N.º Rgtr.º 2090 - 60. — Depósito legal: M. 2016 - 1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid-2 1409-62

DISPUTACION XXIV

LA CAUSA FINAL ULTIMA O ULTIMO FIN

RESUMEN

Tras una breve introducción en la que justifica que se trate aquí de este tema porque pertenece a la metafísica alcanzar las causas primeras, y ha de tratar, por tanto, del último fin en cuanto que tiene en este orden la primera razón de causar y por ello la subordinación de los otros fines, pasa a establecer las dos partes de esta disputación, que coinciden con sus dos secciones:

Parte I: Existe el fin último y es único (Sec. 1).
Parte II: Qué influjo tiene en esta razón de causar (Sec. 2).

SECCIÓN I

Pretende probar que se da un fin último y, como consecuencia, que no se da un proceso hasta el infinito en los fines. Divide el fin último en absoluto y relativo (1). Al tratar del relativo lo divide en positivo y negativo (2-3); prueba la existencia de ambos, así como que no hay serie infinita (4). Se objeta que, aunque la serie sea finita, los fines que en ella se pueden apetecer son infinitos (5); pero esto es imposible (6), ya que nunca comenzaría la intención, puesto que no hay «primero en la intención» habiendo infinitos fines (7); igualmente porque desaparece la causalidad final y se destruye la razón de bien (8). Tratando del fin absolutamente último afirma que existe y que es Dios, probándolo con testimonios. Centra la dificultad en la cuestión de si ese fin es último y común, y si todas las cosas buscan ese fin. Es fin último y común, ya que: 1) no se da proceso hasta el infinito en los fines; 2) se da un primer principio eficiente de todas las cosas, que es Dios; 3) éste opera por un fin, ya que operar por varios fines no es perfección, sino imperfección, lo cual vale tanto en el caso del agente creado como en el del increado (9-13). Pero el fin que el primer eficiente pretende no puede ser algo distinto de sí mismo, puesto que el mejor fin por el que puede obrar es su bondad intrínseca (14-15). Finalmente explica que se trata de Dios como fin objetivo —no formal— de las criaturas (16) y que el fin para que *de las acciones de Dios es el mismo Dios.*

SECCIÓN II

El fin último concurre esencial y propiamente con todos los fines próximos a la causalidad final y, por tanto, todos los agentes tienden al último fin en todas sus acciones. Es la tesis que ha de probar Suárez en esta sección. Para ello ex-

pone primero las opiniones afirmativas, que se basan en el paralelismo con la causa eficiente (1-2), y las negativas, que lo niegan tanto en los agentes intelectuales —ya que no obran pensando en el fin último, sino en el fin particular (3-4)—, como en los agentes inferiores, que al no conocer el último fin, tampoco pueden ser guiados por él (5). Propone seguidamente la opinión de los teólogos; todos ellos afirman que Dios es el fin último de todas las criaturas, pero a juicio de Suárez ninguno explica suficientemente la dependencia del fin próximo respecto del último (6). La resolución de la cuestión la fundamenta en dos afirmaciones que enuncia y prueba: 1.ª Dios como fin último concurre de modo final a todas las acciones de las criaturas que obran por un fin (7-9); se objeta que Dios puede moverse por una bondad creada para comunicar o producir otra, pero siempre de tal manera que el fin último influye inmediata y esencialmente en el próximo (10-12). En cuanto a las acciones malas, proceden de Dios en cuanto acciones, no en cuanto malas (13). 2.ª aserción: Las criaturas, en sus acciones, no siempre pretenden el último fin formalmente, y esto, tanto en el caso de los agentes naturales, ya que claramente no pueden, como en el de los agentes intencionales (14-15), puesto que no siempre obran por él cuando pretenden una intención particular. Por último, se pregunta si la intención del fin último debe preceder en estos agentes siempre a la intención del fin particular; para la respuesta advierte que es una cuestión teológica, pero que, con todo, le parece más verosímil la opinión que niega la necesidad de que preceda (16). Termina la disputación con la solución de las dificultades (17).

DISPUTACION XXIV

LA CAUSA FINAL ULTIMA O ULTIMO FIN

Cuál es aquí el plan de exposición acerca de la materia de esta disputación.— Aunque la disputación sobre el último fin sea propia de los filósofos morales, con todo la metafísica, que es la suprema sabiduría natural, no puede abandonarla por completo; porque del mismo modo que en otros géneros de causas considera las causas primeras, cosa que hemos llevado a cabo hasta aquí, así también en éste. Por lo cual, también Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2, tocó este tema cuando probó que no se da un proceso hasta el infinito en los fines, y en el lib. XII de la *Metafísica* parece que atribuye al primer motor la razón de fin último. Por tanto, el filósofo moral trata del fin último en orden a las costumbres de los hombres y a los medios con que aquél se ha de lograr; en cambio, es propio del metafísico tratar del último fin en cuanto en este género le corresponde la primera razón de causar y en cuanto depende de él toda la causalidad de los otros fines y, por consiguiente, en cuanto dependen de él todos los entes que por la causalidad participan del ser; y, finalmente, en cuanto ser fin último es un atributo del primer ente. Por consiguiente, explicaremos brevemente dos cosas acerca de este último fin. Primero, si existe y al mismo tiempo si es uno solo y cuál es. Después, qué influjo tiene en esta razón de causar.

DISPUTATIO XXIV

DE ULTIMA FINALI CAUSA, SEU ULTIMO FINE

Quae sit hic ratio agendi de materia huius disputationis.— Quamquam disputatio de ultimo fine propria sit philosophorum moralium, tamen non potest metaphysica, quae suprema sapientia naturalis est, illam omnino praetermittere; quia, sicut in aliis generibus causarum primas causas contemplatur, quod hactenus praestitimus, ita et in hoc. Unde et Aristoteles, II Metaph., c. 2, hanc rem attigit, dum probavit non dari processum in infinitum in finibus, et XII Metaph., primo motori attribuere videtur rationem finis ultimi. Itaque moralis philosophus de fine ultimo disputat in ordine ad mores hominum et ad media quibus comparandus est; metaphysici vero est agere de ultimo fine quatenus primam rationem causandi in hoc genere obtinet, et quatenus ab eo pendet omnis causalitas aliorum finium, et consequenter quatenus ab eo pendent omnia entia quae per causalitatem esse participant; ac denique quatenus esse finem ultimum attributum est primi entis. Duo igitur breviter de hoc fine ultimo explicabimus. Primum, an sit simulque an unus sit et quis sit. Deinde, quem influxum habeat in hac ratione causandi.

SECCION PRIMERA

SI LA RAZÓN NATURAL PUEDE DEMOSTRAR SUFICIENTEMENTE QUE EXISTE UN ÚLTIMO FIN Y QUE NO SE DA PROCESO AL INFINITO EN LAS CAUSAS FINALES

1. *Doble modalidad del último fin.*— De dos maneras, como dijimos en lo que precede, puede entenderse que algún fin sea último, a saber, relativamente, o sea, en alguna serie de medios, o respecto de alguna intención y de las elecciones que proceden de ella, o bien absolutamente y respecto de todas las cosas que pueden ordenarse a un fin; aquí tratamos principalmente del fin último en esta modalidad posterior, porque en ella radica la principal dificultad de este asunto; con todo, para proceder a partir de lo más claro, anticiparemos algunas cosas acerca de la primera modalidad del fin último.

Resolución acerca del fin sólo relativamente último

2. Por consiguiente, digo en primer lugar: en toda serie o intención y acción por causa de un fin se ha de dar necesariamente algún fin último, ya sea negativamente, es decir, que en aquella serie o por virtud de aquella intención no se ordene a otro fin, ya sea también positivamente de manera relativa o en aquella serie, a saber, porque todas las cosas que pertenecen a ella se ordenan a tal fin y en él se detienen. Y en este sentido es imposible que se dé un proceso hasta el infinito en estos fines. Esta es la conclusión que principalmente pretende Aristóteles, lib. II de la *Metafísica*, y de la última parte necesariamente se infieren las demás. Pues si procediendo desde la elección del primer medio hasta el fin no se sigue hasta el infinito, hay que detenerse necesariamente en alguno más allá del cual no se dirija la intención; por consiguiente, aquél será el fin último en aquella serie, no sólo negativamente, porque tal fin no se ordena a otro, pues de lo contrario no se detendría en él, sino también positivamente, porque a él se ordenan todas las cosas que pertenecen a aquella serie, puesto que todas las cosas son apetecidas por causa de él; pues si algo no fuese apetecido por causa de él, no pertenecería a aquella serie, sino que se le uniría cuasi accidentalmente. Como, por ejemplo, respecto del médico y en la serie

SECTIO PRIMA

AN POSSIT SUFFICIENTER PROBARI RATIONE NATURALI DARI ALIQUEM ULTIMUM FINEM, ET NON DARI PROCESSUM IN INFINITUM IN CAUSIS FINALIBUS

1. *Duplex modus ultimi finis.*— Duobus modis, ut in superioribus diximus, potest intelligi aliquem finem esse ultimum, scilicet, vel secundum quid tantum, seu in aliqua serie mediorum seu respectu alicuius intentionis et electionum quae ab ea procedunt, vel simpliciter et respectu rerum omnium quae in finem ordinari possunt; hic praecipue agimus de fine ultimo hoc posteriori modo, quia in eo sita est praecipua huius rei difficultas; tamen, ut a clarioribus procedamus, praemittemus aliqua de priori modo finis ultimi.

Resolutio de fine ultimo tantum secundum quid

2. Dico ergo primo: in omni serie seu intentione et actione propter finem, necessario dandus est aliquis finis ultimus, vel negative, id est, qui ad alium finem in illa serie seu ex vi illius intentionis non ordinetur, vel etiam positive secundum quid, seu in illa serie, quia, nimirum, omnia quae ad illam pertinent, ad talem finem referuntur et ibi sistunt. Atque in hoc sensu impossibile est dari processum in infinitum in his finibus. Hanc conclusionem praecipue intendit Aristoteles, lib. II Metaph., et ex ultima parte necessario inferuntur reliquae. Nam si procedendo ab electione primi medii versus finem non proceditur in infinitum, sistendum necessario est in aliquo, ultra quem non tendat intentio; ille ergo erit finis ultimus in illa serie, et negative, quia talis finis ad alium non ordinatur, alias in eo non sisteretur; et positive, quia in illum referuntur omnia quae ad illam seriem pertinent, cum omnia propter illum appetantur; nam si quid non propter illum appeteretur, non pertineret ad illam seriem, sed quasi per accidens adiungeretur. Ut, verbi gratia, respectu medici et in serie curatio-

de la curación, la salud del hombre es el fin último negativamente, porque es pretendida por sí misma y más allá de ella no se extiende la intención del médico, y por ello, conseguida ella cesa la acción; es también fin último positivamente, porque a ella se refieren todas las cosas que son propias de aquel arte, como los instrumentos para elaborar los medicamentos, los medicamentos para atemperar o evacuar los humores, y esto finalmente para la misma salud. Pero si alguien tal vez toma un medicamento, sea por deleite o como alimento, aquel fin ya no pertenece a la serie de la curación, sino a otra intención que está unida con ella accidentalmente.

3. Resta que probemos la última parte de la conclusión, que demuestra ampliamente Aristóteles en el referido lugar; y la demostración puede establecerse fácilmente de este modo. Pues, en primer lugar, descendiendo desde la intención del fin a la elección o ejecución de los medios, es necesario que por último se detenga la elección en algún medio que sea el primero en la ejecución y el último en el orden de la intención, porque de lo contrario nunca podría iniciarse la acción, y así sería vana toda elección, ya que siempre se pasaría de una elección a otra y nunca se llegaría al ejercicio y así desaparecería toda acción. Por lo cual, cuanto es evidente por la experiencia que las inquisiciones de los fines por los medios comienzan en nosotros, en el mismo grado es evidente que en el proceso del fin a los medios nos detenemos en el último o primer medio. Por otra parte, que al tender desde este primer medio hacia el fin no puede seguirse hasta el infinito, se prueba en primer lugar porque es imposible que todas las cosas que se apetecen en aquella serie se apetezcan por causa de otro; por consiguiente, hay que detenerse en algo que sea apetecido por causa de sí; por tanto, aquel fin será el último en aquella serie. Pues en aquella partícula *por causa de sí* se incluye la negación de por causa de otro, negación que se supone también en el antecedente cuando admitimos que todos los objetos, o todos los fines contenidos en una serie, no pueden ser apetecidos por causa de otro u ordenarse a otro.

4. Y se prueba este antecedente; porque tomo toda la colección de fines y de medios (pues ya sea ésta finita o infinita puede concebirse toda al mismo

nis, sanitas hominis est finis ultimus negative, quia illa est per se intenta et ultra illam non progreditur intentio medici, ideoque, illa consecuta, cessat actio; est etiam finis ultimus positive, quia ad illam referuntur omnia quae sunt illius artis, ut instrumenta ad medicamenta conficienda, medicamenta ad temperandum vel evacuandum humorem, et hoc tandem ad ipsam sanitatem. Quod si aliquis fortasse medicamentum etiam sumat, vel propter delectationem, vel propter nutrimentum, iam ille finis non pertinet ad seriem curationis, sed ad aliam intentionem per accidens cum alia coniunctam.

3. Superest ut ultimam partem conclusionis probemus, quam late demonstrat Aristoteles, citato loco; facile autem in hunc modum formari potest demonstratio. Nam imprimis, descendendo ab intentione finis ad electionem vel exsecutionem mediorum, necesse est ut tandem sistat electio in aliquo medio quod sit primum in exsecutione et ultimum in ordine intentionis, quia alias nunquam posset actio inchoari, et ita frustranea esset omnis electio, quia semper procederetur ab una electione in aliam, et nunquam perveniretur ad usum, et ita tolleretur omnis actio. Unde quantum est evidens experientia inchoari a nobis inquisitiones finium per media, tam est evidens in progressu finis ad media sisti in ultimo, seu primo medio. Rursus, quod ab hoc primo medio versus finem tendendo non possit in infinitum procedi, probatur primo, quia impossibile est omnia quae in illa serie appetuntur, propter aliud appeti; ergo sistendum est in aliquo quod appetatur propter se; ille ergo erit finis ultimus in illa serie. Nam in illa particula, *propter se*, includitur negatio propter aliud, quae negatio etiam in antecedenti supponitur dum assumimus non posse omnia obiecta, seu omnes fines contentos in una serie, propter aliud appeti vel in aliud ordinari.

4. Hoc autem antecedens probatur, nam sumo totam finium et mediorum collectionem (sive enim haec finita sit, sive infinita,

tiempo), y acerca de ella pregunto si son apetecidos por causa de sí o por causa de otro; no puede decirse esto último, pues en otro caso habría algo fuera de toda la colección, lo cual envuelve una contradicción; por tanto, se ha de conceder lo primero; por consiguiente, dentro de aquella colección hay que detenerse necesariamente en alguno que sea apetecido por causa de sí. Pues como al empezar por el primer medio, él es elegido por causa del segundo, y el segundo por causa del tercero, y así sucesivamente, si no se detiene uno en algún fin intentado por causa de sí, no podrá ser apetecida toda la colección por causa de sí, ya que no podrá serlo ni por razón de todos o de cada uno de los miembros que en ella están, puesto que muchos y casi todos son apetecidos por causa de otro; ni por razón de alguno, si no se admite algo que sea pretendido por causa de sí; por consiguiente, necesariamente se ha de admitir éste.

5. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá tal vez que aquella colección no es apetecida ni por causa de sí ni por causa de otro, ya que no se pretende toda a manera de una unidad, sino por partes (por decirlo así), es decir, amando a cada uno de los contenidos en aquella colección; y así se dirá que sólo se apetece amando a uno por causa de otro. Por lo cual también se concederá que aunque la colección de aquellas cosas que son amadas una por causa de otra sea siempre finita, ya que avanzando desde uno a otro no se puede llegar hasta el infinito, sin embargo los fines apetecibles en aquella serie no son finitos, sino que siguen hasta el infinito y así no se detiene la serie en algo último y apetecible por causa de sí.

6. Pero en contra de esto están evidentemente las razones de Aristóteles. Primera, porque de este modo nunca podría comenzarse la intención; pues ésta ha de comenzar desde algo que sea lo primero en la intención; y no puede haber nada de esta clase si se avanza así hasta el infinito. Porque o bien aquello que es primero en la intención es amado por causa de sí, y entonces cesa el proceso; o es amado por causa de otro, y así aquello no puede ser lo primero en la intención, sino aquello otro por causa de lo cual es amado; por tanto, si se avanza siempre desde una cosa que es amada por causa de otra, hasta la otra por causa de la cual es amada, nunca puede darse algo primero en la intención; por consiguiente, tampoco se dará la primera intención; por tanto, nunca puede comenzarse la intención, ya que no se empieza sino desde una primera.

7. La segunda razón (y casi viene a ser lo mismo) es que así se quita la causalidad final. La consecuencia es clara; pues el fin intermedio no causa sino en virtud del anterior y con dependencia de él, como también en la disputación precedente se ha declarado y probado; por consiguiente, si se sigue hasta el infinito desde uno hasta otro anterior y nunca se llega al fin primero en la intención, no podrán todos los intermedios causar nada, ya que todos dependen de aquel primero y él no causa nunca o no existe; por tanto, se ha de llegar necesariamente a alguno que sea el primero en causar en este orden, al cual ahora llamamos último en la ejecución, porque en el proceso de los medios se detiene allí la investigación. Y se explica esta razón para que no piense alguien que con ella se comete petición de principio suponiendo que se da un primer fin; pues no se supone, sino que se prueba que es necesario, si ha de haber una causalidad final. Y se declara casi con el argumento puesto al principio; pues tomo toda la serie de fines colectivamente: o bien ella al causar finalmente depende de otro fin, y esto es imposible, pues de lo contrario no se tomaría ya toda la colección; y, además, porque ya toda ella no podría causar si no es apoyándose en otro de quien se dice que depende; acerca del cual se repite la misma cuestión, pues si aquel fin se dice que es independiente, aquél es el último que buscamos; y no puede suponerse dependiente, pues entonces estaría comprendido en la anterior colección. Y si toda la colección es independiente en el causar finalmente, es necesario que dentro de ella exista algún fin independiente de otro anterior en la causalidad final; pues es imposible que todas las cosas contenidas en la colección sean dependientes y la colección entera sea independiente, y por el mismo motivo es imposible empezar la causalidad si en la colección de causas subordinadas no hay alguna independiente. Este argumento lo seguiremos más ampliamente después en las causas eficientes, al demostrar que Dios existe.

8. La tercera razón, y magnífica, de Aristóteles es que cuando se dice que todo medio es apetecido por causa de otro y que nunca se llega a algo que sea

---

potest tota simul concipi); de illa ergo interrogo an propter se appetatur, vel propter aliud; non potest dici hoc posterius, alias extra totam collectionem esset aliquid, quod involvit contradictionem; ergo dandum est primum; ergo necessario intra illam collectionem sistendum est in aliquo quod propter se appetatur. Nam cum incipiendo a primo medio, illud eligatur propter secundum, et secundum propter tertium, et sic deinceps, nisi sistatur in aliquo fine propter se intento, non poterit tota collectio propter se appeti, quia neque ratione omnium vel singulorum quae in illa sunt, cum multa ac fere omnia propter aliud appetantur; nec ratione alicuius, nisi aliquid admittatur propter se intentum; necessario igitur hoc admittendum est.

5. *Obiectioni satisfit.*— Dicetur fortasse illam collectionem nec propter se appeti, nec propter aliud, quia non tota per modum unius intenditur, sed per partes (ut ita dicam), id est, amando singula ex contentis in illa collectione; atque ita dicetur solum appeti amando unum propter aliud. Unde etiam concedetur quod, licet collectio eorum quae amantur unum propter aliud semper sit finita, quia procedendo ab uno in aliud non potest in infinitum pertransiri, nihilominus fines appetibiles in illa serie non sunt finiti, sed in infinitum procedunt, et ita non sistit in aliquo ultimo et propter se appetibili.

6. Sed contra hoc evidenter procedunt rationes Aristotelis. Prima, quia hoc modo nunquam posset inchoari intentio, nam haec inchoanda est ab aliquo quod sit primum in intentione; hoc autem nullum esse potest, si illo modo in infinitum proceditur. Nam vel illud, quod est primum in intentione amatur propter se, et sic cessat processus; vel amatur propter aliud et sic non potest esse illud primum in intentione, sed illud aliud propter quod amatur; ergo si semper proceditur ab uno amato propter aliud, in illud aliud propter quod amatur, nunquam dari potest primum in intentione; ergo nec dabitur prima intentio; ergo nunquam poterit intentio inchoari, quia non inchoatur nisi ab aliqua prima.

7. Secunda ratio (et fere in eamdem redit), quia sic tollitur causalitas finalis. Patet sequela, nam finis intermedius non causat nisi in virtute prioris et dependenter ab illo, ut praecedenti etiam disputatione declaratum et probatum est; ergo si in infinitum proceditur ab uno in alium priorem, et nunquam pervenitur ad finem primum in intentione, non poterunt omnes intermedii quidquam causare, cum omnes pendeant ab illo primo et ille nunquam causet, vel non sit; necessario ergo veniendum est ad aliquem qui sit primus in causando in hoc ordine quem nunc ultimum vocamus in executione, quia in processu mediorum illic sistit inquisitio. Et declaratur haec ratio, ne quis putet in ea peti principium supponendo dari primum finem; non enim supponitur, sed probatur esse necessarium, si futura est causalitas finalis. Declaratur autem fere argumento in principio facto; nam sumo totam seriem finium collective: vel illa est dependens in causando finaliter ab alio fine, et hoc est impossibile, alias iam non sumeretur tota collectio; et praeterea quia iam tota illa non posset causare, nisi innixa alteri, a quo pendere dicitur; de quo eadem redit quaestio, nam si ille finis dicatur esse independens, ille est ultimus quem inquirimus; dependens autem poni non potest, alias comprehensus esset in priori collectione. Si autem tota collectio est independens in causando finaliter, necesse est intra illam esse aliquem finem independentem ab alio priori in causando finaliter; impossibile est enim omnia contenta in collectione esse dependentia et totam collectionem esse independentem, et eadem ratione impossibile est inchoari causalitatem, nisi in collectione causarum subordinatarum aliqua sit independens. Quem discursum latius prosequemur infra in causis efficientibus, demonstrando Deum esse.

8. Tertia ratio Aristotelis et optima est, quia dum dicitur omne medium appeti propter aliud et nunquam perveniri ad aliquid

amable por causa de sí, se destruye la razón de bien, lo cual consta por sí que es absurdísimo. La consecuencia es clara porque el bien útil para otra cosa sólo es bueno relativamente y sólo se hace apetecible por razón de aquello otro para lo que es útil; y quitado aquello que es absolutamente tal, es necesario quitar aquello que sólo es tal relativamente, sobre todo cuando es tal sólo por relación a otras cosas. Por tanto, desaparecido el fin apetecible por causa de sí, desaparece el bien absolutamente, que es bueno por sí, y, consiguientemente, se quita también el bien relativo, que no tiene ya por qué ser bueno ni por qué ser apetecible. Por lo cual hay una manifiesta repugnancia en decir que una cosa es apetecible por causa de otra y ésta, a su vez, por causa de otra, sin que exista nada que sea apetecible por causa de sí. Otras razones las tiene Aristóteles en el lugar citado y en el I de la *Etica*, c. 2; pero éstas bastan, pues la cosa es también bastante clara.

Resolución acerca del fin absolutamente último

9. Digo en segundo lugar: se da también algún fin último absolutamente respecto de todas las cosas y de los fines particulares y de las coordinaciones de ellos, que es el mismo Dios. Esta aserción es cierta en la doctrina de la fe, y la expone Santo Tomás en I, q. 44, a. 4, y q. 103, a. 2; y con él los demás teólogos, de acuerdo con aquello de los *Proverbios*, 16: *Todas las cosas las obró Dios por causa de sí mismo;* y *Apocalipsis*, 21 y 22: *Yo soy Alfa y Omega.* Y lo mismo expusieron los Santos Padres, principalmente Dionisio, c. 10 *De Divin. Nomin.;* y Agustín, lib. I *De Doctr. Christ.*, c. 23, y lib. XIX *De Civit.*, desde el principio; y de entre los filósofos lo tocó Aristóteles, lib. XII de la *Metafísica*, c. 10, y lib. *De Mundo ad Alex.*, y Platón en el *Timeo* y en el lib. IV *De Legibus*, y Trismegisto en *Pimand.*

10. Pero la dificultad está en si puede demostrarse con una razón evidente que este fin último es único respecto de todas las cosas. Pues de estas demostraciones con las que se prueba que no se da un proceso hasta el infinito en los fines no puede concluirse suficientemente que se dé un fin último universal o común de este modo, al cual se refieran todas las cosas y él mismo no se refiera

propter se amabile, destruitur ratio boni, quod per se constat esse absurdissimum. Sequela patet, quia bonum utile ad aliud solum est bonum secundum quid et solum fit appetibile ratione alterius ad quod est utile; ablato autem eo quod est tale simpliciter, necesse est tolli illud quod solum est tale secundum quid, praesertim cum solum sit tale per habitudinem ad alia. Ablato ergo fine propter se appetibili, aufertur bonum simpliciter, quod est per se bonum, et consequenter etiam aufertur bonum secundum quid, quia iam non habet unde sit bonum, neque unde reddatur appetibile. Unde aperta est repugnantia dicere unum esse appetibile propter aliud, et hoc deinceps propter aliud, nullo existente appetibili propter se. Alias rationes habet Aristoteles, tum citato loco, tum I Ethic., c. 2; sed haec sufficiunt, nam res etiam est satis clara.

Resolutio de ultimo fine simpliciter

9. Dico secundo: etiam datur aliquis finis ultimus simpliciter respectu omnium rerum et particularium finium et coordinationum eorum, qui est ipsemet Deus. Haec assertio in doctrina fidei est certa, quam tradit D. Thomas, I, q. 44, a. 4, et q. 103, a. 2; et cum eo caeteri theologi ex illo Prov., 16: *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus;* et Apoc., 21 et 22: *Ego sum Alpha et Omega.* Idemque tradiderunt sancti Patres, praesertim Dionysius, c. 10 De Divin. nom.; et D. August., lib. I De Doctr. Christ., c. 23, et lib. XIX de Civit., a principio, et ex philosophis id attigit Arist., XII Metaph., c. 10, et lib. de Mundo ad Alex., et Plato in Timaeo, et lib. IV de Legib., et Trismegist. in Pimand.

10. Difficultas autem est an possit evidenti ratione demonstrari hunc finem ultimum esse unum respectu rerum omnium. Nam ex his demonstrationibus quibus probatur non dari processum in infinitum in finibus, non potest satis concludi dari hoc modo aliquem finem ultimum universalem seu communem, in quem omnia referantur,

a otro; pues cada cosa puede tender de modo último a su fin propio, y así en ninguna serie se dará un proceso hasta el infinito en los fines, aun cuando no se dé ningún fin último común a todos.

11. Se responde que una cosa es preguntar si se da algún fin último común al cual se ordenan todas las cosas, y otra si todas y cada una de las cosas pretenden y buscan aquel fin. De este último punto trataremos en la sección siguiente; ahora sólo tratamos del primer sentido. Y en él decimos que es evidente por la razón natural que se da un fin último de todas las cosas, y que ello se infiere de aquel principio, que no se da proceso al infinito en los fines, juntamente con los otros dos también demostrados antes, a saber, que se da un primer principio eficiente de todas las cosas y que aquél opera por causa de un fin. De los cuales concluye así la razón. El primer principio eficiente de todas las cosas las ha producido por causa de algún fin, y las conserva y rige, y en su intención no se da ningún proceso al infinito; por consiguiente, opera todas estas cosas por causa de algún fin último; por tanto, aquel fin último que pretende el primer agente es uno y, por consiguiente, es el fin último absoluto de todas las cosas. Se prueba esta última consecuencia, pues las demás cosas son claras. Porque no puede Dios pretender en sus obras varios fines últimos y adecuados a su intención; pues tampoco el hombre puede de este modo pretender varios fines últimos, como se demuestra en I-II, q. 1, a. 5; por tanto, mucho menos Dios, ya que pretender muchos fines no pertenece a la perfección, sino más bien a la imperfección.

12. Se dirá que la razón es muy diferente acerca del hombre y de Dios, pues el hombre pretende el fin último como fin suyo, en el cual coloca su felicidad y la suficiencia de todos los bienes, y por ello no puede suceder que el hombre pretenda al mismo tiempo dos fines últimos completos; pues si ninguno de los dos piensa que le basta sin el otro, ninguno de ellos es fin último completo; y si a uno de ellos lo ama como suficiente, el otro no puede tener razón de fin último. Pero, en cambio, Dios cuando opera por causa del último fin no opera por causa del último fin suyo, sino de aquellas cosas que crea,

et ipse non in alium; nam unaquaeque res potest in suum finem proprium ultimate tendere, et ita in nulla serie dabitur processus in infinitum in finibus, etiamsi nullus detur finis ultimus communis omnibus.

11. Respondetur aliud esse quaerere an detur aliquis finis ultimus communis in quem omnia ordinentur, aliud vero an res omnes et singulae illum finem intendant ac quaerant. De hoc posteriori puncto dicemus in sectione sequenti; nunc solum de priori sensu agimus. Et in eo dicimus esse evidens ratione naturali dari unum finem ultimum rerum omnium, idque colligi ex illo principio, quod non datur progressus in infinitum in finibus, adiunctis aliis duobus supra etiam demonstratis, nimirum, dari unum principium primum effectivum rerum omnium et illud operari propter finem. Ex quibus ita concluditur ratio. Primum principium efficiens rerum omnium propter aliquem finem illas produxit, conservat ac regit, et in eius intentione non datur processus in infinitum; ergo propter aliquem finem ultimum haec omnia operatur; ille ergo finis ultimus, quem primum agens intendit, est unus, et consequenter est finis ultimus simpliciter rerum omnium. Probatur haec ultima consequentia, caetera enim clara sunt. Quia non potest Deus plures ultimos fines et suae intentioni adaequatos in suis operibus intendere; nam etiam homo non potest hoc modo plures fines ultimos intendere, ut I-II, q. 1, a. 5, demonstratur; multo ergo minus Deus, quia intendere plures fines non ad perfectionem, sed ad imperfectionem potius pertinet.

12. Dices esse longe diversam rationem de homine et de Deo; nam homo intendit finem ultimum ut finem suum, in quo suam beatitudinem et sufficientiam bonorum omnium collocat, et ideo fieri non potest ut homo simul intendat duos ultimos fines completos; nam si neutrum sine altero sibi sufficere existimat, neuter est finis ultimus completus; si autem unum ex illis amat ut sufficientem, alter non potest habere rationem finis ultimi. At vero Deus, dum operatur propter ultimum finem, non operatur propter ultimum finem suum, sed earum rerum

pues en lo que precede se mostró que hay una diferencia entre la voluntad creada y la divina: que en la voluntad creada el acto mismo de la voluntad se ordena, como a un fin, al objeto que ama; y en la voluntad divina, de ningún modo, sino que una cosa querida se ordena a otra como a fin. Así, por tanto, no habrá repugnancia en que Dios pretenda varios fines últimos de aquellas cosas que quiere y opera fuera de sí, porque respecto de cosas diversas en nada repugna que se den diversos bienes, en los cuales consista la última perfección y cuasi felicidad de ellas. Igual que pueden varios hombres pretender varios fines últimos, aunque uno no pueda. Pues así se comporta Dios pretendiendo para varias cosas los fines de ellas. Con lo cual se confirma, pues las cosas cuyos fines pretende Dios son de diversas razones y naturalezas; por consiguiente, pueden tener también varios fines últimos proporcionados a sí; por tanto, también Dios puede pretender aquellos fines —en cuanto son varios— para varias cosas.

13. Dirá alguno que Dios no pretende la variedad y distinción de las cosas más que en orden a algo uno, por ejemplo, el complemento del universo o algo semejante, y por ello es necesario que en la creación de las cosas, por muy distintas que sean, pretenda un único fin último. Pero esto no convence. Primero porque no es tan evidente que Dios pretenda todas las cosas creadas para la composición o complemento de algo uno; pues, aunque en las cosas corporales aparezca de este modo, acerca de las espirituales no puede probarse lo mismo con la razón, sobre todo si se comparan las espirituales con las corporales, y principalmente si Dios hubiese producido varios mundos, como pudo hacer. En segundo lugar, aquello no basta para que se diga que todas las cosas tienen un fin último absolutamente, ya porque la misma unidad y constitución del universo es algo muy imperfecto para que se diga que a ello como a fin último se ordenan todas las cosas, ya también porque el mismo orden de las cosas del universo se ordena a la conservación de cada una de las cosas o especies, y todas las cosas corporales se ordenan de alguna manera al hombre, como también admitió Aristóteles, I *Polit.,* c. 5.

14. Por lo cual toda esta demostración no puede concluirse de otra manera más que demostrando la última parte de la conclusión, a saber, que este

quas creat; nam in superioribus est ostensum esse differentiam inter voluntatem creatam et divinam, quod in voluntate creata actus ipse voluntatis ordinatur, ut ad finem, ad obiectum quod amat; in voluntate autem divina minime, sed una res volita ordinatur in aliam ut in finem. Sic igitur non repugnabit Deum intendere plures ultimos fines earum rerum quas extra se vult et operatur, quia respectu diversarum rerum nihil repugnat dari diversa bona in quibus earum ultima perfectio et quasi felicitas consistat. Sicut possunt plures homines plures fines ultimos intendere, licet unus non possit. Nam ita se habet Deus intendendo pluribus rebus fines earum. Unde confirmatur; nam res, quarum Deus fines intendit, sunt diversarum rationum et naturarum; ergo habere etiam possunt varios fines ultimos sibi proportionatos; ergo et Deus potest illos fines, ut plures sunt, variis rebus intendere.

13. Dicet aliquis Deum non intendere rerum varietatem et distinctionem nisi in ordine ad aliquid unum, verbi gratia, complementum universi vel aliquid simile, et ideo necessarium esse ut in procreatione rerum quantumvis distinctarum unum finem ultimum intendat. Sed hoc non satisfacit. Primo, quia non est adeo evidens Deum intendere res omnes creatas ad unius compositionem vel complementum; nam, licet in corporalibus ita appareat, de spiritualibus non ita potest ratione probari, maxime si spiritualia cum corporalibus comparentur, et praecipue si Deus plures mundos produxisset, prout potuit. Secundo, illud non satis est ut omnia dicantur habere unum finem ultimum simpliciter, tum quia ipsa unitas et constitutio universi est quid valde imperfectum ut ad illud dicantur omnia sicut ad finem ultimum ordinari, tum etiam quia ipse ordo rerum universi ordinatur ad singularum rerum vel specierum conservationem et omnia corporalia ordinantur aliquo modo ad hominem, ut etiam Aristoteles agnovit, I Polit., c. 5.

14. Quapropter non potest aliter tota haec demonstratio concludi, nisi demon-

fin último que el primer eficiente pretende en sus acciones no puede ser cosa alguna distinta de sí mismo; pues de aquí se sigue evidentemente que todas las cosas creadas, por muy diversas que sean entre sí, igual que se unen en un primer principio único, así también se unen en un último fin único, aun cuando finjamos que algunas de ellas están constituidas de tal modo que entre sí se ordenan una a otra o varias a alguna única fuera de Dios. Y la primera proposición aducida se prueba porque aquello que es para cada agente el fin principal de sus acciones, es para él el mejor y mayor bien, principalmente si hay intención recta y ordenada, como enseñó Aristóteles en el I de la *Etica,* c. 7; ahora bien, para el primer agente nada hay que sea el mejor y mayor bien más que su intrínseca bondad; por consiguiente, respecto de él nada puede ser fin último de sus acciones y efectos más que él mismo por razón de su bondad; pues el fin último es el principal en toda intención y acción. Además, porque la razón de causa final es perfecta y de por sí pertenece a la perfección absoluta; por tanto, le conviene a Dios en el sumo grado de perfección, sea porque toda perfección absoluta está en Dios en sumo grado, sea también porque siendo la bondad la razón de causar finalmente y siendo Dios el sumo bien, es necesario que tenga en sumo grado la razón y perfección de causa final. Y lo mismo que la perfección suprema en el orden de los eficientes es que sea el primero y el más universal, así en el orden de los fines es que sea el último y el más universal; por consiguiente, tal perfección se ha de atribuir necesariamente a Dios. Además, todo agente, en cuanto es agente, opera de algún modo por causa de sí mismo, y así es el fin de sus acciones; por tanto, también el primer agente opera todas las cosas por causa de sí; por consiguiente, es el fin de todas, ya que todas provienen de su acción y efección; y no es fin no último, pues éste siempre es imperfecto en su orden; por tanto, es el fin último. Finalmente, a esto tiende aquel axioma, que el orden de los fines se conforma con el orden de los agentes; pues el agente, cuanto más perfecto o universal, tanto pretende un fin más perfecto o universal; pero Dios es el agente más perfecto y universal; por consiguiente,

strando ultimam partem conclusionis, nimirum, hunc ultimum finem quem primum efficiens intendit in suis actionibus, non posse esse aliquid aliud a seipso; nam hinc evidenter sequitur res omnes procreatas, quantumvis inter se diversas, sicut uniuntur in uno primo principio, ita etiam uniri in uno ultimo fine, etiamsi fingamus aliquas earum ita esse constitutas ut inter se una ad alteram, vel plures ad unam aliquam extra Deum ordinentur. Prima autem propositio assumpta probatur, quia id quod est unicuique agenti finis potissimus suarum actionum, est illi optimum et maximum bonum, praesertim si ordinata sit et recta intentio, ut docuit Arist., I Ethic., c. 7; sed primo agenti nihil est optimum et maximum bonum, nisi eius intrinseca bonitas; ergo respectu illius nihil potest esse ultimus finis actionum et effectuum eius, nisi ipsemet ratione suae bonitatis; ultimus enim finis est potissimus in omni intentione et actione. Praeterea, quia ratio causae finalis perfecta est et de se pertinet ad perfectionem simpliciter; ergo convenit Deo in summo gradu perfectionis, tum quia omnis perfectio simpliciter est in Deo in summo gradu, tum etiam quia, cum bonitas sit ratio causandi finaliter et Deus sit summum bonum, necesse est ut rationem et perfectionem finalis causae in summo habeat. Sicut autem summa perfectio in ordine efficientium est quod sit primum et universalissimum, ita in ordine finium, quod sit ultimus et universalissimus; ergo talis perfectio necessario tribuenda est Deo. Praeterea omne agens, in quantum agens, operatur aliquo modo propter seipsum, atque ita est finis suarum actionum; ergo et primum agens omnia operatur propter se; ergo est finis omnium, cum omnia sint ex actione et effectione eius; non est autem finis non ultimus, nam is semper est in suo ordine imperfectus; ergo est finis ultimus. Tandem huc tendit illud axioma, quod ordo finium est iuxta ordinem agentium; nam agens, quo perfectius vel universalius, eo intendit perfectiorem vel universaliorem finem; Deus autem est perfectissimum et universalissimum agens; ergo intendit perfectissimum et universalissimum

pretende el fin más perfecto y universal. Léase a Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 17 y 18.

15. Por consiguiente, a la objeción hecha arriba se responde que aunque Dios no obre por causa de sí como por causa de un fin suyo, sino de sus efectos o acciones, con todo no puede tener más que un fin último de todas ellas, no porque busque aquel fin para quedar saciado y tenga en él la suficiencia de todos los bienes, sino más bien porque se supone como teniendo en sí la suficiencia de todos los bienes y la suma bondad y perfección por sola la cual pudo primeramente ser movido o invitado a beneficiar a los otros por causa de sí mismo. Por lo cual, aunque de las mismas cosas que crea sea verdad que ordena algunas a las otras como a fines, o más bien que las vincula a todas entre sí, de tal suerte que unas sirvan alternativamente a las otras, y de este modo bajo el mismo Dios puedan ser señalados otros fines comunes o universales a los que cada criatura, además de los fines privados, es ordenada por el mismo Creador, y principalmente para el orden y hermosura del universo, con todo, ninguno absolutamente fuera de Dios puede decirse fin último al que tienda la intención o acción divina. Hasta tal punto que dijo Santo Tomás, q. 3 *De Potent.*, a. 15, ad 14, que incluso la misma comunicación de la divina bondad no es el fin último, sino la divina bondad misma, porque la comunicación de la bondad divina es algo creado, por lo cual también ella se refiere a la bondad increada, por cuyo amor Dios quiere comunicarse, no porque sea para El ventajoso o útil, sino porque es digno de El y es conforme con su bondad. Pero añade allí mismo Santo Tomás que Dios no obra por apetito del fin último, sino por amor de sí mismo, porque no obra para conseguir el último fin, sino para comunicar su bondad. Lo cual ciertamente es verdadero respecto del mismo Dios, porque, como hemos dicho muchas veces, no obra por causa de sí como por causa de su fin; con todo, respecto de las criaturas, puede también decirse que Dios obra por el apetito del fin, es decir, apeteciendo que las criaturas le alcancen a El como a fin.

16. *Dios es el último fin objetivo de las criaturas, no el formal.*— Con lo cual también se entiende que, al haber distinguido en la disputación anterior

finem. Legatur D. Thomas, III cont. Gent., c. 17 et 18.

15. Ad obiectionem ergo superius factam respondetur, quamvis Deus non agat propter se ut propter finem suum, sed suorum effectuum vel actionum, nihilominus non posse habere nisi unum finem ultimum omnium earum, non quia illum finem quaerat ut satietur et in eo habeat sufficientiam bonorum omnium, sed potius quia supponitur habens in se sufficientiam bonorum omnium et summam bonitatem ac perfectionem, a qua sola primo moveri seu invitari potuit ut aliis benefaceret propter seipsum. Unde, licet verum sit ex ipsis rebus quas creat, quasdam ordinare ad alias ut ad fines, vel potius omnes ita inter se connectere ut aliae aliis vicissim deserviant, atque hoc modo sub ipso Deo assignari possint alii fines communes vel universales ad quos singulae creaturae, praeter privatos fines, ordinantur ab ipsomet creatore, et praesertim ad ordinem vel pulchritudinem universi, tamen simpliciter nullus extra Deum potest dici finis ultimus in quem divina intentio seu actio tendit. Adeo ut dixerit D. Thomas, q. 3 de Potent., a. 15, ad 14, ipsam etiam communicationem divinae bonitatis non esse finem ultimum, sed ipsammet divinam bonitatem, quia communicatio bonitatis divinae quid creatum est, unde ipsa etiam refertur in bonitatem increatam, ex cuius amore Deus se communicare voluit, non quia ei sit commodum aut utile, sed quia ipsum deceat, sitque suae bonitati consentaneum. Addit vero ibidem D. Thomas Deum non agere ex appetitu finis ultimi, sed ex amore sui, quia non agit ad consequendum finem ultimum, sed ad communicandam bonitatem eius. Quod quidem est verum respectu ipsiusmet Dei, quia, ut saepe diximus, non agit propter se ut propter finem suum; tamen respectu creaturarum dici etiam potest Deum operari ex appetitu finis, id est, appetens ut creaturae seipsum ut finem consequantur.

16. *Deus ultimus creaturarum finis obiectivus, non formalis.*— Ex quo etiam intelligitur, cum in praecedenti disputatione

un doble fin, objetivo y formal, Dios no se dice fin último formal, sino objetivo de las criaturas, ya se hable propiamente, ya en sentido general acerca del objeto, de acuerdo con lo que diremos en la sección siguiente. Y la razón está en que el fin formal no es el último absolutamente, ya que se ordena al objetivo, como antes se mostró. Igualmente porque, aunque Dios es el sumo bien, con todo las criaturas no lo alcanzan sino en cuanto participan de algún modo de él; por lo cual la consecución de aquel sumo bien, que se dice fin formal, siempre es algo creado. Con lo que de paso se soluciona una objeción antes propuesta, a saber, de qué modo puede ordenarse a un mismo fin último tanta variedad de cosas y de naturalezas; pues la razón está en que aquél no es fin como consecución, sino como un bien conseguido; y las diversas cosas tienen diversidad en el modo de alcanzar aquel fin, aun cuando convengan en el mismo fin último, igual que convienen en el mismo primer principio y difieren, sin embargo, en el modo o grado de emanación del mismo.

17. *El fin* para quien *de las acciones de Dios es el mismo Dios.*— Finalmente se entiende por lo dicho que, aunque respecto de las criaturas sea Dios el fin último objetivo, por causa del cual o han sido creadas u obran ellas mismas, con todo, respecto de la acción del mismo Dios es el último fin *para quien*, pues para El son creadas o realizadas todas las cosas, o más bien para Sí mismo crea y hace todas las cosas. Pues todo agente tiene razón de fin *para quien* respecto de su acción, ya busque mediante ella su provecho, como hacen comúnmente los agentes creados, ya solamente la comunicación y manifestación de su bondad, como Dios.

SECCION II

SI EL FIN ÚLTIMO CONCURRE ESENCIAL Y PROPIAMENTE CON TODOS LOS FINES PRÓXIMOS A LA CAUSACIÓN FINAL Y, POR CONSIGUIENTE, SI TODOS LOS AGENTES EN TODAS SUS ACCIONES TIENDEN AL ÚLTIMO FIN

1. *Explicación del título de la cuestión.*— Esta cuestión se ha de entender acerca del fin absolutamente último o universal; pues acerca del que solamente

distinxerimus duplicem finem, obiectivum et formalem, Deum non dici ultimum finem formalem, sed obiectivum creaturarum, vel proprie vel late de obiecto loquendo, iuxta ea quae dicemus sectione sequenti. Et ratio est quia finis formalis non est ultimus simpliciter, cum in obiectivum ordinetur, ut supra ostensum est. Item, quia, licet Deus sit summum bonum, tamen creaturae non assequuntur illud nisi quatenus aliquo modo illud participant; unde assecutio illius boni summi, quae finis formalis dicitur, semper est aliquid creatum. Unde obiter solvitur quaedam obiectio supra facta, nimirum, quomodo tanta rerum ac naturarum varietas possit ad eumdem ultimum finem ordinari; ratio enim est quia ille non est finis ut assecutio, sed ut bonum assecutum; res autem diversae habent diversitatem in modo assequendi finem illum, quamvis in eodem fine ultimo conveniant, sicut conveniunt in eodem primo principio, differunt tamen in modo aut gradu emanationis ab ipso.

17. *Actionum Dei finis* cui, *ipse Deus.*— Tandem intelligitur ex dictis, quod, licet respectu creaturarum Deus sit finis ultimus obiectivus, cuius gratia vel creatae sunt vel ipsae operantur, tamen respectu actionis ipsius Dei est ultimus finis *cui;* nam illi creantur vel aguntur omnia, vel potius sibimet creat et efficit omnia. Omne enim agens habet rationem finis *cui* respectu suae actionis, sive per eam quaerat commoditatem suam, ut communiter agunt agentia creata, vel tantum communicationem et manifestationem suae bonitatis, ut Deus.

SECTIO II

UTRUM FINIS ULTIMUS PER SE AC PROPRIE CONCURRAT CUM OMNIBUS FINIBUS PROXIMIS AD FINALITER CAUSANDUM, ET CONSEQUENTER AN OMNIA AGENTIA IN OMNIBUS ACTIONIBUS SUIS FINEM ULTIMUM INTENDANT

1. *Explicatur titulus quaestionis.*— Quaestio haec intelligenda est de ultimo fine simpliciter seu universali; nam de illo qui tan-

es último en alguna serie, hemos mostrado ya antes que es él mismo el que de modo inmediato influye finalmente en todos los efectos o acciones que pertenecen por sí a aquella serie. Más aún, dijimos que tal fin es toda la razón de causar, de tal manera que los medios o fines intermedios no tienen ninguna causalidad final propia más que en cuanto subyacen o son como informados por este fin. Pero acerca del fin absolutamente último hay una cuestión especial, si influye esencial e inmediatamente con todos los fines particulares para la causalidad de éstos, a modo de causa universal en dicho género, de la misma manera que la primera causa eficiente en el género de causa eficiente concurre esencial e inmediatamente con todas las causas eficientes particulares.

Argumentos en favor de la parte afirmativa

2. Y parece ciertamente que se ha de decir enteramente así: primero, porque la razón de causa final conviene tan perfecta y universalmente a Dios en su género como la razón de eficiente en el suyo; por consiguiente, como la razón de primer eficiente conviene de tal manera a Dios que todas las cosas dependen de El esencial e inmediatamente en la causalidad eficiente, así la razón de primero o de último fin conviene a Dios con esta perfección y universalidad, de forma que de El mismo dependan esencial e inmediatamente en la causación todos los fines particulares. Ni basta con que alguien diga que las causalidades de los fines particulares ciertamente dependen de Dios de modo inmediato, pero no en el género de fin, sino en el género de eficiente, como dijimos anteriormente acerca de la causa material y formal; esto (digo) no basta, porque la causalidad material y formal incluyen imperfección, por la cual en su género no pueden ser ejercidas por Dios, y debido a ello el concurso de Dios a esas causalidades es por eficiencia; pero, en cambio, la causalidad final como tal no envuelve formalmente ninguna imperfección, y por ello tan inmediata y esencialmente puede convenir a Dios acerca de toda acción y causalidad como la causalidad eficiente; por consiguiente, le conviene igualmente, pues cuanto puede concebirse de perfección absoluta en Dios está en El. Con lo que se confirma, pues como hay un orden esencial entre la causa eficiente próxima y la primera,

tum est ultimus in aliqua serie, iam supra ostendimus ipsum esse qui immediate influit finaliter in omnes effectus vel actiones ad illam seriem per se pertinentes. Immo diximus huiusmodi finem esse totam rationem causandi, ita ut media vel fines intermedii nullam propriam causalitatem finalem habeant, nisi quatenus substant, vel quasi informantur ab hoc fine. De fine vero ultimo simpliciter est specialis quaestio, an influat cum omnibus finibus particularibus ad causalitates eorum per se et immediate, per modum causae universalis in eo genere, ad eum modum quo prima causa efficiens in genere efficientis causae concurrit per se et immediate cum omnibus causis efficientibus particularibus.

Argumenta in partem affirmantem

2. Et videtur quidem omnino ita esse dicendum: primo, quia ratio causae finalis tam perfecte et universe convenit Deo in suo genere, sicut ratio efficientis in suo; ergo, sicut ratio primi efficientis ita convenit Deo ut omnia ab ipso pendeant per se et immediate in causando efficienter, ita ratio primi seu ultimi finis convenit Deo cum hac perfectione et universalitate, ut ab ipso in causando pendeant per se et immediate omnes particulares fines. Nec satis est si quis dicat causalitates particularium finium pendere quidem immediate a Deo, non tamen in genere finis, sed in genere efficientis, sicut de materiali et formali causa superius diximus; non (inquam) hoc est satis, quia causalitas materialis et formalis includunt imperfectionem, propter quam a Deo in suo genere exerceri non possint, et ideo concursus Dei ad illas causalitates est per efficientiam; at vero causalitas finalis ut sic formaliter nullam imperfectionem involvit, et ideo tam immediate ac per se potest Deo convenire circa omnem actionem et causalitatem, sicut causalitas effectiva; ergo aeque illi convenit, nam quidquid perfectionis simpliciter in Deo intelligi potest, illi inest. Unde confirmatur, nam sicut est ordo per se inter causam efficientem proximam

así entre el fin próximo y el último, ya que del mismo modo que la causa eficiente próxima tiene entidad y virtud eficiente participada de la primera y por ello dependiente de ésta, así el fin próximo tiene una bondad por la cual causa finalmente, participada de la suma bondad del último fin; por consiguiente, depende igualmente de él en cuanto a la causalidad en su género.

Argumentos en favor de la parte negativa

3. Pero está en contra de esto que ni en los agentes que obran propiamente por causa de un fin, como son los intelectuales, ni tampoco en los inferiores, parece intervenir esencial e inmediatamente tal influjo del último fin en toda causalidad final. Se prueba la primera parte, porque en los agentes que obran por medio del entendimiento, el fin no tiene causalidad si no es conocido por aquel que obra por causa del fin; ahora bien, estos agentes obran por causa de un fin particular cuando no piensan nada en absoluto del fin último universal; por consiguiente, entonces el fin particular causa finalmente sin influjo actual esencial e inmediato del mismo fin último en aquel género de causa. Y se confirma y explica más: pues la causalidad en el género de fin se da por una moción metafórica; por tanto, para que Dios concurra inmediatamente a manera de fin último y en el género de causa final es necesario que mueva al mismo tiempo metafóricamente, o sea, que la moción metafórica que proviene del fin particular, proceda también inmediatamente de él mismo, en cuanto es tal; pero esto no puede suceder si él no es conocido, como consta por lo que se dijo antes acerca de la moción metafórica; por consiguiente. Y ciertamente la misma experiencia parece que persuade esto suficientemente, pues cuando el hombre es movido por la salud, para buscarla, de ningún modo es movido inmediatamente por la bondad divina, acerca de la cual no piensa nada, sino por la conveniencia de la salud.

4. Ni importa si alguien dice que la salud no mueve más que en cuanto tiene la bondad participada de la bondad divina, pues esto es lo mismo que si se dijera que remotamente proviene aquella moción de la bondad por esencia, en cuanto de ella se ha derivado alguna bondad para la salud, pero no que la

et primam, ita inter finem proximum et ultimum; nam, sicut proxime efficiens causa habet entitatem et vim efficiendi participatam a prima, ac propterea dependentem ab illa, ita finis proximus habet bonitatem, per quam finaliter causat, participatam a summa bonitate finis ultimi; ergo aeque pendet ab illo quoad causalitatem in suo genere.

Argumenta pro negativa parte

3. In contrarium autem est, quia neque in propriis agentibus propter finem, ut sunt intellectualia, neque etiam in inferioribus videtur intervenire per se et immediate huiusmodi influxus ultimi finis in omni finali causalitate. Probatur prior pars, quia in agentibus per intellectum, finis non habet causalitatem, nisi cognitus sit ab eo qui propter finem operatur; sed haec agentia operantur propter finem particularem, quando nihil omnino cogitant de fine ultimo universali; ergo tunc finis particularis causat finaliter sine actuali influxu per se ac immediato ipsius finis ultimi in illo genere causae. Et confirmatur ac declaratur amplius: nam causalitas in genere finis est per motionem metaphoricam; ergo, ut Deus concurrat immediate per modum ultimi finis et in genere causae finalis necesse est ut metaphorice simul moveat, seu ut metaphorica motio quae est a fine particulari, sit etiam immediate ab ipso, ut talis est; hoc autem esse non potest, nisi ipse sit cognitus, ut constat ex supra dictis de metaphorica motione; ergo. Et sane ipsa experientia hoc satis suadere videtur; nam quando homo movetur a sanitate, ut illam inquirat, nullo modo movetur immediate a bonitate divina, de qua nil cogitat, sed de convenientia sanitatis.

4. Nec refert si quis dicat sanitatem non movere, nisi quatenus habet bonitatem participatam a divina bonitate; nam hoc perinde est ac si dicatur remote provenire illam motionem a bonitate per essentiam, quatenus ab illa derivata est aliqua bonitas in

misma bondad por esencia concurra inmediata y esencialmente también. Así como tampoco el calor calienta más que por la virtud activa participada de la virtud eficiente por esencia, que está en Dios; a pesar de todo, por razón de esta participación o emanación de aquel efecto desde esa virtud participada no proviene de Dios inmediatamente, sino remotamente, y por ello es necesario que influya Dios inmediatamente por la misma virtud increada, en cuanto tiene el influjo propio de la primera causa eficiente; ahora bien, este modo de influjo no lo tiene en el género de fin, como parece probar la razón aducida.

5. Y con esto se prueba *a fortiori* la segunda parte acerca de los agentes inferiores; pues los animales en el modo en que son movidos metafóricamente por el conocimiento, no puede decirse en manera alguna que sean movidos inmediatamente por la misma bondad del último fin, a la cual mucho menos pueden conocer. Y los agentes naturales inferiores sólo se dice que obran por causa del fin en cuanto tienden o son dirigidos a sus fines; pero ellos no tienden inmediatamente hacia la bondad del último fin, sino sólo hacia tal forma o término de su acción. Y lo que suele decirse, que estos agentes intentan asemejarse al último fin al comunicar su perfección, parece que se dice más bien de modo metafórico que propio; y así en nada sirve para explicar la causalidad inmediata del último fin sobre estas acciones. La aserción es clara, ya porque estos agentes por sí no pretenden la semejanza como referida a la bondad de Dios, sino que sólo buscan el fundamento de aquella semejanza, que no es otra cosa que aquel bien creado que se halla en sus acciones, ya también porque en su comunicación, hablando en general, no pretenden comunicarse por causa de la sola comunicación (por decirlo así), sino por causa de alguna ventaja o perfección suya, a saber, para conservar su especie o para perfeccionarse; por consiguiente, es señal de que en su comunicación no pretenden propia y formalmente la semejanza con la comunicación de Dios.

Varias opiniones

6. En este punto encuentro que los teólogos dicen con frecuencia que Dios es el fin último de todas las criaturas de tal manera que todas en sus actos pre-

sanitatem, non tamen quod ipsamet bonitas per essentiam immediate ac per se etiam concurrat. Sicut etiam calor non calefacit, nisi per virtutem agendi participatam a virtute effectiva per essentiam, quae est in Deo; ex vi tamen huius participationis seu emanationis illius effectus a tali virtute participata, non est immediate a Deo, sed remote, et ideo necesse est quod per ipsam virtutem increatam Deus immediate influat, ut habet proprium influxum primae causae efficientis; hunc autem modum influxus non habet in genere finis, ut probare videtur ratio facta.

5. Atque hinc a fortiori probatur altera pars de inferioribus agentibus; nam bruta, eo modo quo per cognitionem metaphorice moventur, nullo modo dici possunt immediate moveri ab ipsa bonitate ultimi finis, quam multo minus possunt cognoscere. Inferiora autem agentia naturalia solum dicuntur operari propter finem, quatenus in suos fines tendunt aut diriguntur; illa autem non tendunt immediate in bonitatem ultimi finis, sed solum in talem formam aut terminum actionis suae. Quod vero dici solet, haec agentia intendere assimilari ultimo fini in communicanda sua perfectione, metaphorice potius quam proprie dictum videtur; atque ita nihil deservit ad explicandam immediatam causalitatem ultimi finis circa has actiones. Assumptum patet, tum quia haec agentia per se non intendunt similitudinem ut relatam ad bonitatem Dei, sed solum intendunt fundamentum illius similitudinis, quod non est aliquid praeter bonum illud creatum, quod est in eorum actionibus; tum etiam quia in sua communicatione, regulariter loquendo, non intendunt se communicare propter solam communicationem (ut sic dicam), sed propter aliquod commodum vel perfectionem suam, scilicet, ut conservent suam speciem, vel ut se perficiant; signum ergo est, in sua communicatione non intendere proprie ac formaliter assimilationem ad communicationem Dei.

Variae sententiae

6. In hac re invenio frequenter a theologis dictum, Deum esse finem ultimum

tendan alcanzarlo, cada una según sus posibilidades. Así lo enseña por extenso Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 18 y 19, 20 y 21, y en I-II, q. 1, a. 6, 7 y 8; y en esta doctrina están de acuerdo todos los restantes. Con todo, nadie, por lo que yo he visto, declara suficientemente la dependencia propia de los fines próximos respecto del último en la causalidad dentro de su propio género, ni el modo de influjo que tiene el último fin juntamente con los próximos o particulares. Más todavía, finalmente explican aquella razón de fin último de tal manera que sólo parecen atribuirle a él el concurso remoto para las mociones de los fines próximos. Pues del agente que obra de propósito, por ejemplo el hombre, dicen que sólo opera por causa del fin último en todas sus acciones, porque opera por causa de algún bien que no tiene fuerza para mover finalmente sino en cuanto es una participación del sumo bien; y acerca de los agentes inferiores dicen que sólo pretenden el fin último, en cuanto buscan alguna representación o participación de su bondad, en todas las cuales cosas no se declara más que la causalidad remota del último fin, como parece que se probó en las objeciones. Pero Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 12, aunque piensa que Dios, esencial e inmmediatamente, concurre con todas las causas a las causalidades de éstas, y con cada una por medio del propio concurso perteneciente a su género, esta opinión suya sólo pretende probarla allí especialmente acerca de la causa material y formal, pues de la final supone que es una verdad tan cierta y admitida como de la eficiente, sobre la cual ya había tratado. Y omitidas las causas material y formal, acerca de las cuales se habló ya antes y no se refieren al tema presente, sobre la final enseña expresamente allí, sec. 5, que concurre inmediatamente con los fines próximos a las causalidades de éstos, según aquella razón general, que son causas esencialmente subordinadas en el mismo género; pero el modo de aquel concurso inmediato no lo explica, sino que lo afirma solamente.

Resolución de la cuestión

7. Pero a mí esta cuestión me parece que se ha de exponer de tal modo que expliquemos las causalidades de los fines en proporción con sus agentes;

creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque iuxta captum suum. Ita docet late D. Thomas, III cont. Gent., c. 18 et 19, 20 et 21, et I-II, q. 1, a. 6, 7 et 8; et in ea doctrina reliqui omnes consentiunt. Nullus tamen, quod ego viderim, satis declarat propriam dependentiam finium proximorum ab ultimo in causando intra proprium genus, neque modum influxus quem ultimus finis habet simul cum proximis seu particularibus. Quin potius, ita tandem declarant illam rationem ultimi finis ut solum remotum concursum ad motiones proximorum finium ei tribuere videantur. Nam de agente a proposito, homine, verbi gratia, dicunt solum operari propter finem ultimum in omnibus actionibus suis, quia operatur propter bonum aliquod, quod non habet vim movendi finaliter, nisi quatenus est quaedam participatio summi boni; de inferioribus vero agentibus dicunt solum intendere ultimum finem, in quantum intendunt aliquam repraesentationem seu participationem bonitatis eius; per quae omnia non declaratur nisi remota causalitas ultimi finis, ut inter obiiciendum probatum videtur. Fonseca vero, lib. V Metaph., c. 2, q. 12, cum sentiat Deum per se et immediate concurrere cum omnibus causis ad earum causalitates, et cum unaquaque per proprium concursum ad suum genus pertinentem, hanc suam sententiam specialiter solum ibi conatur probare de materiali et formali; nam de finali supponit tam esse certum et receptum dogma, sicut de efficienti, de qua iam ipse disputaverat. Omissis autem causa materiali et formali, de quibus supra dictum est et ad rem praesentem non spectat, de finali expresse ibi docet, sect. 5, concurrere immediate cum finibus proximis ad causalitates eorum, ex illa generali ratione, quod sunt causae essentialiter subordinatae in eodem genere; modum autem illius immediati concursus non declarat sed affirmat solum.

Quaestionis resolutio

7. Mihi autem haec res ita explicanda videtur, ut finium causalitates per proportionem ad agentia declaremus; nam, ut sae-

pues, como se ha dicho con frecuencia, la causalidad del fin se entiende muy bien con relación al agente en cuanto es agente, o a la acción del agente. Por consiguiente, hay que considerar lo que arriba expusimos, que todas las acciones de los agentes segundos son también acciones de Dios; pues por aquella razón principalmente se dice que Dios concurre a todas ellas esencial e inmediatamente, como primera causa eficiente. De lo cual se infiere que aquellas acciones existen por causa de un fin, y que por ello son causadas por algún fin, no sólo en cuanto provienen de agentes próximos, sino también y mucho más en cuanto provienen del primer agente. Porque el agente primero, como en toda acción suya opera por el entendimiento y la voluntad, así en toda acción suya opera por causa de un fin de modo mucho más excelente que cualquier otro agente; y así toda acción en cuanto sale fuera de Dios e inmediatamente emana de Dios, ha sido causada por algún fin, también pretendido por el mismo Dios.

8. *Dios como fin último concurre finalmente a todas las acciones que hacen las criaturas por causa de un fin.*— Digo ya en primer lugar: Dios como fin último influye esencial e inmediatamente en toda acción de la criatura, en cuanto procede del mismo Dios, y al menos de este modo concurre esencial e inmediatamente causando de modo final y en unión con todo fin próximo. Se prueba la primera parte, porque toda acción del agente creado procede inmediatamente de Dios, que opera por causa de un fin; por consiguiente, procede de Dios como de último fin; por tanto, Dios, como último fin, causa en su género inmediatamente aquella acción. El antecedente está probado; y la primera consecuencia se prueba porque Dios no obra por causa de un fin más que obrando por causa de sí como por último fin, ya que, como antes se probó, no puede esencial e inmediatamente ser movido o inclinado a obrar por una bondad extrínseca, sino por la propia.

9. Se dirá: ¿acaso no puede Dios ser movido por alguna bondad creada para comunicar o producir otra? Pues así, por causa de la bondad del mérito se mueve a dar el premio, y porque prometió se mueve a cumplir lo prometido, y de este modo ejerce Dios un acto de fidelidad, o de justicia, o de misericordia, etc., por causa de la honestidad de cada uno; por consiguiente, tam-

pe dictum est, causalitas finis optime intelligitur per respectum ad agens ut agens est, seu ad actionem agentis. Est ergo considerandum, quod supra tradidimus, omnes actiones secundorum agentium esse etiam actiones Dei; nam ea potissimum ratione dicitur Deus ad omnes illas concurrere per se et immediate ut prima causa efficiens. Ex quo infertur illas actiones esse propter finem, atque adeo esse causatas ab aliquo fine, non solum ut sunt ab agentibus proximis, sed etiam, ac multo magis, ut sunt a primo agente. Quia primum agens, sicut in omni actione sua operatur per intellectum et voluntatem, ita in omni sua actione operatur propter finem longe excellentiori modo quam quodlibet aliud agens; atque ita omnis actio, quatenus extra Deum est transiens et a Deo immediate manat, causata est ab aliquo fine, ab ipso etiam Deo intento.

8. *Deus ut finis ultimus concurrit finaliter ad omnes creaturarum actiones propter finem.*— Dico iam primo: Deus ut ultimus finis immediate et per se influit in omnem actionem creaturae quatenus ab ipso Deo est, atque hoc saltem modo immediate ac per se concurrit causando finaliter cum omni fine proximo. Probatur prima pars, nam omnis actio agentis creati est immediate a Deo propter finem operante; ergo est a Deo ut ab ultimo fine; ergo Deus ut ultimus finis causat in suo genere immediate illam actionem. Antecedens probatum est: prima vero consequentia probatur, quia Deus non agit propter finem, nisi agendo propter se ut propter ultimum finem, quia, ut supra probatum est, non potest per se primo moveri seu inclinari ad agendum ab aliqua extrinseca bonitate, sed a propria.

9. Dices, nonne potest Deus moveri ab aliqua bonitate creata, ut aliam conferat vel efficiat? Sic enim propter bonitatem meriti movetur ad dandum praemium, et quia promisit, movetur ad implendum promissum, atque hoc modo exercet Deus actum fidelitatis, vel iustitiae, aut misericordiae, etc., propter uniuscuiusque honestatem; ergo

bién opera Dios por causa de algún fin próximo creado; por tanto, no es cierta y formal la referida ilación.

10. Algunos no se atreven a conceder aquel antecedente porque parece que está fuera de la perfección divina querer algo por causa de un fin creado. Con todo, como obrar Dios por causa de un fin no es obrar por causa de su fin, sino por causa del fin al que ordena la cosa que hizo, no hay inconveniente en que próximamente haga algo por causa de algún fin creado, porque esto no es otra cosa que ordenar una criatura a otra como a fin próximo, lo cual es algo ordenadísimo y no envuelve imperfección alguna. Y de este modo ordenó Dios todas las cosas a la hermosura del universo, y creó las hierbas y los animales por causa del hombre, etc. Y por el mismo motivo, porque las criaturas no son buenas formalmente por la bondad divina, sino por la propia, como antes se dijo, quiere Dios de tal modo a las criaturas por causa de su misma bondad que a pesar de todo quiere para cada una la bondad o perfección propia de ella, y de este modo quiere Dios la gracia para el hombre, en cuanto es una perfección del mismo hombre; por lo cual próximamente la quiere por causa del provecho o utilidad del mismo hombre. Y de este modo, aunque en la comparación con su bondad quiera Dios a todas las criaturas como medios para la manifestación y comunicación de sí, con todo, comparando una criatura con otra, quiere a una como fin próximo de la otra.

11. A pesar de todo, es menester que en toda acción y operación por causa de un fin opere Dios por causa de sí como por causa del fin último; ya porque siempre opera por causa del fin de un modo perfectísimo, y por ello con un acto simplicísimo y eminentísimo reduce todas las cosas a una causa suprema, y las refiere a sí mismo como a último fin; ya también porque la divina bondad de tal modo es para el mismo Dios la razón universal de querer toda otra bondad o fin creado, que sin relación o referencia a ella nada hay amable para Dios fuera del mismo Dios. Pues si a través de las bondades creadas no fuese la bondad divina comunicada, representada o mostrada, no habría razón por la que fuesen amadas por el mismo Dios. Con todo, porque aquello por lo que la criatura representa la divina bondad y participa

etiam operatur Deus propter aliquem finem proximum creatum; ergo non est certa et formalis praedicta illatio.

10. Aliqui non audent concedere antecedens illud, quia videtur esse praeter divinam perfectionem aliquid velle propter finem creatum. Tamen, cum Deum agere propter finem non sit agere propter finem suum, sed propter finem ad quem ordinat eam rem quam efficit, non est inconveniens ut proxime aliquid efficiat propter aliquem finem creatum, quia hoc nihil aliud est quam unam creaturam ordinare in aliam ut in finem proximum, quod est ordinatissimum et absque ulla imperfectione. Atque hoc modo res singulas Deus ordinavit ad pulchritudinem universi, et herbas et animalia condidit propter hominem, etc. Et eadem ratione, quia creaturae non sunt bonae formaliter bonitate divina, sed propria, ut supra dictum est, ita vult Deus creaturas propter suammet bonitatem, ut tamen unicuique velit bonitatem vel perfectionem illi propriam, et hoc modo vult Deus homini gratiam, ut est perfectio ipsius hominis; unde proxime vult illam propter commodum vel utilitatem ipsius hominis. Atque hoc modo, licet comparatione suae bonitatis velit Deus omnes creaturas ut media ad sui manifestationem et communicationem, tamen comparando unam creaturam ad aliam, vult unam ut finem proximum alterius.

11. Nihilominus tamen necesse est ut in omni actione et operatione propter finem Deus propter se, ut propter ultimum finem, operetur. Tum quia semper operatur propter finem perfectissimo modo, et ideo simplicissimo et eminentissimo actu omnia reducit usque ad supremam causam refertque in seipsum tamquam in ultimum finem; tum etiam quia divina bonitas ita est ipsi Deo universalis ratio volendi omnem aliam bonitatem vel finem creatum, ut sine relatione vel habitudine ad illam nihil sit amabile Deo extra ipsum Deum. Nam si per bonitates creatas non communicaretur, repraesentaretur vel ostenderetur divina bonitas, non esset cur ab ipso Deo amarentur. Tamen, quia id quo creatura repraesentat et participat divinam bonitatem, est

de ella es algo amable en sí y por sí respecto del apetito creado, no repugna por ello que al mismo tiempo quiera Dios a una criatura como fin de otra, y como algo ordenado a El en calidad de fin último. Por consiguiente, esta relación no es separable de la volición de Dios, en cuanto se termina en la criatura, y por ello se infiere muy bien que si Dios opera algo por causa de un fin, también opera aquello por causa de sí como por fin último, pretendido de modo actual y perfectísimo.

12. Y, por tanto, es fácil de probar la segunda consecuencia, a saber, que el fin último inmediata y esencialmente influye con cualquier fin próximo en toda acción de la criatura, ya que el fin influye inmediatamente a su modo en la acción que en virtud de la formal y directa intención del agente es realizada por causa de aquel fin; pues la causalidad final, principalmente ejercida sobre las acciones transeúntes, sólo consiste en esta dependencia que la acción tiene del agente que ordena de este modo aquélla al fin; pero se mostró que toda acción de la criatura, al menos en cuanto procede del primer agente, se hace necesariamente con esta actual relación u ordenación al último fin; por consiguiente, toda acción de esta clase es causada inmediata y esencialmente por el último fin en su género.

13. *Si Dios en los fines deshonestos concurre para causar finalmente las acciones malas.*— Se dirá que esto no puede ser verdadero en general, pues aunque en acciones meramente naturales y en las acciones libres honestas parezca posible y no tenga inconveniente, con todo en las acciones libres y pecaminosas parece esto indecoroso e imposible; lo primero es claro, porque es indecoroso que Dios quiera estas acciones; por consiguiente, mucho más que las quiera por causa de sí mismo. Lo segundo es claro, porque aquellas acciones son intrínsecamente repugnantes a la suma bondad de Dios; por tanto, ¿de qué manera pueden referirse al sumo bien como a fin último? Se responde, en primer lugar, que todo el argumento puede y debe concederse acerca de las acciones pecaminosas en cuanto son pecaminosas, pues en rigor solamente de ellas en cuanto tales vale la objeción, pues como tales repugnan a la divina bondad y de ellas como tales concedemos que no proceden de Dios como de último fin,

aliquid secundum se et propter se amabile respectu appetitus creati, ideo non repugnat quod simul velit Deus unam creaturam ut finem alterius et ut aliquid ordinatum ad se ut ad finem ultimum. Hic ergo respectus non est separabilis a volitione Dei, ut ad creaturam terminatur, et ideo optime infertur si Deus aliquid propter finem operatur, etiam operari illud propter se, ut propter ultimum finem actualiter et perfectissime intentum.

12. Iam vero facilis est ad probandum altera consecutio, nimirum, finem ultimum immediate ac per se influere cum quocumque fine proximo ad omnem actionem creaturae, quia finis immediate influit suo modo in eam actionem quae ex formali et directa intentione agentis propter illum fit; nam causalitas finalis, praesertim circa actiones transeuntes, solum consistit in hac dependentia quam actio habet ab agente sic ordinante illam in finem; sed ostensum est omnem actionem creaturae, saltem quatenus est a primo agente, fieri necessario cum hac actuali relatione seu ordinatione in ultimum finem; ergo omnis huiusmodi actio causatur immediate ac per se ab ultimo fine in suo genere.

13. *An Deus cum finibus inhonestis concurrat ad finaliter causandas actiones pravas.*— Dices non posse hoc in universum verum esse; nam, licet in actionibus mere naturalibus et in liberis honestis videatur possibile et sine inconvenienti, tamen in actionibus liberis et peccaminosis videtur hoc et indecens et impossibile; primum patet quia indecens est Deum has actiones velle; ergo multo magis velle illas propter seipsum. Secundum patet, quia illae actiones sunt intrinsece repugnantes summae Dei bonitati; quomodo ergo possunt in summum bonum ut in finem ultimum referri? Respondetur imprimis, totum argumentum concedi posse et debere de actionibus peccaminosis, ut peccaminosae sunt; nam in rigore de eis tantum ut sic procedit obiectio; nam ut sic repugnant divinae bonitati, et de illis ut sic fatemur non esse a Deo ut ab ultimo fine, neque id est incommo-

ni ello es un inconveniente, ya que tampoco como tales proceden de Dios como de primer agente, porque como tales no son acciones, sino defectos de acción. Por lo cual se añade, además, que estas acciones, por muy pecaminosas que sean respecto de la causa segunda, en cuanto son acciones, son también acciones del mismo Dios y como tales proceden también esencial e inmediatamente del fin último y por causa del fin último; pues como tales no incluyen ningún defecto o malicia por razón de la cual repugnen a la suma bondad del fin último. Y aunque Dios eficaz y absolutamente no las quiera por causa de la relación que, absolutamente tomadas, tienen con la causa segunda con la cual y de la cual tienen la malicia concomitante, con todo quiere concurrir con ellas y así las quiere en cuanto son acciones suyas, y de este modo las ordena a sí como a fin último, porque en ellas, consideradas bajo este aspecto, brilla, sobre todo, la bondad de Dios que se extiende a todas las cosas en cuanto tienen algo bueno, y es poderoso para influir de tal forma en la bondad que, aunque con ella esté unida la malicia, no la alcance ni a El haya de ser imputada de manera alguna. En lo cual manifiesta también su omnipotencia y sabiduría, más aún, hasta en cierto modo su justicia, sea porque usa de su derecho ofreciendo su concurso incluso a aquellos que han de abusar de él, sea porque a cada principio le da el concurso que naturalmente se le debe y a cada uno le deja obrar según su manera. Así, por consiguiente, no hay ninguna acción de la criatura causada por el fin próximo que no haya sido causada al mismo tiempo esencial e inmediatamente por el fin último, al menos respecto del primer agente. Léase a Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 17, principalmente en la razón 6, pues allí virtualmente contiene toda la doctrina de esta aserción.

14. *Las criaturas en sus acciones no siempre pretenden el último fin formalmente.*— Digo en segundo lugar: la acción de la criatura, en cuanto procede de la misma criatura por causa de un fin, no siempre es causada inmediata y esencialmente por el último fin formalmente y según su propia bondad, sino a lo sumo virtual o implícitamente; y en este sentido puede decirse con la debida proporción que el fin último no concurre siempre a estas acciones en cuanto tales inmediatamente con inmediación de supuesto, sino sólo de virtud. Esta

dum, quia etiam ut sic non sunt a Deo ut a primo agente, quia ut sic non sunt actiones, sed defectus actionis. Unde ulterius additur has actiones quantumvis peccaminosas respectu causae secundae, ut actiones sunt, esse etiam actiones ipsius Dei, et ut sic esse per se et immediate ex fine ultimo, et propter finem ultimum; nam ut sic nullum defectum vel malitiam includunt ratione cuius repugnet summae bonitati finis ultimi. Et quamvis Deus efficaciter et absolute non velit illas propter respectum quem absolute sumptae habent ad causam secundam cum quo et ex quo habent concomitantem malitiam, tamen vult ad illas concurrere et ita vult illas quatenus actiones suae sunt, et hoc modo ordinat illas in se ut in finem ultimum, quia in illis sub hac ratione spectatis relucet maxime bonitas Dei, quae ad omnia se diffundit quatenus aliquid boni habent et potens est ita influere in bonitatem, ut, quamvis illi sit coniuncta malitia, illam non attingat, neque ipsi ulla ratione imputanda sit. In quo etiam manifestat omnipotentiam et sapientiam suam, immo et quodammodo iustitiam, vel quia iure suo utitur offerendo concursum suum etiam illis qui illo abusuri sunt, vel quia unicuique principio dat concursum ei naturaliter debitum, et unumquodque secundum suum modum agere sinit. Sic igitur nulla est actio creaturae causata a fine proximo quae non sit simul causata per se et immediate a fine ultimo, saltem respectu primi agentis. Legatur D. Thomas, III cont. Gent., c. 17, praesertim ratione 6, nam ibi virtute continet totam doctrinam huius assertionis.

14. *Non semper creaturae in suis actionibus intendunt ultimum finem formaliter.*— Dico secundo: actio creaturae, ut est ab ipsa creatura propter finem, non semper causatur immediate ac per se a fine ultimo formaliter et secundum suam propriam bonitatem, sed ad summum virtualiter seu implicite; atque in hoc sensu potest cum debita proportione dici finem ultimum ad has actiones ut sic non concurrere semper immediate immediatione suppositi, sed tantum virtutis. Hanc conclusionem satis, ut opinor,

conclusión, según pienso, la prueban suficientemente las razones antes aducidas en el último lugar, junto también con aquellas que adujimos al referir la doctrina común de Santo Tomás y de otros. Y ciertamente acerca de los agentes naturales o irracionales no puede haber ninguna razón de duda, porque éstos no obran por causa de un fin al cual ellos mismos dirijan sus acciones; por consiguiente, mucho menos pueden operar por causa del último fin. Además, por aquella razón por la que se dice que metafóricamente pretenden un fin, en cuanto que por la natural inclinación o apetito tienden a algo cierto y determinado, en realidad no tienden propia y formalmente a Dios, sino a algo creado que es para ellos mismos provechoso o acomodado, y así sólo virtualmente y cuasi interpretativamente tienden a Dios. Finalmente, si se consideran en cuanto por denominación extrínseca se dice que son dirigidos al fin por su autor y cooperador Dios, en este sentido ciertamente puede afirmarse que tienden al mismo fin último pretendido formalmente; con todo, aquella dirección y ordenación al fin ya procede del mismo primer agente, por sólo el cual es pretendido aquel fin.

15. Pero tratándose de los agentes que obran de propósito no es preciso que sus acciones no procedan nunca esencial e inmediatamente del fin último, incluso en cuanto son por causa del fin, en virtud de la dirección e intención de tales agentes. Pues con frecuencia pueden ser así, a saber, cuando estos agentes consideran en sí el mismo fin último y a él refieren todas sus acciones e intenciones privadas, lo cual pueden hacer porque mediante el entendimiento y la voluntad pueden alcanzar objetivamente el fin último en sí mismo, cosa que no pueden hacer los agentes inferiores. Pero dijimos que no siempre las acciones de estos agentes, en cuanto proceden de los mismos por causa del fin, son causadas finalmente de modo esencial e inmediato por el fin último con inmediación de supuesto, es decir, por sí mismo y por su bondad, la cual influye finalmente en tal acción, y en este sentido se prueba suficientemente la aserción aquella por la razón establecida antes, ya que el fin último considerado en sí mismo no siempre mueve a estos agentes cuando operan por algún fin particular. Pero virtualmente puede decirse que el fin último mueve siempre a tales agentes, porque siempre son movidos por algún bien, o bajo la razón de algún

probant rationes supra positae posteriori loco, cum iis etiam quae adduximus referendo communem doctrinam D. Thomae et aliorum. Et quidem de agentibus naturalibus vel irrationalibus nulla potest esse dubitandi ratio, quia haec non operantur propter finem in quem ipsa dirigant actiones suas; ergo multo minus possunt operari propter finem ultimum. Deinde, qua ratione dicuntur metaphorice intendere finem, quatenus per naturalem inclinationem vel appetitum in aliquid certum ac determinatum tendunt, revera non tendunt proprie ac formaliter in Deum, sed in aliquid creatum sibi ipsis commodum vel proportionatum, atque ita solum virtualiter et quasi interpretative tendunt in Deum. Denique, si considerentur quatenus per extrinsecam denominationem dicuntur dirigi in finem a suo auctore et cooperatore Deo, sic quidem dici possunt tendere in ipsum finem ultimum formaliter intentum; tamen illa directio et ordinatio in finem iam est ab ipso primo agente, a quo solo finis ille intenditur.

15. De agentibus vero a proposito, non oportet ut eorum actiones nunquam sint per se ac immediate ab ultimo fine, etiam quatenus sunt propter finem ex directione et intentione talium agentium. Saepe enim ita esse possunt, nimirum, quando haec agentia ipsum finem ultimum in se considerant et in eum referunt omnes actiones et privatas intentiones suas, quod facere possunt quia per intellectum et voluntatem possunt obiective attingere finem ultimum in seipso, quod non possunt inferiora agentia. Diximus autem non semper actiones horum agentium, quatenus ab ipsis sunt propter finem, causari finaliter per se et immediate ab ultimo fine immediatione suppositi, id est, per seipsum et per bonitatem suam finaliter influentem in talem actionem, et hoc sensu satis probatur assertio illa ratione supra posita, quia finis ultimus in seipso cogitatus non semper movet haec agentia, quando propter aliquem finem particularem operantur. Virtualiter autem dici potest ultimus finis movere semper huiusmodi agentia, quia semper moventur ab aliquo bono

bien, el cual, en cuanto es una cierta participación del sumo bien, se juzga que mueve en virtud de aquél; y, por el contrario, el que tiende a aquel bien se juzga que virtualmente tiende al fin último, porque apeteciendo (por decirlo así) una parte del bien, virtualmente se juzga que ama más la compleción de todo el bien, y este sentido lo explicó Santo Tomás, *In IV*, dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 4, y en el mismo sentido habla en I, q. 60, a. 2, y en I-II, q. 1, a. 6, donde en la solución *ad 3* dice que la virtud de la primera intención respecto del fin último mueve en cualquier apetito de cualquier cosa, aun cuando no se piense actualmente acerca del fin último. Léase a Aristóteles, I de la *Etica*, c. 4 y 7, y I de la *Retórica*, c. 5; San Agustín, X de las *Confesiones*, c. 20 y 21, y lib. XI *De Trinit.*, c. 6.

Breve resolución de una cuestión incidental

16. Pero aquí se insinuaba inmediatamente la cuestión de si en estos agentes es siempre necesario que la intención del último fin propia y elícita y terminada en el mismo último fin en sí propuesto bajo la razón de bien sumo o completo o común, deba necesariamente preceder a las intenciones de los fines particulares. Pues algunos teólogos parecen opinar que es necesario que tal intención cuasi universal preceda, al menos algunas veces, o una vez en la vida, para que se puedan tener las otras intenciones de los fines particulares en virtud de aquélla. Pero esta cuestión es propia de los teólogos y suele tratarse en los lugares citados de Santo Tomás. Y a mí me parece cierta la opinión que niega que tal intención sea necesaria, porque ni de parte del entendimiento hay algo que obligue a pensar primero acerca de aquel objeto, ni de parte de la voluntad es necesaria aquella intención para que pueda querer los bienes particulares que le son propuestos como amables esencialmente, ya que en aquellos objetos hay razón suficiente para tender hacia ellos por causa de su bondad. Más aún, aunque aquella intención universal precediera, con todo, si después ni en la memoria ni en otro afecto o hábito permanece, en nada puede servir para los actos siguientes. Véase Escoto, *In I*, dist. 1, q. 4, e *In IV*, dist. 49, q. 3; y allí Paludano, Mayor, Capréolo y otros.

vel sub ratione alicuius boni, quod, in quantum est quaedam participatio summi boni, censetur in virtute illius movere; et e converso, qui tendit in illud bonum, virtute censetur tendere in ultimum finem, quia appetendo (ut sic dicam) partem boni, virtute censetur magis amare totius boni complementum, quem sensum declaravit D. Thom., In IV, dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 4, et in eodem loquitur I, q. 60, a. 2, et I-II, q. 1, a. 6, ubi, in solutione ad 3, ait quod virtus primae intentionis respectu ultimi finis movet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur. Lege Aristot., I Ethic., c. 4 et 7, et I Rhetoric., c. 5; August., X Confess., c. 20 et 21, et lib. XI de Trinit., c. 6.

Incidentis quaestionis brevis resolutio

16. Hic vero insinuabat se statim quaestio an in his agentibus necessarium semper sit ut intentio ultimi finis propria et elicita et terminata ad ipsum ultimum finem in se propositum sub ratione summi aut completi vel communis boni, debeat necessario antecedere ad intentiones particularium finium. Nonnulli enim theologi sentire videntur necessarium esse ut talis intentio quasi universalis praecedat saltem aliquando, vel semel in vita, ut aliae intentiones finium particularium in virtute illius haberi possint. Sed haec quaestio theologorum est propria, et tractari solet in citatis locis D. Thomae. Mihique videtur certa sententia quae negat talem intentionem esse necessariam, quia nec ex parte intellectus est aliquid quod necessitet ad cogitandum prius de illo obiecto, nec ex parte voluntatis est necessaria illa intentio ut velle possit bona particularia sibi proposita ut per se amabilia, cum in illis obiectis sit sufficiens ratio ad tendendum in illa propter eorum bonitatem. Immo etiam si illa universalis intentio praecedat, tamen si postea neque in memoria, neque in aliquo affectu aut habitu manet, nihil deservire potest ad subsequentes actus. Vide Scot., In I, dist. 1, q. 4, et In IV, dist. 49, q. 3; et ibi Palud., Maior., Capreol., et alios.

Se satisface a las razones de duda propuestas al principio

17. Los argumentos propuestos en primer lugar al principio confirman nuestra primera conclusión; con todo, no se oponen a la última, porque no pertenece a la razón de la causa primera influir en la acción de la causa segunda, más que en la debida proporción; ni tampoco es preciso que la causalidad de la causa primera y la de la segunda, tomadas formal y precisivamente, digan la misma relación, aunque en la realidad, tal como están en el efecto, no se distingan. Así, por consiguiente, para la subordinación del fin próximo y último basta con que aquél dependa de éste en la causación en su género, y que éste no pueda causar más que causando aquél; con todo, no es necesario que uno y otro fin causen respecto del mismo agente, sino sólo respecto del mismo efecto o acción. Más todavía, el fin próximo causa respecto del agente próximo y de la acción que está en él o procede de él; en cambio, el fin último no causa respecto del primer agente, sino respecto del efecto o de la acción, tal como emana de él mismo. Y los argumentos propuestos en contra en último lugar no se oponen en nada a la anterior conclusión, como consta suficientemente por sí; y confirman la posterior, como se ha declarado.

Satisfit rationibus dubitandi initio positis

17. Argumenta priori loco posita in principio confirmant priorem conclusionem nostram; non tamen obstant posteriori, quia non est de ratione primae causae ut influat in actionem causae secundae, nisi cum debita proportione; neque etiam oportet ut causalitas causae primae et secundae, formaliter ac praecise sumptae, dicant eamdem habitudinem, quamvis in re, prout sunt in effectu, non distinguantur. Sic igitur ad subordinationem finis proximi et ultimi satis est ut ille ab hoc pendeat in causando in suo genere, et quod hic non possit causare nisi causante illo; non tamen necesse est ut respectu eiusdem agentis uterque finis causet, sed solum respectu eiusdem effectus vel actionis. Quin potius finis proximus causat respectu proximi agentis et actionis quae in illo vel ab illo est; finis autem ultimus non causat respectu ipsius primi agentis, sed respectu effectus vel actionis prout ab ipso manat. Argumenta autem posteriori loco in contrarium posita nihil obstant priori conclusioni, ut per se satis constat; confirmant autem posteriorem, ut declaratum est.

DISPUTACION XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

RESUMEN

A esta Disputación antepone, como suele hacer Suárez, un breve preámbulo en el que justifica el tema. En este caso la duda viene de que, según muchos, Aristóteles no se ocupó de la causa ejemplar o la redujo a la formal. Sin embargo, conviene tratar de esta materia, como complemento del tratado de las causas, para averiguar su razón causativa propia o para admitir que se ha de reducir a alguna de las causas precedentes. Divide la materia en dos partes:

Parte I: Qué es el ejemplar (Sec. 1).
Parte II: Cuál es su influjo o causalidad (Sec. 2).

SECCIÓN I

Esta dilatada sección —se prolonga a lo largo de 43 números— viene a tratar de la existencia, naturaleza y sitio de la causalidad ejemplar. La existencia es un punto claro, que resuelve primeramente por autoridad (1), y luego por razón, tras de haber distinguido entre ejemplar interno y externo, y afirmar que la causalidad ejemplar se da en el interno (2). Sigue la cuestión de dónde se da el ejemplar y qué es; define con Sto. Tomás que se da en la mente o entendimiento (3); pero ¿se encuentra en la mente como concepto objetivo o como concepto formal? (4-5). Las opiniones se dividen en este punto: la opinión más común afirma que es concepto objetivo, pero esto encierra aún dos sentidos; uno, de Santo Tomás ("De Veritate"), Escoto y Ockam, que afirman que es concepto objetivo de la cosa que se ha de hacer (6); otro, de Cayetano y el Ferrariense, que mantienen que es concepto objetivo de una cosa distinta, a cuya imitación se hace la otra; qué sea esta cosa, lo explican diversamente (7). Cada una de estas opiniones tiene sus fundamentos, que expone largamente (8). Hay otra opinión que mantiene que el ejemplar está subjetivamente en la mente y es el concepto formal; así S. Buenaventura, Alejandro de Hales y Capréolo; también parece que Santo Tomás la afirmó. A ella se inclina Suárez (9), y a su confirmación dedicará el resto de la Sección. Para ello enuncia tres aserciones o tesis que prueba después largamente: 1.ª aserción, en contra de la primera opinión: El ejemplar no es la cosa objetivamente conocida (10), porque ni es la misma cosa que se va a hacer, ni otra distinta; y esto se prueba

Se satisface a las razones de duda propuestas al principio

17. Los argumentos propuestos en primer lugar al principio confirman nuestra primera conclusión; con todo, no se oponen a la última, porque no pertenece a la razón de la causa primera influir en la acción de la causa segunda, más que en la debida proporción; ni tampoco es preciso que la causalidad de la causa primera y la de la segunda, tomadas formal y precisivamente, digan la misma relación, aunque en la realidad, tal como están en el efecto, no se distingan. Así, por consiguiente, para la subordinación del fin próximo y último basta con que aquél dependa de éste en la causación en su género, y que éste no pueda causar más que causando aquél; con todo, no es necesario que uno y otro fin causen respecto del mismo agente, sino sólo respecto del mismo efecto o acción. Más todavía, el fin próximo causa respecto del agente próximo y de la acción que está en él o procede de él; en cambio, el fin último no causa respecto del primer agente, sino respecto del efecto o de la acción, tal como emana de él mismo. Y los argumentos propuestos en contra en último lugar no se oponen en nada a la anterior conclusión, como consta suficientemente por sí; y confirman la posterior, como se ha declarado.

Satisfit rationibus dubitandi initio positis

17. Argumenta priori loco posita in principio confirmant priorem conclusionem nostram; non tamen obstant posteriori, quia non est de ratione primae causae ut influat in actionem causae secundae, nisi cum debita proportione; neque etiam oportet ut causalitas causae primae et secundae, formaliter ac praecise sumptae, dicant eamdem habitudinem, quamvis in re, prout sunt in effectu, non distinguantur. Sic igitur ad subordinationem finis proximi et ultimi satis est ut ille ab hoc pendeat in causando in suo genere, et quod hic non possit causare nisi causante illo; non tamen necesse est ut respectu eiusdem agentis uterque finis causet, sed solum respectu eiusdem effectus vel actionis. Quin potius finis proximus causat respectu proximi agentis et actionis quae in illo vel ab illo est; finis autem ultimus non causat respectu ipsius primi agentis, sed respectu effectus vel actionis prout ab ipso manat. Argumenta autem posteriori loco in contrarium posita nihil obstant priori conclusioni, ut per se satis constat; confirmant autem posteriorem, ut declaratum est.

DISPUTACION XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

RESUMEN

A esta Disputación antepone, como suele hacer Suárez, un breve preámbulo en el que justifica el tema. En este caso la duda viene de que, según muchos, Aristóteles no se ocupó de la causa ejemplar o la redujo a la formal. Sin embargo, conviene tratar de esta materia, como complemento del tratado de las causas, para averiguar su razón causativa propia o para admitir que se ha de reducir a alguna de las causas precedentes. Divide la materia en dos partes:

Parte I: Qué es el ejemplar (Sec. 1).
Parte II: Cuál es su influjo o causalidad (Sec. 2).

SECCIÓN I

Esta dilatada sección —se prolonga a lo largo de 43 números— viene a tratar de la existencia, naturaleza y sitio de la causalidad ejemplar. La existencia es un punto claro, que resuelve primeramente por autoridad (1), y luego por razón, tras de haber distinguido entre ejemplar interno y externo, y afirmar que la causalidad ejemplar se da en el interno (2). Sigue la cuestión de dónde se da el ejemplar y qué es; define con Sto. Tomás que se da en la mente o entendimiento (3); pero ¿se encuentra en la mente como concepto objetivo o como concepto formal? (4-5). Las opiniones se dividen en este punto: la opinión más común afirma que es concepto objetivo, pero esto encierra aún dos sentidos; uno, de Santo Tomás ("De Veritate"), Escoto y Ockam, que afirman que es concepto objetivo de la cosa que se ha de hacer (6); otro, de Cayetano y el Ferrariense, que mantienen que es concepto objetivo de una cosa distinta, a cuya imitación se hace la otra; qué sea esta cosa, lo explican diversamente (7). Cada una de estas opiniones tiene sus fundamentos, que expone largamente (8). Hay otra opinión que mantiene que el ejemplar está subjetivamente en la mente y es el concepto formal; así S. Buenaventura, Alejandro de Hales y Capréolo; también parece que Santo Tomás la afirmó. A ella se inclina Suárez (9), y a su confirmación dedicará el resto de la Sección. Para ello enuncia tres aserciones o tesis que prueba después largamente: 1.ª aserción, en contra de la primera opinión: El ejemplar no es la cosa objetivamente conocida (10), porque ni es la misma cosa que se va a hacer, ni otra distinta; y esto se prueba

tanto en los ejemplares divinos (11-16), como en los creados (17-25). Segunda aserción: El ejemplar está formalmente en el entendimiento como concepto formal suyo (26-30). Tercera aserción: No pertenece a la razón de ejemplar como tal, es decir, en cuanto a su ser, ser conocido actual y directamente como objeto (31-37), en donde añadirá a continuación qué clase de conocimiento ejemplar se requiere para que el artífice pueda usar de él (38-39), terminando con la respuesta a los argumentos de la primera opinión (40-43).

SECCIÓN II

El tema general de esta Sección es si el ejemplar es una razón propia de causa o se reduce a alguna otra. Afirma primeramente, contra Séneca, que el ejemplar es causa (1), y que no es ni causa material ni final (2), punto que resuelve brevemente ya por el consentimiento de todos los autores, ya por la razón, aplicando los argumentos a cada caso en que se da esta causalidad (3-6). Más detenidamente trata la opinión que reduce la causalidad ejemplar a la formal, en la que hace notar que tendría que ser una causa formal extrínseca y que por tanto constituiría un nuevo género de causa (7). Sin embargo, Suárez se inclina por la opinión que reduce la causa ejemplar a la eficiente (8); en primer lugar, porque el respeto a Aristóteles le cohíbe para añadir una causa más a las cuatro tradicionales; además, es falso que el ejemplar sea algo objetiva y directamente conocido, como supone dicha opinión (9), aparte de que en los casos en que se da un ejemplar extrínseco distinto no hay razón alguna por la que se pueda atribuir razón de causalidad, y esto tanto en el conocimiento creado (10) como en el divino (11). Por fin, viene a probar directamente que pertenece a la causalidad eficiente, porque el arte es el principio de la producción, pero el arte no causa sino mediante la idea (12); además, porque en la acción del artífice concurren tres cosas: la voluntad, la potencia ejecutiva y el arte, con el ejemplar, y las tres pertenecen a la causalidad eficiente (13); lo dicho, sin embargo, no tiene aplicación a la causa final, con lo que se ve que es diferente de la ejemplar (14). Termina la disputación con algunos corolarios: que Aristóteles nombra al ejemplar juntamente con la forma (15); que se entiende en este sentido la triple causalidad «a qua», «ex qua» y «ad quam» (16); que el ejemplar no se distingue de la causa eficiente, sino bajo la causa eficiente (17), y finalmente que la causalidad ejemplar está en solos los agentes intelectuales (19).

DISPUTACION XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

Aunque Aristóteles, según la opinión de muchos, no haya dicho nada en absoluto de la causa ejemplar, y a otros les parezca que a lo sumo la ha nombrado juntamente con la formal, con todo a nosotros, para complemento de esta materia, nos ha parecido necesaria una disputación particular acerca de ella, ya porque se refiere a un tema agradable y útil, ya porque es probable que o bien tenga un modo propio y peculiar de causación, o bien sea necesario explicar su reducción a algún género de causa. Diremos, por consiguiente, en primer lugar, qué es el ejemplar; después explicaremos su influjo o causalidad. En cuanto al nombre se refiere, supongo que *ejemplar* significa en este lugar lo mismo que entre los teólogos *idea*, nombre que aunque sea griego, sin embargo lo usan también los latinos, y de que su primer autor fue Platón son testigos Cicerón, lib. I *Tuscul. quaest.;* Séneca, epist. 66; y Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum,* en la 46, donde dice que en latín puede llamarse a las ideas formas o especies; más aún, incluso las llama formas principales u originales; pues trata principalmente de las ideas divinas, a las cuales, por antonomasia, se ha aplicado el nombre de idea, como puede tomarse del mismo, lib. XII *De Civit.*, c. 25. Pero nosotros tomamos esta palabra con más generalidad y usaremos indiferentemente las palabras de «ejemplar» e «idea».

DISPUTATIO XXV

DE CAUSA EXEMPLARI

Quamvis Aristoteles, multorum sententia, nihil omnino de causa exemplari dixerit, aliis autem ad summum eam nominasse videatur simul cum formali, nobis tamen ad huius materiae complementum necessaria visa est peculiaris de illa disputatio, tum quod iucundam et utilem materiam contineat, tum etiam quod vel probabile sit proprium et peculiarem modum causandi habere, vel necesse sit reductionem eius ad aliquod genus causae declarare. Dicemus ergo prius quid sit exemplar, deinde eius influxum seu causalitatem explicabimus. Quod vero ad nomen attinet, suppono *exemplar* idem hoc loco significare quod apud theologos *idea,* quod nomen, licet graecum sit, a latinis etiam usurpatur, primumque illius auctorem Platonem fuisse testes sunt Cicero, lib. I Tuscul. quaest.; Seneca, epist. 66; et August., lib. LXXXIII Quaestionum, in 46, ubi ait ideas posse latine dici formas vel species; immo et principales seu originales formas appellat, agit enim praecipue de ideis divinis, quibus per antonomasiam ideae nomen applicatum est, ut ex eodem sumere licet, lib. XII de Civit., c. 25. Nos autem generalius hanc vocem sumimus, et indifferenter vocibus exemplaris et ideae utemur.

SECCION PRIMERA

SI EXISTE LA CAUSA EJEMPLAR, CUÁL ES SU NATURALEZA Y DÓNDE SE DA

1. Que el ejemplar sea algo en la realidad es un consentimiento común no sólo de los filósofos sino de los teólogos, como es claro por Platón, en el *Timeo;* y Sócrates, que (como atestigua Eusebio, lib. XI *De Praepar.,* c. 11) disputó acerca de las ideas antes que Platón; y por Cicerón y Séneca en los lugares citados; Dionisio, Justino y Nacianceno, en los lugares que se citarán después. Y Agustín, en el lugar citado, sobre todo en la referida q. 46, dice que los antiguos *pusieron tanta fuerza en las ideas que nadie podía ser sabio sin haberlas entendido.* Con lo cual está conforme lo que Clemente Alejandrino, lib. IV *Strom.,* hacia el fin, dice: *Con razón Platón dijo que también aquel que contempla las ideas vivirá como Dios entre los hombres.* Añade asimismo Agustín, lib. I *Retract.,* c. 3, que el mundo inteligible que puso Platón es la razón sempiterna e inconmutable con que Dios hizo el mundo sensible. *Y el que niega que exista ésta, dirá consecuentemente que Dios ha hecho irracionalmente las cosas que hizo.* Por consiguiente, juzga Agustín que es tan cierto que existen las ideas, las cuales son lo mismo que las razones inteligibles de las cosas que se han de hacer, como es cierto que Dios no sin ciencia y razón ha creado el mundo. Y esto mismo es lo que dijo Boecio, lib. III *De Consol.,* metr. 9:

Tú todas las cosas sacas del supremo ejemplar,
Llevando en la mente, tú mismo hermosísimo,
Al hermoso mundo.

Finalmente, esto mismo puede demostrarse fácilmente por los artífices humanos; pues conciben con la mente la forma de la cosa que han de hacer con su arte, la cual llaman ejemplar. Y así dijo Aristóteles, VII *Metaph.,* c. 7, que la salud del cuerpo es hecha por la salud que está en la mente.

2. *Doble acepción del ejemplar.*— Y es preciso observar que suele distinguirse un doble ejemplar: uno externo, como es la imagen o escritura ofrecida ante los ojos, que se propone para su imitación, acerca del cual puede entenderse

SECTIO PRIMA

AN SIT, QUID SIT, ET UBI SIT EXEMPLAR

1. Quod exemplar aliquid in rebus sit, communis est tum philosophorum, tum theologorum consensus, ut patet ex Platon., in Timaeo; et Socrate, qui (ut testis est Euseb., lib. XI de Praepar., c. 11) ante Platonem de ideis disputavit; et ex Cicerone ac Seneca, locis citatis; Dionys., Iustino et Nazianz., locis infra citandis. Et Augustin., cit. loc., praesertim dicta q. 46, ait antiquos *tantam vim in ideis posuisse, ut nisi eis intellectis sapiens nemo esse posset.* Cui consonat quod Clemens Alex., lib. IV Strom., sub finem, ait: *Merito Plato quoque eum qui ideas contemplatur, dixit victurum esse Deum inter homines.* Addit item August., lib. I Retract., c. 3, mundum intelligibilem quem posuit Plato esse rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus sensibilem mundum. *Quam qui esse negat, sequitur ut dicat Deum irrationabiliter fecisse quae fecit.* Tam certum ergo existimat Augustinus esse ideas, quae idem sunt quod rationes intelligibiles rerum faciendarum, ac est certum Deum non sine scientia et ratione creasse mundum. Et hoc ipsum est quod dixit Boet., lib. III de Consol., metr. 9:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus
Mundum mente gerens. [*ipse*

Hoc denique ipsum facile demonstrari potest ex humanis artificibus; concipiunt enim mente formam rei per artem efficiendae, quae exemplar appellatur. Et ita dixit Aristot., VII Metaph., c. 7, corporis sanitatem fieri a sanitate quae est in mente.

2. *Exemplaris duplex acceptio.*— Oportet autem observare duplex solere distingui exemplar: aliud externum, ut est imago, vel scriptura oculis obiecta, quae imitanda proponitur, de quo intelligi potest illud Exod.,

aquello del *Exodo,* 25: *Contempla y obra de acuerdo con el ejemplar que se te ha mostrado en el monte;* otro es el ejemplar interno que se forma en el alma o en la mente. Esta división la indicó antes Séneca al decir: *pero nada importa si tiene fuera un ejemplar al que dirigir los ojos, o dentro, el cual él mismo concibió y puso allí.* Pero yo pienso que, aunque tal vez en lo que se refiere al uso de la palabra el ejemplar externo ha sido llamado así propiamente y por su primera imposición, con todo en lo referente al oficio de causa que ahora explicamos, la razón o causalidad ejemplar se halla propia y esencialmente en el interno; y aquel externo se usa solamente de modo accidental y remoto, como explicaré más ampliamente en la sección siguiente, y por ello tenemos que tratar principalmente del ejemplar interno.

Dónde está el ejemplar

3. *Descripción del ejemplar.*— Por esto es fácil entender, hablando en general, dónde está y qué es el ejemplar. Pues está en la mente o entendimiento, ya que por ello es llamado ejemplar interno. También Platón, por la misma causa, llamó al mundo inteligible ejemplar del mundo, como Agustín notó arriba. Por ello, finalmente, Clemente Alejandrino antes dijo: *La mente es el lugar de las ideas,* y en el lib. V *Strom.,* no lejos del principio, dijo que Platón en el *Fedón* declaró por esta causa que la verdad es la idea. *Pero la idea* —dice— *es la inteligencia de Dios, o sea lo que es entendido por la mente divina.* Por consiguiente, la idea o el ejemplar está en la mente. Y suele en general ser descrito así: *El ejemplar es la forma que imita el efecto en virtud de la intención del agente que se determina a sí mismo el fin.* Así Santo Tomás, q. 3 *De Verit.,* a. 1; y casi lo mismo Séneca antes. Pero porque esta descripción es común al ejemplar externo, podemos añadir que es la forma concebida por la mente, o algo semejante. Y por forma hay que entender no la forma intrínseca que informa y constituye la cosa, sino la forma concebida y extrínseca al efecto, a cuya imitación se hace el efecto por la intención propia del agente. Esta última partícula se añade porque, si acaso sucede que una cosa es hecha a semejanza de otra, ésta

25: *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est;* aliud esse exemplar internum, quod animo seu mente formatur. Quam divisionem Seneca supra indicavit, dicens *nihil autem referre utrum foris habeat exemplar ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit.* Ego vero existimo, licet forte quoad vocis usum exemplar externum proprie et ex prima impositione ita appellatum sit, tamen quoad munus causae quam nunc explicamus, rationem seu causalitatem exemplaris in interno per se ac proprie reperiri; illud vero externum solum per accidens et remote adhiberi, ut in sequenti sectione latius declarabo, et ideo de interno exemplari praecipue dicendum a nobis est.

Ubi sit exemplar

3. *Exemplaris descriptio.*— Ex his autem facile intelligere licet, in communi loquendo, ubi sit et quid sit exemplar. Est enim in mente seu intellectu, ideo enim internum exemplar appellatur. Plato etiam ob eamdem causam exemplar mundi intelligibilem mundum appellavit, ut Augustinus supra notavit. Ideo denique Clemens Alexand., supra, *mentem* dixit *esse locum idearum,* et lib. V Strom., non longe a principio, dixit Platonem in Phaedone ob hanc causam declarasse veritatem esse ideam. *Idea autem* (ait) *est Dei intelligentia, seu quod a mente divina intelligitur.* Est itaque idea seu exemplar in mente. Solet autem in communi ita describi: *Exemplar est forma quam effectus imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem.* Ita D. Thomas, q. 3 de Verit., a. 1; et fere Seneca supra. Quia vero haec descriptio communis est externo exemplari, addere possumus esse formam mente conceptam aut aliquid simile. Per formam autem intelligenda est non intrinseca forma informans et constituens rem, sed forma concepta et extrinseca effectui, ad cuius imitationem fit effectus ex propria intentione agentis. Quae ultima particula additur, quia si casu accidat unam rem fieri similem alteri, non est exemplar, neque etiam

no es ejemplar, ni tampoco lo es el agente por la sola natural acción hace un efecto semejante a sí, como ya explicaré.

4. *Los ejemplares de todas las cosas están en la mente divina.*— De aquí además puede colegirse que los ejemplares de las cosas y formas naturales solamente están en el entendimiento divino, cosa que propugna Agustín en los lugares citados. Pues entre las causas que obran por el entendimiento sólo Dios puede ser propiamente y por sí causa de los efectos naturales, principalmente de las sustancias y formas naturales, y por ello sólo El mismo puede tener los ejemplares de tales cosas. Pues las criaturas intelectuales o racionales, aunque puedan concebir formas intelectuales verdadera y propiamente representativas de los efectos naturales, como a pesar de todo no tienen virtud eficiente de estos efectos, no pueden por ello aplicar dichas formas a la obra, o (lo que es lo mismo) ser dirigidas por ellas en la efección de las cosas que representan, y por eso aquellas formas intelectuales en el entendimiento creado no tienen razón de ejemplares. Y esto es lo que comúnmente suele decirse, que el ejemplar es la forma práctica que dirige la obra o se aplica a la obra. Casi lo mismo piensan los teólogos del nombre de idea, aunque a otros les parezca que basta con que se pueda aplicar, de lo cual trataremos en otra ocasión, pues sólo se refiere a una cuestión de nombre. Pero los agentes inferiores que carecen de entendimiento, aunque tengan virtud de hacer efectos y formas semejantes a sus formas naturales, con todo no pueden dirigir con su intención sus acciones para hacer sus efectos a imitación de tales formas, y por eso tampoco en estos agentes tiene lugar el ejemplar propiamente dicho, sino sólo metafóricamente, cosa que notó Santo Tomás en la referida q. 3 *De Verit.*, a. 1. Queda por tanto que respecto de los efectos o formas naturales el ejemplar se halla en solo el entendimiento divino. En el entendimento creado en cambio se halla según una cierta participación respecto de las cosas artificiales, bajo las cuales podemos incluir el movimiento local, en cuanto puede ser hecho por el agente voluntario según la medida de la razón.

si ex sola naturali actione agens effectum faciat similem sibi, ut iam explicabo.

4. *Rerum omnium exemplaria in divina mente.*— Hinc ulterius colligere licet exemplaria rerum ac formarum naturalium tantum esse in intellectu divino, quod Augustinus intendit in locis supra citatis. Nam inter causas per intellectum agentes solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum, praesertim substantiarum et naturalium formarum, et ideo solus ipse potest habere exemplaria huiusmodi rerum. Nam intellectuales vel rationales creaturae, quamvis possint concipere intellectuales formas vere ac proprie repraesentantes naturales effectus, quia tamen virtutem non habent effectricem horum effectuum, ideo non possunt aut illas formas applicare ad opus, aut (quod in idem redit) ab eis dirigi in effectione rerum quas repraesentant, et ideo illae formae intellectuales in intellectu creato non habent rationem exemplarium. Et hoc est quod dici solet communiter, exemplar esse formam practicam quae opus dirigat seu ad opus applicetur. Quod fere theologi censent de nomine ideae, quamvis aliis videatur sufficere ut applicari possit, de quo alias, nam tantum ad quaestionem de nomine spectat. Agentia vero inferiora intellectu carentia, quamvis vim habeant efficiendi effectus et formas similes suis naturalibus formis, non tamen possunt sua intentione dirigere actiones suas, ut suos effectus ad imitationem talium formarum efficiant, et ideo in his etiam agentibus non habet locum exemplar proprie dictum, sed tantum per metaphoram, quod notavit D. Thomas, dict. q. 3 de Verit., a. 1. Relinquitur ergo ut respectu effectuum seu formarum naturalium exemplar in solo divino intellectu reperiatur. In intellectu autem creato secundum quamdam participationem reperitur respectu rerum artificialium, sub quibus motum localem comprehendere possumus, quatenus ab agente voluntario iuxta mensuram rationis fieri potest.

Si el ejemplar está sólo objetivamente en la mente

5. Pero aquí surge una grave cuestión: cómo se entiende que el ejemplar está en el entendimiento, si subjetiva o formalmente, o sólo objetivamente. Se dice que está subjetivamente lo que se encuentra en el entendimiento y lo informa, ya sea en la realidad, por una verdadera inherencia, como en las criaturas, ya sea según nuestro modo de concebir, a pesar de que en la realidad sea por identidad, como ocurre en Dios. Y se dice que está objetivamente lo que se conoce o se ofrece actualmente a la mente. Esta distinción es suficientemente clara por lo dicho antes, disp. II, sec. 1, acerca del concepto formal y objetivo. Por lo cual, lo que en resumen se pregunta aquí es si el ejemplar es sólo concepto objetivo o más bien es concepto formal. Esta cuestión la tratan los teólogos acerca de las ideas y es común acerca de cualquier ejemplar como tal.

Opinión común

6. Es una opinión bastante común que el ejemplar es concepto objetivo. Esta puede entenderse doblemente: primero, que sea concepto objetivo de la misma cosa que se ha de hacer mediante el arte, o bien (y viene a ser lo mismo) que sea la misma cosa que se ha de hacer mediante el arte en cuanto existe objetivamente en la mente del artífice. Segundo, que sea el concepto objetivo, no de la misma cosa, sino de otra, a cuya imitación se ha de hacer otra cosa. En el primer sentido parece que siguió esta opinión Santo Tomás, q. 3 *De Verit.*, a. 2. La mantienen Escoto, *In I*, dist. 35, q. 1; allí mismo Ockam, q. 5; Gabriel, q. 5, a. 2; el Aliacense, *In I*, q. 6, a. 3; Durando, dist. 36, q. 3; Bassolis, q. 2, a. 2. Esta opinión como problema la trata allí Ricardo, a. 2, q. 2, y la juzga probable Mayor, *In I*, dist. 35, q. 1, al fin. De acuerdo con ella se dice consecuentemente que las ideas de las criaturas en Dios no son algo increado en El mismo, sino que son las criaturas mismas en su ser conocido, o sea ofrecidas al entendimiento divino según su ser de esencia o posible; pues contemplándolas así, las produce en la realidad tales cuales las tiene presentes objetivamente. Y lo mismo proporcionalmente dice del ejemplar del artífice humano.

Sitne exemplar obiective tantum in mente

5. Hinc vero suboritur gravis quaestio, quomodo intelligatur exemplar esse in intellectu, an subiective seu formaliter, an obiective tantum. Subiective dicitur esse quod inest intellectui et informat illum, sive reipsa per veram inhaerentiam, ut in creaturis, sive nostro modo intelligendi, cum tamen in re sit per identitatem [1], ut in Deo. Obiective autem dicitur esse quod cognoscitur, seu actu obiicitur menti. Quae distinctio satis constat ex dictis supra, disp. II, sec. 1, de conceptu formali et obiectivo. Unde quod in summa hic inquiritur est an exemplar sit tantum conceptus obiectivus, an potius sit conceptus formalis. Quam quaestionem theologi tractant de ideis; est autem communis de quolibet exemplari ut sic.

Communis sententia

6. Est sententia satis communis exemplar esse conceptum obiectivum. Quae dupliciter intelligi potest: primo, quod sit obiectivus conceptus eiusdem rei efficiendae per artem, seu (et in idem redit) quod sit eadem res quae per artem facienda est, ut obiective existens in mente artificis. Secundo, ut sit obiectivus conceptus non eiusdem rei, sed alterius, ad cuius imitationem alia res facienda est. Priori modo videtur eam sententiam secutus D. Thomas, q. 3 de Verit., a. 2. Eam tenet Scot., In I, dist. 35, q. 1; ibid. Ocham, q. 5; Gabriel, q. 5, a. 2; Aliac., In I, q. 6, a. 3; Durand., dist. 36, q. 3; Bassolis, q. 2, a. 2. Hancque opinionem ut problema tractat ibi Richard., a. 2, q. 2, et probabilem censet Maior, In I, dist. 35, q. 1, in fine. Iuxta quam consequenter dicitur ideas creaturarum in Deo non esse aliquid increatum in ipso, sed esse creaturas ipsas in esse cognito, seu obiectas intellectui divino secundum esse essentiae vel possibile earum; nam eas sic intuens, tales in re producit quales obiective praesentes habet. Idemque proportionaliter dicit de exemplari humani artificis.

[1] En otras ediciones se lee *entitatem*. Creemos más conforme *identitatem*. (N. de los E.E.)

7. El segundo sentido, a saber, que la idea es la cosa concebida, pero no la misma que ha de ser hecha mediante el arte, sino una distinta a cuya imitación se hace la otra, lo mantienen muchos teólogos, que explican esto de una manera en las ideas divinas y de otra en las humanas. Pues acerca de las divinas dicen que es la esencia divina, en cuanto conocida por Dios, como imitable por las criaturas. Pues como Dios no recibe el conocimiento de las cosas exteriores a sí, sino que lo contempla todo en su esencia, en ella también conoce de qué modo puede ser imitada o participada por cada criatura, y dicen que la esencia misma divina, bajo este aspecto, es el ejemplar de las criaturas. Así piensan Cayetano y muchos tomistas, I, q. 16, a. 2; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 54; y Egidio, *In I*, dist. 36, q. 5, ad 2; y allí Ricardo, a. 2, q. 2. Y acerca del ejemplar humano los autores citados no hablan de modo tan claro; y algunos más recientes dicen que siempre es la cosa conocida distinta del «ejemplado», la cual o es alguna cosa particular ofrecida a los sentidos o concebida por la mente, o es algo concebido confusamente, de lo cual se distingue también el artefacto particular que se hace individualmente a imitación de aquello que confusamente se había concebido.

Fundamentos de la opinión expuesta

8. Omito los fundamentos de esta opinión última, porque nos valdremos de ellos en cuanto prueban que el ejemplar no puede ser la misma cosa que se hace mediante el ejemplar, ni las criaturas conocidas, respecto del entendimiento divino; pero en cuanto prueban en general que la idea es un concepto objetivo, los fundamentos son los mismos que los de la anterior opinión. Por tanto puede esta opinión defenderse, primero por una cierta proporción entre el ejemplar y el fin, pues uno y otro requiere el ser conocido para poder ejercer su oficio; ya que como el fin no mueve más que conocido, así el ejemplar no dirige más que percibido por la mente. Además, como en el fin no mueve el ser formal del conocimiento, sino el bien mismo objetivamente conocido, así en el ejemplar no

7. Posteriorem modum, scilicet, ideam esse rem conceptam, non tamen eamdem quae efficienda est per artem, sed aliam ad cuius imitationem altera efficitur, tenent multi theologi, qui aliter hoc explicant in ideis divinis, aliter in humanis. Nam de divinis aiunt esse divinam essentiam, ut cognitam a Deo, tamquam imitabilem a creaturis. Cum enim Deus non accipiat cognitionem a rebus extra se, sed in sua essentia omnia intueatur, in illa etiam cognoscit quomodo ab unaquaque creatura possit imitari vel participari, et essentiam ipsam divinam sub hac ratione dicunt esse exemplar creaturarum. Ita sentiunt Caiet. et multi thomistae, I, q. 16, a. 2; et Ferrar., I cont. Gent., c. 54; et Aegid., In I, dist. 36, q. 5, ad 2; et ibi Richard., a. 2, q. 2. De humano autem exemplari citati auctores non tam expresse loquuntur; nonnulli autem recentiores aiunt semper esse rem cognitam distinctam ab exemplato, quae vel est res aliqua particularis sensibus obiecta aut mente concepta, vel est aliquid confuse conceptum, a quo etiam distinguitur particulare artificium, quod in individuo fit ad imitationem eius quod confuse conceptum erat.

Fundamenta dictae sententiae

8. Fundamenta huius posterioris sententiae omitto, quia quatenus probant exemplar non posse esse eamdem rem quae per exemplar fit, neque creaturas cognitas, respectu intellectus divini, nos illis utemur; quatenus vero probant in communi ideam esse conceptum obiectivum, eadem sunt cum fundamentis prioris sententiae. Potest ergo illa opinio suaderi, primo ex quadam proportione inter exemplar et finem; utrumque enim requirit esse cognitum, ut suum munus exercere possit; nam, sicut finis non movet nisi cognitus, ita exemplar non dirigit, nisi mente perceptum [1]. Deinde, sicut in fine non movet esse formale cognitionis, sed

[1] En la Ed. Vivès se lee «mente per conceptum», que también tiene sentido. (N. de los E.E.)

dirige la acción del agente el ser formal del conocimiento, sino la forma misma que se ofrece al conocimiento, pues ella es la que mediante el conocimiento se propone como imitable en la misma acción; por consiguiente, como el fin no está subjetivamente en el entendimiento, sino objetivamente, así también el ejemplar está objetivamente en el entendimiento y no formalmente. En segundo lugar, por el modo común de hablar acerca del ejemplar; pues se dice ejemplar lo que el artífice imita, o aquello a cuya imitación produce el efecto; se llama también forma, no aquella por la que (o mediante la que, o desde la que), sino aquella a la que contempla el artífice cuando obra; pero todo esto conviene a la cosa como propuesta a la mente; pues es a ella a la que contempla el artífice, no a su concepto formal, ya que no es necesaria esta reflexión. En tercer lugar, porque dicen todos los teólogos que existen en Dios muchas ideas, según la opinión de Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46; pero no pueden decirse muchas sino porque en su ser conocido son muchas las criaturas presentes a Dios, ya que en el concepto formal de Dios no hay ninguna distinción o pluralidad; por consiguiente, las ideas son las criaturas mismas en su ser objetivo; por tanto, en general, el ejemplar es concepto objetivo y no formal. En cuarto lugar, si los bienaventurados, viendo en Dios a las criaturas, recibiesen la virtud de producir en la realidad tales criaturas, tendrían propiamente los ejemplares o ideas de las criaturas, y no por un concepto formal o verbo que ellos formen, porque en verdad no forman tal verbo, como es la opinión de muchos; por consiguiente, las mismas criaturas que contemplan en el Verbo increado tendrían entonces razón de idea; por consiguiente, pertenece esencial y formalmente a la razón de ejemplar estar objetivamente en la mente. Otros argumentos proponen Durando y Gabriel, y los omito porque todos suponen que el ejemplar tiene razón de objeto conocido, y de esta suposición infieren que no puede existir otra cosa sino aquella misma que se hace mediante la acción, en cuanto, en su ser conocido, se supone en la mente del artífice; esta conse-

bonum ipsum obiective cognitum, ita in exemplari non dirigit actionem agentis esse formale cognitionis, sed forma ipsa cognitioni obiecta; nam illa est quae per cognitionem proponitur imitanda in ipsa actione; ergo, sicut finis non est subiective in intellectu, sed obiective, ita et exemplar est obiective in intellectu et non formaliter. Secundo, ex communi modo loquendi de exemplari; nam exemplar dicitur quod imitatur artifex, vel ad cuius imitationem producit effectum; dicitur etiam forma, non a qua, [vel per quam seu ex qua] [1], sed ad quam intuendo artifex operatur; sed haec conveniunt rei ut menti obiectae; ad illam enim artifex intuetur, non ad suum formalem conceptum, nec enim necessaria est haec reflexio. Tertio, quia theologi omnes dicunt esse in Deo plures ideas ex sententia Augustini, lib. LXXXIII Quaest., q. 46; sed non possunt dici plures nisi quia in esse cognito sunt plures creaturae praesentes Deo, nam in conceptu formali Dei nulla est distinctio aut pluralitas; ergo ideae sunt creaturae [2] ipsae in esse obiectivo; ergo in universum exemplar est conceptus obiectivus et non formalis. Quarto, si beati videntes in Deo creaturas acciperent virtutem efficiendi in re ipsa tales creaturas, haberent proprie exemplaria seu ideas creaturarum et non per conceptum formalem seu verbum quod ipsi forment, quia revera non formant tale verbum, ut multorum est opinio; ergo ipsae creaturae, quas in Verbo increato inspiciunt, haberent tunc rationem ideae; ergo pertinet per se ac formaliter ad rationem exemplaris, quod sit obiective in mente. Alia argumenta proponunt Durandus et Gabriel, quae omitto, quia omnia supponunt exemplar habere rationem obiecti cogniti, et ex hac suppositione inferunt non posse esse rem aliam, nisi ipsammet quae per actionem fit, quatenus in esse cognito supponitur in mente artificis; quam consecutionem ego facile con-

[1] Lo incluído entre corchetes figura en algunas ediciones. (N. de los EE.)

[2] Toda la frase introducida después de «plures creaturae» está omitida en varias ediciones con detrimento del texto. (N. de los E E.)

cuencia la concedería yo fácilmente, como diré en lo que sigue; pero ahora, acerca de lo que suponen, preguntamos si es verdad, a saber, si el ejemplar tiene razón de objeto conocido.

Segunda opinión: el ejemplar está subjetivamente en la mente

9. La segunda opinión es que la idea está en el entendimiento subjetiva y formalmente, y que precisamente es el concepto formal que el artífice forma de la cosa que determina hacer. Esta opinión la mantiene Alejandro de Hales, I p., q. 23, miemb. 4, a. 1, donde abiertamente dice que la idea es la sabiduría y el ejemplar de Dios y que de acuerdo con el ejemplar se dice sabio Dios. Aunque allí establece no sé qué diferencia entre el ejemplar y la idea, que yo no apruebo. La misma opinión mantiene San Buenaventura, *In I*, dist. 35, q. 1, a. 1, donde por este motivo dice que Dios conoce mediante las ideas y que tiene en sí las razones y semejanzas de las cosas que conoce. Lo mismo piensa Capréolo, *In I*, dist. 36, q. 1, a. 1, al punto 1 de Durando, contra la conclusión 3, en cuanto dice que para la idea basta que sea tal en la representación cual es la cosa de la que es idea; y más abajo, porque si la criatura no estuviese contenida en la divina esencia más que objetivamente y de ningún modo formal o virtualmente, esto no bastaría para que tuviera razón de idea. Y la misma parece que es la opinión de Santo Tomás, I, q. 15, pues en el a. 1 dice que la idea es la forma, es decir, la semejanza de la cosa que se ha de hacer, la cual tiene en sí el artífice según su ser inteligible. Y en la solución *ad 2*, dice que Dios por su esencia tiene las ideas porque por su esencia conoce las cosas operables por El; y no conoce Dios las criaturas por medio de ellas mismas en su ser conocido, sino por medio del concepto formal de ellas. Y en la solución *ad 3* dice que en tanto la divina esencia es idea en cuanto ella misma es la semejanza de todas las cosas; lo cual no puede entenderse de la semejanza natural, sino de la semejanza o representación intencional, y ésta se tiene por el concepto formal. Y acerca de la misma se ha de entender en el a. 2, cuando dice que en la divina esencia está la idea en cuanto es participable por las criaturas según algún modo

cedam, ut in sequentibus dicam; nunc vero de eo quod supponunt inquirimus an verum sit, scilicet, exemplar habere rationem obiecti cogniti.

Secunda sententia, exemplar esse subiective in mente

9. Secunda sententia est ideam esse in intellectu subiective ac formaliter, atque adeo esse formalem conceptum quem artifex format de re quam facere instituit. Hanc opinionem tenet Alexand. Alens., I p., q. 23, mem. 4, a. 1, ubi aperte dicit ideam esse sapientiam et exemplar Dei, et quod secundum exemplar dicitur Deus sapiens. Quamquam ibi constituit nescio quam differentiam inter exemplar et ideam, quae mihi non probatur. Eamdem sententiam tenet Bonavent., In I, dist. 35, q. 1, a. 1, ubi hac ratione dicit Deum cognoscere per ideas et habere in se rationes et similitudines rerum quas cognoscit. Idem sentit Capreolus, In I, dist. 36, q. 1, a. 1, ad 1 Durandi cont. 3 concl., quatenus dicit ad ideam sufficere quod sit talis secundum repraesentationem, qualis est res cuius est idea; et inferius, quod si creatura non contineretur in divina essentia nisi obiective et nullo modo formaliter aut virtualiter, hoc non sufficeret ut haberet rationem ideae. Eademque videtur esse sententia D. Thomae, I, q. 15, nam a. 1, ait ideam esse formam, id est, similitudinem rei faciendae, quam in se habet artifex secundum esse intelligibile. Et solut. ad 2, ait Deum per essentiam suam habere ideas, quia per essentiam suam cognoscit res a se operabiles; non cognoscit autem Deus creaturas per eas in esse cognito, sed per conceptum formalem earum. Et solut. ad 3, ait in tantum divinam essentiam esse ideam, in quantum ipsa est similitudo rerum omnium; quod non potest intelligi de similitudine seu repraesentatione intentionali, quae habetur per formalem conceptum. Et de eadem intelligendus est in a. 2, dum ait in divina essentia esse ideam, quatenus est participabilis secundum aliquem modum simi-

de semejanza; y en la solución *ad 1*, dice que la idea es la esencia, en cuanto es semejanza o razón, donde aquella última palabra, a saber, *razón*, explica la primera, *semejanza;* pues la razón propiamente no se dice sino del concepto formal que representa expresamente para el entendimiento la cosa que ha sido ideada en él. Y en la solución *ad 2* dice que Dios entiende varias razones de las cosas en cuanto entiende que El entiende varias cosas fuera de sí, y de este modo hay en Dios varias ideas; y lo mismo proporcionalmente dice allí mismo acerca del ejemplar de cualquier artífice. Y esta opinión me parece a mí más verosímil. Pero para que se exponga y pruebe con más claridad, hay que proponer algunas aserciones.

Primera aserción contra la primera opinión

10. Digo en primer lugar: el ejemplar no es la cosa objetivamente conocida, o que existe sólo objetivamente en la mente del artífice. Se prueba porque o bien es la misma cosa que hace el artífice o que va a hacer o puede hacer, o es otra objetivamente conocida y distinta del concepto formal, a cuya imitación hace la otra; ninguna de estas cosas puede decirse; por consiguiente. El antecedente se muestra, en cuanto a una y otra parte, primero en los ejemplares divinos, después en los creados.

Se prueba la aserción en los ejemplares divinos

11. Se prueba la primera parte porque la idea divina, según la opinión más conforme con los Santos Padres y más aprobada por los teólogos, no es algo creado o creable, sino la misma divina esencia increada. Esto se toma de Dionisio, c. 5 *De Div. Nom.*, que dice que *los ejemplares son las razones sustantivadoras de los existentes, y que preexisten singularmente, a las cuales llama la Teología predestinaciones y buenas voluntades.* Con estas palabras señala que las ideas no son ninguna realidad fuera de Dios, ni criaturas objetivamente existentes en la mente de Dios, sino sus razones sustantivadoras, es decir, sustanciales o productivas de las sustancias singularmente, esto es, única y simplicísimamente existentes en Dios, como expone manifiestamente en lo que sigue.

litudinis a creaturis; et solut. ad 1, ait ideam esse essentiam in quantum est similitudo vel ratio; ubi posterior illa vox, scilicet *ratio*, declarat priorem, scilicet *similitudinem;* nam ratio proprie non dicitur, nisi de conceptu formali expresse repraesentante intellectui rem in eo ideatam. Et solut. ad 2, ait Deum intelligere plures rationes rerum, quatenus intelligit se intelligere res plures extra se, et hoc modo esse in Deo plures ideas; et idem proportionaliter dicit ibidem de exemplari cuiuscumque artificis. Et haec sententia mihi magis probatur. Ut autem distinctius proponatur et probetur, nonnullae assertiones proponendae sunt.

Prior assertio contra priorem sententiam

10. Dico primo: exemplar non est res obiective cognita, seu obiective tantum existens in mente artificis. Probatur, quia vel est res eadem quam artifex facit seu facturus est aut facere potest, vel est alia obiective cognita et a formali conceptu distincta, ad cuius imitationem alteram facit; neutrum horum dici potest; ergo. Antecedens quoad utramque partem ostenditur primo in exemplaribus divinis, deinde in creatis.

Probatur assertio in divinis exemplaribus

11. Prior pars probatur, quia idea divina, iuxta sententiam magis consentaneam sanctis Patribus, magisque theologis probatam, non est aliquid creatum vel creabile, sed ipsamet divina essentia increata. Quod sumitur ex Dionys., c. 5 de Div. nom., dicente *exemplaria esse rationes substantificas existentium, et singulariter praeexistentes, quas theologia praedestinationes vocat et bonas voluntates.* Quibus verbis significat ideas non esse res aliquas extra Deum, nec creaturas obiective existentes in mente Dei, sed rationes earum substantificas, id est, substantiales vel substantiarum factivas singulariter, id est, unice et simplicissime existentes in Deo, ut in sequentibus manifeste exponit.

12. De modo semejante, Agustín, XI *De Civitate*, c. 29, dice que *en el Verbo de Dios existen las causas y razones de las cosas según las cuales han sido hechas y que permanecen incomunicablemente*, cosa que no pudo decir sino a causa de las ideas increadas; y en el tratado I *In Ioann.*, expone así aquellas palabras: *Lo que ha sido hecho, era vida en El*, porque *lo que ha sido hecho, tiene su razón en Dios, la cual es vida.* Y esto lo declara con el ejemplo del artífice que en su arte tiene un arca: *La cual en el arte* —dice— *es vida, porque vive por el alma del artífice;* la llama vida en el artífice porque es una obra de vida; y en Dios, porque es el mismo concepto de Dios, que es la vida por esencia. Del mismo modo expone esto en el libro de las *LXV Quaestion.*, q. 26; y en el lib. V *Genes. ad lit.*, c. 13, de modo semejante llama a las ideas *razones divinas, inconmutables y eternas*, e inmediatamente en el c. 14, por razón de ellas entiende que ha sido escrito que *todas las cosas que han sido hechas viven en Dios*, es decir, en el conocimiento de Dios. Lo mismo señala en el lib. XII *De Civit.*, c. 25 y 26, y en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46, como referí antes, dice que *las ideas son las formas principales o las razones estables e inconmutables de las cosas, y que ellas a su vez no han sido formadas, y por esto se mantienen eternas y siempre del mismo modo, y que están contenidas en la inteligencia divina.* Y abajo dice que *estas ideas no pueden ser vistas más que con la visión beatífica;* y más abajo dice que *ellas verdaderamente existen y por la participación de ellas se hace que exista cuanto es.* Es, por consiguiente, opinión clara de Agustín que las ideas no son criaturas, sino razones increadas verdadera y realmente existentes en la misma mente de Dios.

13. Lo cual también pensó de modo nada oscuro Ambrosio, II *Hexam.*, c. 1 y 2, donde ataca la opinión de Platón y de los filósofos que suponen unos ejemplares distintos de Dios, y que, contemplándolos, creó Dios las cosas; piensa, por tanto, que la criatura, en cuanto es algo distinto de Dios, no puede ser el ejemplar por el que Dios obra; por consiguiente, ya se tome la criatura como existente en acto, ya en potencia o según su ser de esencia, no puede ser el ejemplar divino; pues de uno y otro modo está fuera de Dios. Y del mismo modo otros Padres, Justino mártir, en la *orat. Paraenet. ad Gentes*, hacia el fin, y Eu-

12. Similiter August., XI de Civit., c. 29, ait *in Verbo Dei esse causas rationesque rerum secundum quas factae sunt, incommunicabiliter permanentes*, quod dici non potuit nisi propter ideas increatas; et tractatu I in Ioann., ita exponit verba illa; *Quod factum est in ipso vita erat*, quia *quod factum est, in Deo habet rationem, quae vita est.* Idque declarat exemplo artificis qui in arte sua habet arcam: *Quae in arte* (inquit) *vita est, quia vivit anima artificis;* vitam appellat in artifice, quia est opus vitae; in Deo autem, quia est ipse conceptus Dei qui est vita per essentiam. Eodem modo hoc exponit lib. LXXV Quaestion., q. 26; et lib. V Genes. ad lit., c. 13, similiter ideas vocat *divinas, incommutabiles aeternasque rationes*, et statim c. 14, ratione illarum intelligit scriptum esse *omnia quae facta sunt in Deo vivere*, scilicet in Dei cognitione. Idem significat XII de Civit., c. 25 et 26; et in lib. LXXXIII Quaest., q. 46, ut supra retuli, dicit *ideas esse principales formas, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.* Et infra ait *has ideas non posse videri, nisi visione beata;* et inferius ait *eas vere esse, earumque participatione fieri ut sit quidquid est.* Est ergo aperta sententia Augustini ideas non esse creaturas, sed rationes increatas in ipsa mente Dei vere et realiter existentes.

13. Quod etiam non obscure sensit Ambros., II Hexam., c. 1 et 2, ubi improbat Platonis et philosophorum sententiam, ponentium exemplaria distincta a Deo, ad quae intendens Deus res creavit; sentit ergo creaturam, ut est aliquid a Deo distinctum, non posse esse exemplar quo Deus operatur; ergo sive creatura sumatur existens actu, sive potentia seu secundum esse essentiae, non potest esse exemplar divinum; nam utroque modo est extra Deum. At eodem modo alii Patres, Iustin. martyr, oratione Paraenet. ad Gentes, sub finem, et Eusebius Caesariens.,

sebio de Cesarea, lib. XI *De Praeparat. Evangel.*, c. 11, y Gregorio Nacianceno, *orat. 33*, que es la primera sobre Teología, al fin, y sobre el mismo lugar Elías Cretense, condenan la opinión de Platón en cuanto a aquella parte en la que se dice que afirmó que Dios, mirando a los ejemplares exteriores a El, ha creado las cosas; pues lo mismo es menester que digan los que enseñan que las criaturas, en cuanto presentes al entendimiento divino, son sus ideas, pues en realidad las criaturas, incluso tomadas así, son algo fuera de Dios, y poco importa que según la existencia actual o según la esencia se suponga que tienen razón de idea. Esta parte se prueba también con la razón, porque el ejemplar es la verdadera causa de la producción de la cosa; es así que la criatura posible, en cuanto ofrecida ante la mente de Dios, no es verdadera causa de sí misma como hecha; por consiguiente. La mayor se probará después; la menor es clara, porque de lo contrario no podría Dios causar a la criatura sino concausando con él verdadera y propiamente la misma criatura, cosa que es absurdísima. Otras pruebas generales las expondremos inmediatamente.

14. Se prueba además la segunda parte, es decir, que tampoco puede hallarse en el entendimiento de Dios otra cosa conocida objetivamente y distinta del concepto formal, que tenga razón de ejemplar. Y en primer lugar, ciertamente confirman esto los testimonios de los Padres, sobre todo de Agustín; pues coloca las ideas en el mismo arte, en cuanto por medio de él se forma la razón o concepto de la cosa que se ha de producir; en dicho concepto se dice que se contiene el efecto, porque lo representa; y así, según su opinión, la idea en Dios no es otra cosa que la esencia que representa intelectualmente la cosa que se ha de hacer. En segundo lugar, argumento con la razón, porque en Dios no hay objeto alguno conocido que sea distinto conceptualmente del conocimiento, más que o bien el primario, que es la esencia divina, o el secundario, que son las criaturas; y de este último ya se ha mostrado que no tiene razón de idea; por consiguiente, se prueba acerca del primero, porque en la esencia divina, distinta en cuanto tal del conocimiento, no se contiene la criatura como en causa ejemplar, sino como en causa eficiente, la cual sólo contiene a las criaturas con virtud eminente, pero de ningún modo formalmente; por consiguiente, según

lib. XI de Praeparat. Evangel., c. 11, et Gregor. Nazianzen., orat. 33, quae est prima de theologia, in fine, et in eumdem locum Helias Cretens. damnant sententiam Platonis quantum ad eam partem qua asseruisse fertur Deum intuentem ad exemplaria extra se res condidisse; idem enim necesse est dicant qui docent creaturas, ut obiectas divino intellectui, esse ideas eius, nam revera creaturae, etiam sic sumptae, sunt aliquid extra Deum, parumque refert quod secundum existentiam actualem vel secundum essentiam ponantur habere rationem ideae. Ratione etiam probatur haec pars, quia exemplar est vera causa effectionis rei; sed creatura possibilis ut obiecta menti Dei non est vera causa sui ipsius ut factae; ergo. Maior infra probabitur; minor constat, quia alias non posset Deus creaturam causare, nisi cum illo concausante ipsa creatura vere ac proprie, quod est absurdissimum. Alias probationes generales proferemus statim.

14. Ulterius probatur altera pars, scilicet, neque aliam rem obiective cognitam et distinctam a formali conceptu posse inveniri in intellectu Dei, quae habeat rationem exemplaris. Et primum quidem hoc confirmant testimonia Patrum, praesertim Augustini; nam ideas collocat in ipsamet arte, quatenus per eam formatur ratio vel conceptus rei efficiendae; in quo conceptu dicitur contineri effectus quia illum repraesentat, et ita ex illius sententia idea in Deo non est nisi essentia intellectualiter repraesentans rem faciendam. Secundo argumentor ratione, quia in Deo non est obiectum cognitum ratione distinctum a cognitione, nisi vel primarium, quod est essentia divina, vel secundarium, quod sunt creaturae; de hoc autem posteriori, iam ostensum est non habere rationem ideae; de priori ergo probatur, quia in essentia divina, ut sic distincta a cognitione, non continetur creatura ut in causa exemplari, sed ut in causa efficienti, quae solum eminenti virtute continet creaturas, non formaliter ullo modo; ergo secundum eam rationem non potest habere

dicha razón no puede tener naturaleza de ejemplar. Se prueba la menor juntamente con la consecuencia, porque pertenece a la razón de ejemplar ser forma extrínseca y de tal modo que contenga formalmente la cosa «ejemplada», ya por una conveniencia y semejanza formal, ya por representación intencional o intelectual.

15. Y se confirma y explica de este modo, pues la esencia divina, si se considera con prioridad racional a que sea cognoscente o conocida por sí, no puede entenderse como ejemplar de las criaturas según las propias razones de éstas, porque aunque las contiene con virtud eminente, con todo de ninguna manera las contiene o dice referencia a ellas formalmente; como la luz del sol, aunque contenga eminentemente el calor, no puede llamarse idea del calor porque en sí misma ni formalmente ni de modo representativo expresa el calor. Por consiguiente, tampoco la esencia divina, como conocida, puede tener razón de ejemplar. Se prueba la consecuencia, ya porque el ser conocido, por decirlo así, no constituye al ejemplar en el ser de ejemplar, sino que lo supone y a lo sumo puede ser condición necesaria para que cause; por consiguiente, si la esencia divina en sí no tiene razón de ejemplar, no la tendrá tampoco precisamente por el hecho de que sea conocida. Ya sobre todo porque o bien se considera la esencia conocida precisivamente y en sí; y como tal no puede ser ejemplar, porque como tal es enteramente desemejante de las criaturas; o se considera en cuanto en ella, conocida, se conocen como en causa las criaturas, y de ese modo el objeto de tal conocimiento no es ya sólo primario, sino también secundario; por tanto, si el objeto así conocido es la idea, las criaturas mismas son ideas, o al menos cumplen la razón de idea; lo cual se rebate igualmente con las razones dadas en el primer miembro.

16. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá tal vez que la idea no es ni la esencia absolutamente conocida, ni las criaturas conocidas, sino la esencia conocida como participable por las criaturas. Pero está en contra el que conocer la esencia como participable por la criatura no es otra cosa que conocer que por virtud de tal esencia puede la criatura participar tal grado de ente. Ahora bien, esto no es otra cosa que conocer a la misma criatura, en cuanto que por

rationem exemplaris. Probatur minor simul cum consequentia, quia de ratione exemplaris est ut sit forma extrinseca, atque adeo ut formaliter contineat rem exemplatam vel per convenientiam formalem et similitudinem vel per repraesentationem intentionalem seu intellectualem.

15. Et confirmatur ac declaratur in hunc modum, nam essentia divina, si consideretur prius ratione quam sit cognoscens vel cognita a se, non potest intelligi ut exemplar creaturarum secundum proprias rationes earum, quia licet eminenti virtute contineat illas, non tamen formaliter ullo modo eas continet aut refert; sicut lux solis, licet eminenter contineat calorem, non potest dici idea caloris quia secundum se nec formaliter neque repraesentative exprimit calorem. Rursus ergo divina essentia, ut cognita, non potest habere rationem exemplaris. Probatur consequentia, tum quia esse cognitum (ut ita dicam) non constituit exemplar in esse exemplaris, sed supponit illud et ad summum esse potest conditio necessaria ut causet; si ergo essentia divina secundum se non habet rationem exemplaris, ex eo praecise quod cognita sit non habebit illam. Tum maxime quia vel consideratur essentia praecise et secundum se cognita; et ut sic non potest esse exemplar, quia ut sic est omnino dissimilis creaturis; vel consideratur ut in illa cognita cognoscuntur tamquam in causa creaturae, et hoc modo obiectum talis cognitionis iam non est solum primarium, sed etiam secundarium; si ergo obiectum sic cognitum est idea, creaturae ipsae sunt ideae, vel saltem complent rationem ideae; quod aeque improbatur rationibus factis in priori membro.

16. *Obiectioni fit satis.*— Dicetur fortasse neque essentiam absolute cognitam, neque creaturas cognitas, sed essentiam cognitam ut participabilem a creaturis esse ideam. Sed contra, quia cognoscere essentiam ut participabilem a creatura nihil aliud est quam cognoscere ex vi talis essentiae posse creaturam talem gradum entis participare. Sed hoc non est aliud quam cognoscere ip-

razón de la eminente virtud de Dios puede surgir de ella; por consiguiente, tal conocimiento en realidad es un conocimiento de la criatura en Dios; por tanto, si el objeto de dicho conocimiento es la idea, la criatura será la idea. Y lo confirmo, porque en Dios sólo son conocidas o las cosas que están en El eminentemente, o las que están formalmente; por consiguiente, si la esencia como objetivamente conocida es la idea, o bien lo es según aquellas cosas que formalmente se contienen en ella misma, y esto no, pues en otro caso, conocida de modo absoluto y precisivo la idea existiría sin las criaturas, lo cual consta que es imposible, ya que en cuanto tal es enteramente desemejante de las criaturas y no las representa según lo propio de ellas; o bien es idea según aquellas cosas que tiene eminentemente y en cuanto son conocidas como tales en ella misma, y así más bien las mismas criaturas conocidas como contenidas eminentemente serían la idea. O bien se dice idea la misma esencia según una cierta razón media, a saber, según aquello que es formalmente, no de modo absoluto, sino en cuanto dice una cierta relación a las cosas que contiene eminentemente, por razón de la cual puede ser objeto primario, en el cual son conocidas las criaturas de modo secundario; y esto tampoco es acertado, ya porque aquella relación más bien se da de parte de las criaturas, en cuanto pueden depender de Dios y son unas ciertas participaciones de El; ya sobre todo porque la esencia de Dios no es objeto primario en el que se conozcan las criaturas como en una imagen representativa, sino como en una causa eficiente que las contiene eminentemente, y por ello como tal no puede tener razón de ejemplar; por consiguiente, el ejemplar en la mente divina no es una cosa objetivamente conocida como tal y como separada según la razón del mismo conocimiento. Y si alguien finalmente dice con Durando que la esencia divina tiene razón de ejemplar, al menos imperfecto, en cuanto que al menos analógicamente es imitable por las criaturas, esto ciertamente se dice con toda impropiedad, ya porque el ejemplar expresa alguna razón propia del efecto, y esa es la razón más común, ya también porque la esencia bajo aquella razón no tiene el concurso propio de la causa ejemplar. Pues éste no le conviene a la cosa en cuanto es,

sam creaturam, quatenus ex vi eminentis virtutis Dei potest ab illa prodire; ergo talis cognitio revera est cognitio creaturae in Deo; ergo, si obiectum illius cognitionis est idea, creatura erit idea. Et confirmo, quia in Deo tantum sunt cognita aut ea quae sunt eminenter in ipso, aut quae sunt formaliter; ergo, si essentia ut obiective cognita est idea, vel est secundum ea quae formaliter in ipsa continentur, et hoc non, alias absolute et praecise cognita absque creaturis esset idea, quod constat esse impossibile quia ut sic omnino est dissimilis creaturis et eas secundum propria earum non repraesentat; vel est idea secundum ea quae habet eminenter, et secundum quod talia cognoscuntur in ipsa, et sic potius ipsae creaturae cognitae ut eminenter contentae essent idea. Vel idea dicitur ipsa essentia secundum mediam quamdam rationem, scilicet, secundum id quod formaliter est, non absolute sed ut dicit habitudinem quamdam ad res quas continet eminenter, ratione cuius potest esse primarium obiectum, in quo creaturae secundario cognoscantur; et hoc etiam non recte dicitur, tum quia illa habitudo potius est ex parte creaturarum, quatenus a Deo possunt pendere et sunt quaedam participationes eius; tum maxime quia essentia Dei non est obiectum primarium in quo cognoscantur creaturae ut in aliqua imagine repraesentante, sed ut in causa effectiva eminenter illas continente, et ideo ut sic non potest habere rationem exemplaris; ergo exemplar in mente divina non est res obiective cognita ut sic, et ut praecisa secundum rationem ab ipsa cognitione. Quod si quis tandem dicat cum Durando essentiam divinam habere rationem exemplaris saltem imperfecti quatenus saltem analogice est imitabilis a creaturis, illud sane impropriissime dictum est, tum quia exemplar dicit propriam aliquam rationem effectus, illa autem est communissima ratio, tum etiam, quia essentia sub illa ratione non habet proprium concursum causae exemplaris. Hic enim non convenit rei quatenus est, sed

sino en cuanto es cognoscente, como mostraré en la sección siguiente. Finalmente, porque aquélla sería la razón de ejemplar más imperfecta.

Se prueba la aserción en los ejemplares creados

17. Con lo dicho pueden probarse fácilmente uno y otro miembro en los ejemplares de los objetos artificiales, que existen en los entendimientos creados. Primero ciertamente, porque aunque estos ejemplares creados sean para nosotros más conocidos, con todo en sí son ciertas imitaciones de los ejemplares divinos; por lo cual conservan la misma proporción. Por ello siempre me desagradó la opinión de aquellos que en este asunto piensan que se ha de juzgar de modo diferente acerca de los ejemplares divinos y de los creados, de tal manera que digan que aquéllos están puestos en el concepto formal, y éstos en el objetivo, o al contrario; porque esto no se apoya en ninguna razón, pues aunque en su perfección disten mucho entre sí estos ejemplares, con todo en el modo de existencia, representación y causalidad guardan proporción, como prueba la razón aducida, porque uno es participación e imitación de otro, así como también en el género de eficiente o de fin la causa segunda imita a la primera en cuanto puede. Y por ello Santo Tomás pensó mucho más certeramente que era igual la razón en cuanto a esto en los ejemplares divinos y en los creados, como es claro por los lugares citados, principalmente I, q. 15, a. 2, ad 2, y lo mismo suponen Escoto y los otros, y con razón.

18. En segundo lugar se prueba esto mismo casi con igual raciocinio, pues si el ejemplar artificial es algo conocido por el artífice, o esto es aquel mismo objeto artificial que se ha de hacer, en cuanto preexistente objetivamente en el conocimiento, o es alguna otra cosa que se ha de imitar en la producción de otro. Esto último no puede decirse, porque con muchísima frecuencia no interviene ningún otro objeto que contemple el artífice. Pues en el artífice humano cesa aquella razón que se da en Dios, el cual no puede conocer nada fuera de Sí sino como objeto secundario conocido en su esencia como en el primario; y por ello en el conocimiento divino siempre intervienen como dos objetos, acerca de los cuales es preciso tratar por separado. Pero, en cambio, el artífice creado

quatenus cognoscens est, ut sequenti sectione ostendam. Denique quia illa esset imperfectissima ratio exemplaris.

Probatur assertio in exemplaribus creatis

17. Ex his facile potest utrumque membrum probari in exemplaribus artefactorum, quae sunt in intellectibus creatis. Primo quidem, quia, licet haec exemplaria creata nobis notiora sint, tamen in se sunt imitationes quaedam divinorum exemplarium; unde eamdem proportionem servant. Quapropter mihi semper displicuit eorum sententia qui in hoc negotio aliter sentiendum putant de divinis quam de creatis exemplaribus, ut illa dicant esse posita in formali conceptu, haec in obiectivo, vel e converso; id enim nulla ratione fulcitur, nam licet in perfectione longe inter se distent haec exemplaria, tamen in modo existentiae, repraesentationis et causalitatis servant proportionem, ut ratio facta probat, quia unum est participatio et imitatio alterius, sicut etiam in genere efficientis aut finis, causa secunda imitatur primam, quantum potest. Et ideo longe melius D. Thom. parem rationem quoad hoc esse censuit de divinis et creatis exemplaribus, ut patet ex citatis locis, praesertim I, q. 15, a. 2, ad 2, et item supponunt Scotus et alii, ac merito.

18. Secundo, idem probatur fere eodem discursu, nam si exemplar artificiosum est aliquid cognitum ab artifice, vel hoc est illud ipsum artificiatum quod efficiendum est, ut obiective praeexistens in cognitione, vel est aliquid aliud imitandum in effectione alterius. Hoc posterius dici non potest, quia saepissime nullum aliud obiectum intervenit quod artifex intueatur. In humano enim artifice cessat illa ratio quae est in Deo, qui nihil potest extra se cognoscere, nisi ut secundarium obiectum cognitum in sua essentia ut in primario; et ideo in divina cognitione semper interveniunt quasi duo obiecta, de quibus oportuit sigillatim dicere. At vero artifex creatus directe et im-

directa e inmediatamente concibe el artificio, y mediante aquel conocimiento opera; por consiguiente, no hay allí otra tercera cosa que pueda tener razón de ejemplar. Puede responderse que el artífice creado no concibe aquel mismo objeto artificial que ha de hacer en particular individualmente, sino sólo en confuso un objeto artificial de tal razón o figura; y por ello siempre tiene una imagen concebida objetivamente, distinta del objeto artificial, el cual hace después a imitación de tal imagen. Pero, en primer lugar, como diré en seguida, aquel modo de preconcebir no está esencialmente en el artífice como tal, sino en el artífice imperfecto, o imperfectamente cognoscente. Además, aquel concepto confuso no es realmente distinto del efecto, sino sólo conceptualmente, como lo común de lo particular; y si el efecto se considera en cuanto entra por sí en la intención de tal artífice, no incluye más que aquella razón confusa; ahora bien, el ejemplar sólo se refiere a aquello que por sí entra en la intención del agente; por consiguiente, en cuanto puede allí intervenir la causalidad ejemplar, no se ve distinción entre el objeto preconcebido y el efecto producido por sí por la intención del agente.

19. Puede alguien decir que algunas veces al menos interviene un ejemplar externo, mirando al cual obra el agente de acuerdo con su semejanza; y al menos entonces puede decirse que el ejemplar es una cosa objetivamente conocida y existente sólo de modo objetivo en el entendimiento. Respondo que nosotros hablamos únicamente del ejemplar interno, como dijimos al principio; porque pensamos que sólo él es la causa ejemplar, propia y esencial, respecto de la acción del operante. Pues aquel otro ejemplar externo, o sólo es remoto en cuanto que es causa del conocimiento del operante, o a veces incluso no es causa, sino sólo término extrínseco de la acción del operante; del mismo modo puede hallarse a veces también respecto de Dios, como veremos y explicaremos en la sección siguiente.

20. Ni tampoco puede decirse que el mismo objeto artificial, como conocido previamente por el artífice creado, es el ejemplar de sí mismo como factible. Porque si las criaturas preconocidas por Dios no son ideas, ¿por qué lo ha de ser una cosa artificial, como conocida previamente por el artífice? Res-



mediate concipit artificium, et media illa cognitione illud operatur; ergo non est ibi alia tertia res quae possit habere rationem exemplaris. Responderi potest artificem creatum non concipere illud ipsum artificiatum in particulari et in individuo quod facturus est, sed solum in confuso artificiatum talis rationis vel figurae; et ideo semper habere idolum obiective conceptum distinctum ab artificiato, quod facit postea ad imitationem illius idoli. Sed imprimis, ut statim dicam, ille modus praeconcipiendi non est per se in artifice ut sic, sed in artifice imperfecto aut imperfecte cognoscente. Deinde ille conceptus confusus non est in re distinctus ab effectu, sed tantum ratione, ut commune a particulari, et si effectus consideretur ut per se cadit sub intentionem talis artificis, non includit nisi illam rationem confusam; exemplar autem solum respicit id quod per se cadit sub intentionem agentis; ergo quatenus ibi potest intervenire causalitas exemplaris, non distinguitur obiectum praeconceptum ab effectu per se facto ex intentione agentis.

19. Dicere aliquis potest aliquando saltem intervenire externum exemplar, quod intuendo ad eius similitudinem artifex operatur; et tunc saltem dici posse exemplar esse rem obiective cognitam, et in intellectu tantum obiective existentem. Respondeo nos loqui solum de exemplari interno, ut in principio diximus; quia illud solum censemus esse propriam et per se causam exemplarem respectu actionis operantis. Nam illud aliud externum exemplar, vel solum est remotum, quatenus est causa cognitionis operantis, vel interdum etiam non est causa, sed tantum terminus extrinsecus actionis operantis; quo modo aliquando potest reperiri etiam respectu Dei, ut videbimus et declarabimus sectione sequenti.

20. Nec etiam dici potest ipsummet artificiatum, ut praecognitum ab artifice creato, esse exemplar sui ipsius ut faciendi. Quia si creaturae praecognitae a Deo non sunt ideae, cur erit res artificiata, ut praecognita

ponden algunos que hay una diferencia, porque Dios no recibe el conocimiento de las cosas, como el artífice humano. Pero esto no veo que importe para la presente cuestión, pues si en el conocimiento que se toma de las cosas mismas pudiesen las cosas conocidas ser ejemplar de sí, mucho más en el conocimiento que no se toma de las cosas, sino que tiene Dios por sí mismo, podrían las cosas conocidas ser ejemplares, porque antes de tal conocimiento de ningún modo se supone que existan según su ser formal; por el conocimiento, en cambio, se expresan y cuasi se forman (a lo cual tal vez llamó Escoto hacerse en su ser conocido). Por consiguiente, por el contrario, si en Dios, que preconcibe las cosas no sacando de ellas la ciencia, a pesar de todo las cosas conocidas no tienen razón de ejemplar, tampoco en el artífice humano podrán tenerla. Tanto más cuanto que podemos suponer un artífice que no tome la ciencia de las cosas, sino que la tenga infusa por sí. Otros pretenden dar razón basándose en que la ciencia de Dios es sumamente distinta, y en cambio, la concepción de un artífice humano es confusa. Pero esto, ni es esencial, ni satisface, como se dijo y se explicará más en la razón siguiente.

21. Por consiguiente, argumento en segundo lugar, porque el artífice humano nunca preconcibe la cosa que tiene que hacer como total e individualmente idéntica a la que hace después, porque nunca puede saber con certeza cuál y de qué clase haya de ser como individuo la cosa que él tiene que elaborar mediante el arte, ya que la terminación del efecto como individuo depende de varias circunstancias o de un agente superior, como se tocó en lo que precede. Esta razón prueba bien que, hablando en general y de modo humano, no cae dentro del ejemplar humano el mismo artificio individual que se hace después; ni es ello de admirar, porque tampoco la determinación de la acción para tal efecto como individuo entra esencialmente en la intención humana; y el ejemplar sólo lo es respecto de aquella cosa a la que puede dirigirse la intención humana. Con todo, aquella razón no prueba que al menos según la razón común de tal objeto artificial, de acuerdo con la cual entra dentro de la intención del agente, una misma cosa como conocida previamente no sea ejemplar de sí misma como hecha mediante el arte. Asimismo no prueba aquella razón que ab-

ab artifice? Respondent aliqui esse discrimen, quia Deus non accipit cognitionem a rebus, sicut humanus artifex. Sed hoc non video quid referat ad rem praesentem, nam si in cognitione quae sumitur ex rebus ipsis posset res cognita esse exemplar sui, multo magis in cognitione quae non sumitur ex rebus sed quam Deus ex seipso habet, possent res cognitae esse exemplaria, quia ante talem cognitionem nullo modo supponuntur esse secundum suum formale esse; per cognitionem vero exprimuntur et quasi formantur (quod fortasse appellavit Scotus fieri in esse cognito). Ergo, e converso, si in Deo, qui praeconcipit res non sumendo scientiam a rebus, nihilominus res cognitae non habent rationem exemplarem, neque in humano artifice habere poterunt. Eo vel maxime quod possumus constituere artificem non sumentem scientiam a rebus, sed habentem illam per se infusam. Alii conantur rationem reddere ex eo quod scientia Dei est distinctissima, conceptio vero humani artificis est confusa. Sed hoc nec est per se, nec satisfacit, ut dictum est et declarabitur amplius in sequenti ratione.

21. Secundo ergo argumentor, quia humanus artifex nunquam praeconcipit rem a se faciendam omnino et in individuo eamdem quam postea facit, quia nunquam potest certo scire quae et qualis sit in individuo futura res per artem a se elaboranda, nam terminatio effectus in individuo pendet ex variis circumstantiis vel ex superiori agente, ut in praecedentibus tactum est. Quae ratio bene probat, regulariter et humano modo loquendo, non cadere sub exemplar humanum idem artificium in individuo quod postea fit; neque id mirum est, quia etiam determinatio actionis ad talem effectum in individuo non cadit per se sub intentione humana; exemplar autem solum est respectu illius rei ad quam dirigi potest humana intentio. Tamen illa ratio non probat quod, saltem secundum communem rationem talis artificiati, secundum quam cadit sub intentionem agentis, idem ut praecognitum non sit exemplar sui ipsius ut per artem facti.

solutamente una misma cosa numéricamente no pueda también ser ejemplar de sí misma, bien en la mente de un ángel, bien incluso en la de un hombre, si es confortado sobrenaturalmente para preconcebir el efecto tal como ha de ser llevado a cabo como individuo.

22. Se prueba, por consiguiente, de otra manera, porque el ejemplar es causa verdadera y real de la cosa que se hace mediante él; por consiguiente no puede ser la misma cosa que después se hace tal como antes había sido preconcebida. El antecedente se probará después; la consecuencia es clara, porque una misma cosa no puede ser causa verdadera y propia de sí misma. Ni basta tampoco con que la cosa preconcebida y la cosa producida se distingan como cosa en potencia o existente en acto; pues dicha cosa es la misma en acto y en potencia e incluye la misma existencia como ejercida actualmente o como posible; y por ello no puede la cosa, en cuanto está en potencia, ser causa de sí misma en cuanto está en acto. Y esta razón vale en general incluso de las ideas divinas.

23. Pero puede responderse todavía que en aquellas causas que sólo influyen según el ser que se ofrece a la mente, no hay inconveniente en que una misma cosa sea causa de sí misma, como es claro en la causa final, sobre la cual dijo Aristóteles que coincide en la misma cosa numéricamente con la forma producida. Y en esto se encuentra una cierta conveniencia entre el ejemplar y el fin, pues uno y otro causan en cuanto existen en el conocimiento. Por tanto, igual que la misma cosa en la razón de fin mueve para la producción de sí, del mismo modo en la razón de ejemplar dirigirá o concurrirá a su manera a la producción de sí. Pues la razón es común a una y otra, porque en otros géneros no puede una misma cosa ser causa de sí misma precisamente porque se supone que existe para que cause; por consiguiente, lo que no se supone que existe, sino como conocido, para causar, no repugnará que se cause a sí mismo en la existencia real. Sobre todo cuando una y otra causalidad, la final y la ejemplar, no tienda al efecto sino en cierto modo por medio del agente, moviendo o dirigiendo su acción.

24. Pero esto puede rebatirse primero por la misma manera de explicar la causalidad ejemplar, y por la diferencia que estriba en esto entre ella y la final.

Item non probat illa ratio quin absolute etiam idem numero possit esse exemplar sui ipsius, vel in mente angeli, vel etiam hominis, si divinitus confortetur ad praeconcipiendum effectum ut in individuo perficiendus est.

22. Probatur ergo aliter, quia exemplar est causa vera et realis rei quae per illud fit; ergo non potest esse ipsamet res quae postea fit, ut antea erat praeconcepta. Antecedens infra probabitur; consequentia patet, quia idem non potest esse vera ac propria causa sui ipsius. Nec vero satis est quod res praeconcepta et res producta distinguatur ut res in potentia vel in actu existens; nam huiusmodi res in actu et potentia eadem est et eamdem existentiam ut actu exercitam vel ut possibilem includit; et ideo non potest res ut in potentia esse causa sui ipsius ut in actu. Et haec ratio generaliter procedit etiam de ideis divinis.

23. Sed responderi adhuc potest in iis causis quae solum influunt secundum esse menti obiectum, non esse inconveniens idem esse causam sui ipsius, ut patet in causa finali, de qua Aristoteles dixit coincidere in eamdem rem numero cum forma facta. In hoc autem reperitur quaedam convenientia inter exemplar et finem, nam utrumque causat ut in cognitione existens. Sicut ergo eadem res in ratione finis movet ad effectionem sui, ita in ratione exemplaris diriget aut concurret suo modo ad effectionem sui. Ratio enim utrique communis est, quia in aliis generibus ideo non potest idem esse causa sui ipsius, quia supponitur esse ut causet; ergo quod non supponitur esse, nisi ut cognitum, ut causet, non repugnabit causare seipsum in existentia reali. Maxime cum utraque causalitas, finis et exemplaris, non tendat in effectum, nisi quodammodo medio agente, movendo vel dirigendo actionem eius.

24. Sed hoc improbari potest primo ex ipsamet ratione explicandi causalitatem exemplarem, et differentia quae versatur in hoc inter illam et finalem. Exemplar enim dici-

En efecto, el ejemplar se dice que es la forma a cuya semejanza o imitación se hace algo; en el cual modo de causar parece necesario que se incluya la distinción entre la forma que es el ejemplar y la forma ejemplada o cosa producida, porque una misma cosa no se dice que se haga a imitación de sí, ni que se asemeje a sí misma; por consiguiente, no puede una misma cosa decirse ejemplar o idea de sí misma. Pero esta razón parece que tiene fuerza y eficacia sólo en el modo de expresión. Pues podría alguien responder que no es propio de la razón de ejemplar que el efecto se haga a semejanza e imitación de él, sino que, como Séneca dice, *el ejemplar es aquello mirando a lo cual el artífice hace la cosa que se proponía;* pues en estas palabras no se encierra una relación que exija distinción entre el ejemplar y lo ejemplado, y con todo explican suficientemente la razón de ejemplar. La afirmación es clara, pues el artífice, contemplando mentalmente algún artefacto posible, puede proponerse producir aquello mismo; por consiguiente, se salva la total y suficiente definición de ejemplar sin una distinción que esté exigida por la semejanza o imitación del efecto respecto del ejemplar. Y se confirma esto y se explica más, pues si, cuando el artífice concibe una cosa y a semejanza o imitación de ella se propone hacer otra distinta, esto basta para que la cosa primera tenga razón de ejemplar, ¿por qué la misma cosa concebida objetivamente, si en la realidad se propone para ser producida tal como ha sido concebida, no ha de tener razón de ejemplar respecto de sí misma? Pues verdaderamente parece que dirige del mismo modo la acción del agente; más aún, tanto más perfectamente cuanto es mayor la adecuación de la cosa hecha a la cosa concebida, y ésta será tanto mayor cuanto mayor sea la identidad.

25. Por consiguiente, la razón propia de esta parte parece que se ha de buscar en esto último que ahora decíamos, a saber, que la función del ejemplar propio e interno de que ahora tratamos, es dirigir la acción del agente en cuanto a la especificación (como dicen); y esta función no es propia del objeto conocido, sino de su conocimiento, en cuanto está contenido en él en su ser representativo. Esta razón se explicará más por la aserción siguiente.

tur esse forma, ad cuius instar vel imitationem aliquid fit; in quo causandi modo videtur necessario includi distinctio inter formam quae est exemplar, et formam exemplatam seu rem effectam, quia idem non dicitur fieri ad imitationem sui, nec assimilari sibi ipsi; ergo non potest idem dici exemplar vel idea sui ipsius. Sed haec ratio videtur in solo loquendi modo habere vim et efficaciam suam. Posset enim quis respondere non esse de ratione exemplaris ut effectus fiat ad instar vel imitationem eius, sed, ut Seneca dicit, *exemplar esse ad quod respiciens artifex, id quod destinabat efficit;* his enim verbis non involvitur relatio quae distinctionem petat inter exemplar et exemplatum, et tamen sufficienter declarant rationem exemplaris. Assumptum patet, nam potest artifex, mente respiciens ad aliquod artefactum possibile, illud ipsum destinare efficere; ergo salvatur tota et sufficiens definitio exemplaris absque distinctione quam petat similitudo vel imitatio effectus respectu exemplaris. Et confirmatur hoc ac declaratur amplius, nam si quando artifex concipit rem unam, et ad instar vel imitationem illius aliam distinctam facere proponit, hoc satis est ut res prior habeat rationem exemplaris, cur non res eadem obiective concepta, si in re ipsa efficienda proponitur sicut concepta est, non habebit rationem exemplaris respectu sui ipsius? Nam revera videtur eodem modo dirigere actionem agentis; immo tanto perfectius, quanto est maior adaequatio rei factae ad rem conceptam, quae tanto erit maior quanto fuerit maior identitas.

25. Propria ergo ratio huius partis petenda videtur ex hoc ultimo quod nunc dicebamus, scilicet, munus proprii et interni exemplaris, de quo agimus, esse dirigere actionem agentis quoad specificationem (ut aiunt); hoc autem munus non est obiecti cogniti, sed cognitionis eius, quatenus in illa continetur in esse repraesentativo. Quae ratio magis explicabitur ex sequenti assertione.

Segunda aserción y aprobación de la segunda opinión

26. Digo en segundo lugar: el ejemplar está formalmente en el entendimiento como concepto formal suyo. Cuando usamos aquí la expresión «estar en», puesto que ahora hablamos abstractamente y en general del ejemplar, sea creado o increado, se ha de entender ampliamente, ya sea por unión e inherencia propia, ya por identidad y simplicidad. Así, por consiguiente, la conclusión establecida es muy conforme a las expresiones de Santo Tomás y de los Santos aducidas antes. Pues cuando afirman que la mente es la sede de las ideas y que las ideas divinas son las razones inconmutables y eternas de las cosas y las formas inteligibles, indican suficientemente que son verdaderas cosas existentes desde la eternidad, y que están en Dios intrínsecamente y que están en El formalmente en cuanto que es inteligente y en cuanto representa intelectualmente todas las cosas, lo cual le conviene a El por razón de su concepto o acto de entender. Del mismo modo enseñaron muchos que pensó Platón acerca de las ideas, y sobre todo lo indica Agustín en los lugares citados. Y lo explicó muy bien Celio Rhodigin., lib. XVI *Lect. antiq.*, c. 17, con estas palabras: *Dios, que es y se dice omnipotente, graba y pinta en cierto modo en la mente que le es inherente las naturalezas de las cosas que han de ser creadas, todas las cuales percibimos nosotros en estos cuerpos; allí las esferas de los cielos y las masas de los elementos, todas las cosas finalmente, incluso las formas de los animales son engendradas, de las cuales vinculadas en la mente divina, por el favor que Dios les presta, no dudan en afirmar los Platónicos que son y se dicen ideas.* De modo semejante Eugubino, lib. I *De Peren. Philosoph.*, c. 12, refiere tomándolo de Plutarco, que Sócrates y Platón pusieron las ideas *en los pensamientos y afectos de Dios, esto es, subordinadas a su mente;* y después, tomándolo del mismo Plutarco, observa que *es lo mismo la mente divina que estas ideas;* y de Filón y Plotino, que *es lo mismo toda la serie de las ideas que la misma inmensa sabiduría de Dios;* y de Trimegisto y los Caldeos, que *las ideas son los pensamientos del Padre y las razones universales de la naturaleza.* Y que Aristóteles tiene la misma opinión acerca del ejemplar creado lo mostraré poco después.

Secunda assertio et approbatio secundae sententiae

26. Dico secundo: exemplar inest formaliter intellectui tamquam conceptus formalis eius. Cum verbo inhaerendi hic utimur, quoniam nunc abstracte et in communi loquimur de exemplari, sive creato, sive increato, late intelligendum est, sive per unionem et propriam inhaerentiam, sive per identitatem et simplicitatem. Sic igitur conclusio posita est valde consentanea locutionibus D. Thomae et Sanctorum supra adductis. Dum enim aiunt mentem esse sedem idearum et ideas divinas esse rationes rerum incommutabiles et aeternas et formas intelligibiles, satis significant et esse veras res existentes ex aeternitate, et esse in Deo intrinsece, et esse in eo formaliter, quatenus intelligens est, et intellectualiter repraesentans omnia, quod convenit illi ratione sui conceptus seu actus intelligendi. Eodem modo sensisse Platonem de ideis docuerunt multi, et praesertim indicat Augustinus citatis locis. Explicuitque optime Caelius Rhodigin., lib. XVI Lect. antiq., c. 17, his verbis: *Deus, qui omnipotens est et dicitur, in mente sibi inhaerente creandarum rerum naturas effigit ac pingit quodammodo, quae in corporibus istis sentimus omnia; illic caelorum globi ac elementorum moles, omnia denique, etiam animalium gignuntur formae, quas in divina consertas mente, Dei fomento, esse ac dici ideas non ambigunt Platonici.* Similiter Eugub., lib. I de Peren. philosoph., c. 12, refert ex Plutarcho, Socratem et Platonem posuisse *ideas in cogitationibus sensisque Dei, hoc est, menti subsistentes;* et infra, ex eodem Plutarcho, observat *idem esse divinam mentem atque istas ideas;* et ex Philone et Plotino, *idem esse totam idearum seriem atque ipsam immensam Dei sapientiam;* et ex Trismegisto et Chaldaeis, *ideas esse Patris cogitationes et rationes universales naturae.* Eamdemque esse Aristotelis sententiam de exemplari creato paulo inferius ostendam.

27. Con la razón puede probarse esta opinión por suficiente enumeración de partes; pues el ejemplar está en el entendimiento y no sólo objetivamente; por consiguiente está en él formal o inhesivamente; y no es el mismo entendimiento en cuanto que es o es entendido por nosotros como potencia desnuda, porque como tal no es forma representativa, lo cual pertenece a la razón de ejemplar; y por el mismo motivo no es uno de los hábitos que se llaman judicativos y se dan de parte de la potencia, como puede ser, por ejemplo, el arte en el entendimiento humano, porque incluso tal hábito no es una forma representativa formalmente, sino solamente que inclina al juicio. Ni tampoco es en el entendimiento humano una especie inteligible, ya porque según la opinión más verdadera, esta especie no representa formalmente, sino que es sólo la semilla del objeto que coopera eficientemente a la representación formal que se hace mediante el acto o verbo; ya también porque la especie por sí misma no es causa operativa *ad extra*, o directiva de la operación, lo cual conviene al ejemplar. Resta, por tanto, que el concepto mismo formal práctico de la cosa que se ha de hacer sea propiamente el ejemplar.

28. *Varios oficios del ejemplar.— Primero.— Segundo.*— En segundo lugar se prueba por la función u oficio del mismo ejemplar; pues es propio de él determinar la acción externa del agente intelectual; y por ello en cuanto a esto hace las funciones de forma, pues las cosas naturales son determinadas a sus acciones por las formas naturales o cualidades; en cambio, el agente intelectual, por la forma intelectual que le es proporcionada, como notó rectamente Santo Tomás en los referidos lugares, I, q. 15, y q. 3 *De Veritate*. Por consiguiente, el ejemplar es una forma actuante e informante del mismo agente intelectual; y no es otra forma sino su concepción, como se ha declarado. Por otra parte, pertenece al oficio de ejemplar dirigir la acción del agente intelectual para que tienda a un término y fin ciertos, de tal manera que no se haga de modo casual ni irracional; y por ello dijo Agustín que es tan cierto que Dios tiene ejemplares cuanto lo es que opera racionalmente, y esta dirección no se hace sino por la representación actual de la mente, la cual es como una cierta luz que precede mostrando el camino y modo, y el término de la operación;

27. Ratione probari potest haec sententia a sufficienti partium enumeratione; nam exemplar est in intellectu, et non obiective tantum; ergo est in eo formaliter seu inhaesive; non est autem ipsemet intellectus, quatenus est vel intelligitur a nobis ut nuda potentia, quia ut sic non est forma repraesentans, quod est de ratione exemplaris; et eadem ratione, non est aliquis habitus ex iis qui iudicativi dicuntur et tenent se ex parte potentiae, ut esse potest, verbi gratia, ars in intellectu humano, quia etiam huiusmodi habitus non est forma repraesentans formaliter, sed inclinans tantum ad iudicium. Nec etiam in intellectu humano est species intelligibilis, tum quia, iuxta veriorem sententiam, species haec non repraesentat formaliter, sed est tantum semen obiecti efficienter cooperans ad formalem repraesentationem, quae fit per actum aut verbum, tum etiam quia species per seipsam non est causa operativa ad extra, seu directiva operationis, quod convenit exemplari. Superest ergo ut conceptus ipse formalis practicus rei efficiendae sit proprie exemplar.

28. *Exemplaris munera varia.— Primum.— Secundum.*— Secundo probatur ex munere seu officio ipsius exemplaris; eius enim est determinare actionem externam intellectualis agentis; et ideo quoad hoc gerit munus formae, nam res naturales determinantur per naturales formas vel qualitates ad suas actiones; agens vero intellectuale per formam intellectualem sibi proportionatam, ut recte notavit D. Thom., dictis I, q. 15, et q. 3 de Veritate. Est ergo exemplar forma actuans et informans ipsum intellectuale agens; non est autem alia forma nisi conceptio eius, ut declaratum est. Rursus pertinet ad munus exemplaris dirigere actionem agentis intellectualis, ut in certum terminum et scopum tendat, ut non casu, neque irrationali modo fiat; et ideo dixit Augustinus tam esse certum Deum habere exemplaria, quam est certum operari ex ratione; haec autem directio non fit nisi per actualem mentis repraesentationem, quae est veluti quoddam lumen quod praeit ostendens viam et modum ac terminum operationis; hoc autem totum fit formaliter per ip-

y todo esto se hace formalmente mediante el mismo concepto formal de la mente. Y por esta causa la misma cosa directamente concebida no puede propiamente llamarse ejemplar; pues si aquella cosa es la misma que se ha de hacer y enteramente la misma individualmente, no es ella la que dirige sino a la que se dirige la acción por medio del ejemplar; ni aquella propiamente se propone para ser imitada, sino para ser producida; y para que esto se haga bien, la acción es dirigida por el ejemplar concebido por la mente. Y si aquella cosa concebida es otra, como es en el artífice creado la imagen externa, o algo semejante, tal cosa no es esencialmente necesaria para la operación del arte que se hace mediante un ejemplar, ya que mejor se haría mediante el propio e inmediato conocimiento de la misma cosa que se ha de hacer por medio del arte; por consiguiente, aquel adminículo externo (por llamarlo así) propuesto a la mente, no es el ejemplar propio y esencial, sino que es como la materia remota o el objeto que ayuda a formar un aproximado o imperfecto ejemplar. Finalmente, si aquella otra cosa concebida fuese solamente causa que virtualmente contiene la cosa que se ha de hacer mediante el ejemplar, como es en el artífice increado la esencia divina, ella como tal no puede ser ejemplar, porque no es de ningún modo una forma que formalmente contenga o represente la cosa que se ha de hacer, como antes argumentábamos. Ni ella como tal dirige la acción del artífice, sino que solamente es una cuasi razón (remota conceptualmente) de concebir el ejemplar o la idea que dirige la operación del artífice.

29. *Tercero.*— En tercer lugar suele decirse del ejemplar que es la medida o la regla de la verdad y propiedad de la cosa hecha. En este sentido (como tratamos antes, disp. VIII) dicen muchos autores, y a veces Santo Tomás, que la verdad de los entes creados se toma de la conformidad con los ejemplares que existen en el entendimiento divino, como de su medida; y la verdad de las cosas artificiales, de su conformidad con el entendimiento humano; pues el ejemplar del artífice es medida del artefacto. Pero esto propiamente le conviene al concepto formal; pues el concepto objetivo, si es enteramente propio y adecuado a la cosa que se ha de hacer, no se distingue de la misma cosa;

summet conceptum formalem mentis. Et ob hanc causam res ipsa directe concepta non potest proprie dici exemplar; nam si illa res sit ipsamet quae facienda est, et omnino eadem in individuo, non est illa quae dirigit, sed ad quam dirigitur actio medio exemplari; neque illa proprie imitanda proponitur, sed facienda; quod ut recte fiat, dirigitur actio per exemplar mente conceptum. Si autem illa res concepta sit alia, ut est in artifice creato imago externa, vel aliquid simile, talis res non est per se necessaria ad operationem artis quae fit per exemplar, nam melius fieret per propriam et immediatam cognitionem ipsiusmet rei arte efficiendae; illud ergo externum adminiculum (ut ita dicam) menti obiectum, non est proprium et per se exemplar, sed est quasi materia remota vel obiectum adiuvans ad formandum aliquale seu imperfectum exemplar. Denique, si illa res alia concepta sit tantum causa virtualiter continens rem faciendam per exemplar, ut est in increato artifice divina essentia, illa ut sic non potest esse exemplar, quia non est ullo modo forma formaliter continens aut repraesentans rem faciendam, ut superius argumentabamur. Neque illa ut sic dirigit actionem artificis, sed solum est quasi ratio (remota secundum rationem) concipiendi exemplar seu ideam quae dirigit operationem artificis.

29. *Tertium.*— Tertio, solet attribui exemplari esse mensuram et regulam veritatis et proprietatis rei factae. Quo sensu (ut supra tractavimus, disp. VIII), dicunt multi auctores, et interdum D. Thomas, veritatem entium creatorum sumi ex conformitate ad exemplaria quae sunt in intellectu divino, tamquam ex mensura eorum; veritatem autem rerum artificialium sumi ex conformitate ad intellectum humanum; nam exemplar artificis est mensura artificiati. Hoc autem proprie convenit conceptui formali; nam conceptus obiectivus, si sit omnino proprius et adaequatus rei faciendae, non distinguitur ab ipsamet re; idem autem non

pero una cosa no es medida de sí misma; y si es concepto de otra cosa, o bien se comporta sólo de modo accidental y remoto, como se ha dicho, o no tiene en sí la forma del efecto, ni formal ni representativamente, y por ello, como tal, no puede tener razón de medida.

30. *Cuarto.*— En cuarto lugar se atribuye a la idea ser principio del conocimiento, como nota Santo Tomás en la referida q. 15, a. 1; pero ello no se ha de entender acerca del principio eficiente, porque, como dijimos, la especie inteligible no es propiamente ejemplar; por consiguiente, es preciso que se entienda del principio formal; pues el objeto precisamente como conocido o como terminativo, no se dice propiamente principio de conocimiento, ya que más bien es fin y término; ahora bien, el principio formal del conocimiento es el mismo concepto formal; por consiguiente, aquél es con toda propiedad el ejemplar, si es el concepto de la cosa que se ha de hacer.

Aserción tercera

31. Digo en tercer lugar que no es propio de la razón de ejemplar, como tal, es decir, en cuanto a su ser, el ser conocido actual y directamente como objeto: el cual, con todo, para causar, es preciso que de algún modo sea conocido, y cuanto más perfectamente sea conocido, tanto más perfectamente causará, en igualdad de condiciones. Esta conclusión se propone para deshacer el fundamento de la opinión contraria, y en ella suponemos que el ejemplar causa, aunque no haya sido probado todavía, porque tomado así en general es manifiesto por sí; y ahora nos es necesario para distinguir en qué consiste el ser propio del ejemplar y qué condición se requiere para que cause. Pues comúnmente suele decirse que es propio de la razón de ejemplar ser conocido actualmente, ya que parece no advertirse suficientemente que, como en el fin se distinguen aquellas dos cosas, a saber, el ser del mismo fin con el que causa, y el ser conocido, que es condición necesaria para causar, así en el ejemplar hay que distinguir estas dos cosas; pues el ser conocido como tal, en cuanto se dice del objeto conocido directamente, como es sólo una denominación

est mensura sui ipsius; si vero sit conceptus alterius rei, vel per accidens et remote tantum se habet, ut dictum est, vel non habet in se formam effectus, nec formaliter, neque repraesentative, et ideo, ut sic, non potest habere rationem mensurae.

30. *Quartum.*— Quarto, tribuitur ideae esse principium cognitionis, ut notat D. Thom., dicta q. 15, a. 1; id autem non est intelligendum de principio effectivo, quia, ut diximus, species intelligibilis non est proprie exemplar; ergo oportet intelligi de principio formali; nam obiectum praecise ut cognitum, seu ut terminativum, non dicitur proprie principium cognitionis, cum potius sit finis et terminus; principium autem formale cognitionis est ipsemet conceptus formalis; ergo ille est propriissimum exemplar, si sit conceptus rei efficiendae.

Assertio tertia

31. Dico ergo tertio: non est de ratione exemplaris, ut sic, seu[1] quantum ad esse eius, quod sit actu et directe cognitum ut obiectum: quod tamen ut causet, oportet ut aliquo modo cognoscatur, et quo perfectius fuerit cognitum, eo, caeteris paribus, perfectius causabit. Haec conclusio proponitur ad dissolvendum fundamentum contrariae sententiae, et in ea supponimus exemplar causare, quamvis nondum probatum sit, quia ita in communi sumptum, est per se manifestum; et nunc est nobis necessarium ad distinguendum in quo consistat proprium esse exemplaris, quid vero sit conditio requisita ut causet. Communiter enim dici solet de ratione exemplaris esse ut sit actu cognitum, quia non videtur satis animadversum quod, sicut in fine distinguuntur illa duo, scilicet, esse ipsius finis per quod causat, et esse cognitum, quod est conditio necessaria ad causandum, ita in exemplari sunt haec duo distinguenda; nam esse cognitum, ut sic, quatenus dicitur de obiecto directe cognito, cum sit sola extrinseca denomina-

[1] En algunas ediciones *seu* está inexplicablemente sustituido por *non esse.* (N. de los E.E.)

extrínseca, no puede ser la razón propia constitutiva del mismo ejemplar, ni puede haber en él un principio formal de causar.

32. Además, lo mismo que decíamos del fin que no mueve a apetecer según el ser conocido en cuanto a la denominación (por decirlo así), sino en cuanto a la cosa denominada, o sea en cuanto al mismo ser que se conoce, así el ejemplar no dirige para producir en el efecto el mismo ser conocido en cuanto a la denominación, ni un ser tal como es el ser en el conocimiento; por consiguiente, el ejemplar en el ser de ejemplar no queda constituido por el ser conocido como tal. Por lo cual también en el ejemplar externo y remoto, cuando la imagen propuesta a la vista se llama ejemplar a cuya imitación se hace otra cosa, aunque sea preciso que aquella imagen sea vista o conocida, con todo no queda constituida en aquel modo de ejemplar por ser vista, sino que ésta es una condición necesaria; y el estar pintada o configurada así es el ser propio de tal ejemplar. Y de acuerdo con la opinión que afirma que el mismo artificio o la criatura propuesta a la mente es el ejemplar, no puede decirse que el ser conocido en cuanto a la denominación de conocido la constituya en el ser de ejemplar, ya que en el efecto no se pretende la semejanza o conformidad en cuanto a aquella denominación, sino en cuanto al ser natural o artificial que se conoce en tal cosa; por consiguiente, lo mismo se ha de decir en cualquier opinión, que evidentemente el ejemplar no queda constituido en el ser de ejemplar formal y precisamente porque sea conocido, sino por el propio y cuasi intrínseco ser, cualquiera que sea, que o se conoce o puede conocerse.

33. Con esto, por consiguiente, parece suficientemente probada la primera parte de la conclusión; pues si el ejemplar no queda constituido formalmente por el ser conocido, por tanto el ser conocido como tal, principalmente de modo directo y como objeto *quod,* no pertenece a la razón de ejemplar en cuanto es ejemplar. Y esto puede también confirmarse por la primera conclusión; pues se ha dicho que el ejemplar no es —hablando formalmente— el concepto objetivo, el cual está constituído formalmente en el ser de tal concepto por el ser conocido; por consiguiente, este ser no pertenece formalmente a la razón de ejemplar como tal.

tio, non potest esse propria ratio constituens ipsum exemplar, nec potest esse in illo formale principium causandi.

32. Praeterea, sicut de fine dicebamus non movere ad appetendum secundum esse cognitum quoad denominationem (ut ita dicam), sed quoad rem denominatam, seu quoad ipsum esse quod cognoscitur, ita exemplar non dirigit ad efficiendum in effectu ipsum esse cognitum quoad denominationem, neque tale esse quale est esse in cognitione; ergo exemplar in esse exemplaris non constituitur per esse cognitum ut sic. Unde etiam in exemplari externo et remoto, cum imago visui proposita dicitur exemplar ad cuius imitationem alia fit, licet oporteat illam imaginem esse visam aut cognitam, non tamen constituitur in illo modo exemplaris per esse visam, sed haec est conditio necessaria; esse autem sic depictam vel figuratam est proprium esse talis exemplaris. Et iuxta opinionem asserentem artificium ipsum vel creaturam menti obiectam esse exemplar, dici non potest quod esse cognitum, quantum ad denominationem cogniti, constituat illam in esse exemplaris, cum in effectu non intendatur similitudo seu conformitas quoad illam denominationem, sed quoad esse naturale vel artificiale quod in tali re cognoscitur; ergo idem dicendum est in omni sententia, quod nimirum exemplar non constituitur in esse exemplaris formaliter ac praecise ex eo quod cognoscitur, sed ex proprio et quasi intrinseco esse, quodcumque illud sit, quod vel cognoscitur vel potest cognosci.

33. Hinc ergo videtur satis probata prior pars conclusionis; nam si exemplar non constituitur formaliter per esse cognitum, ergo cognosci ut sic, praesertim directe et ut obiectum quod, non est de ratione exemplaris quatenus exemplar est. Et hoc etiam confirmari potest ex prima conclusione; nam dictum est exemplar non esse, formaliter loquendo, conceptum obiectivum, qui formaliter in esse talis conceptus constituitur per esse cognitum; ergo hoc esse non est formaliter de ratione exemplaris ut sic.

34. Y la segunda parte de la conclusión la confirman parcialmente los argumentos de la primera opinión, la cual tomo de Santo Tomás, I, q. 15, a. 2, ad 2. Y se declara primeramente en los ejemplares divinos; pues Dios, conociendo en su esencia a las criaturas, forma (hablando a nuestra manera) las razones o conceptos de ellas, mediante los cuales las conoce directamente, aunque como objetos secundarios de su ciencia. Pero como su ciencia es perfectísima, al conocer y formar los ejemplares de las criaturas, conoce en sí mismo aquel concepto que representa intelectualmente a las criaturas; lo cual es conocer en sí los ejemplares de las criaturas. En donde, distinguiendo con la razón aquellas dos cosas, entendemos que primero existen los ejemplares mismos formales y después son conocidos; y, aunque parezca que esto es una cierta reflexión, con todo, en Dios, a causa de la suma simplicidad e infinitud de aquel acto, con el mismo acto simplicísimo se conoce una y otra cosa. Por tanto, de este modo existe en Dios la idea (por llamarla así) no solamente formada sino también conocida, y como tal tiene todo aquello que de parte del entendimiento es necesario para que cause en su género, porque es una forma existente en la mente del artífice y está de tal manera propuesta y aplicada que, contemplándola a ella, pueda producir a su imitación la cosa representada por ella. Y así distinguiendo en Dios conceptualmente entre la idea y el conocimiento de la idea, igual que podemos también distinguir con la razón el conocimiento directo del reflejo, entendemos también que la idea en cuanto a su ser consiste en el concepto formal que tiene Dios directamente acerca de la cosa que se ha de operar o hacer, en cuanto se ha de hacer; y en cambio, el conocimiento de la idea entendemos que es como una cierta aplicación perfecta y unión con el mismo artífice, para que a imitación de aquél produzca el efecto.

35. Y casi de este modo razona Santo Tomás, más arriba, acerca del ejemplar existente en la mente del artífice: *Pues cuando el artífice* —dice— *conoce la forma de la casa en la materia, se dice que entiende la casa; y cuando entiende la forma de la casa como pensada por él, por el hecho de que entiende que él la entiende, entiende la idea o razón de la casa.* Donde distingue claramente que una cosa es formar la idea y otra entender la idea. Pues si el artí-

34. Alteram vero partem conclusionis confirmant ex parte argumenta prioris sententiae, eamque sumo ex D. Thoma, I, q. 15, a. 2, ad 2. Et declaratur primo in exemplaribus divinis; nam Deus, cognoscendo in sua essentia creaturas, format (ut more nostro loquamur) rationes seu conceptus earum, per quos illas directe cognoscit, licet ut secundaria obiecta suae scientiae. Quia vero eius scientia est perfectissima, cognoscendo et formando exemplaria creaturarum, cognoscit in seipso conceptum illum qui intellectualiter repraesentat creaturas, quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. Ubi ratione distinguendo illa duo, intelligimus prius esse formalia ipsa exemplaria et deinde cognosci, quae licet videatur esse reflexio quaedam, in Deo tamen propter summam simplicitatem et infinitatem illius actus, eodem simplicissimo actu utrumque cognoscitur. Hoc igitur modo est in Deo idea (ut ita dicam), non tantum formata, sed etiam cognita, et ut sic habet totum in quod ex parte intellectus necessarium est ut in suo genere causet, quia et est forma existens in mente artificis, et est ita proposita et applicata ut possit ad illam respiciens, rem per eam repraesentatam efficere ad illius imitationem. Et ita distinguentes in Deo secundum rationem ideam a cognitione ideae, sicut etiam distinguere possumus ratione cognitionem directam a reflexa, et ideam quoad suum esse consistere intelligimus in conceptu formali quem directe Deus habet de re operabili seu facienda, prout facienda est; cognitionem autem ideae intelligimus esse quasi perfectam quamdam applicationem et coniunctionem ad ipsum artificem, ut ad illius imitationem producat effectum.

35. Ad hunc fere modum ratiocinatur D. Thom. supra, de exemplari existente in mente artificis: *Nam dum artifex* (inquit) *intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus.* Ubi plane distinguit aliud esse formare ideam, aliud intelligere ideam. Nam si artifex, dum intelligit formam

fice cuando entiende la forma y razón de la casa como pensada por él entiende la idea, por consiguiente, cuando piensa la misma razón y forma de la casa, forma la idea; con todo, para operar mediante ella y para hacer la casa a imitación de ella, reflexiona sobre la razón de casa como pensada por sí, y así conoce la idea, y mediante dicho conocimiento cuasi aplica el ejemplar para que mediante él cause. Así, por consiguiente, consta de qué modo el conocimiento de la idea sirve para la causalidad.

36. Pero inmediatamente surge la duda de si tal reflexión es absolutamente necesaria en el artífice para poder operar exteriormente mediante el ejemplar concebido por él; pues en Dios siempre es necesaria esta cuasi reflexión, no tanto por la causalidad cuanto por la infinita perfección de aquella ciencia, que no puede terminarse en algún objeto sin que se mire intrínsecamente a sí misma bajo toda razón y representación. Pero en el artífice creado, como aquella reflexión debe hacerse por un acto distinto, es difícil de creer que o bien sea necesaria, o que intervenga siempre que el artífice por medio de su arte o por medio del ejemplar en ella formado opera. Más aún, la experiencia parece que muestra lo contrario; pues el que escribe o edifica, no siempre está en aquella reflexión actual mientras opera.

37. *Qué clase de conocimiento del ejemplar se requiere para que el artífice pueda usar de él.*— Por lo cual dicen algunos que no es necesaria aquella reflexión y que el artífice creado usa de su ejemplar conociéndolo, no en cuanto es una cualidad inherente en la mente, sino en cuanto es una forma e imagen que representa objetivamente el objeto artificial. Del mismo modo que piensan muchos que el verbo de la mente es una cualidad distinta del acto de conocer, que sirve al conocimiento como objeto próximo en el que se conoce la cosa representada; pues lo que en las cosas especulables es el verbo, se cree que es el ejemplar en las operables. Y esto último ciertamente pienso que es verdadero en las cosas creadas; con todo, lo mismo que aquella opinión del verbo de la mente es falsa, así también en el caso presente no es verdadera aquella manera de explicar el conocimiento del ejemplar o de la idea mediante el conocimiento directo de la cosa ejemplada, a saber, que sea el objeto próximo en

et rationem domus, ut a se speculatam, intelligit ideam, ergo dum ipsam rationem et formam domus speculatur, format ideam; ut tamen per illam operetur, et ad imitationem eius domum efficiat, reflectitur supra rationem domus ut a se speculatam, et ita agnoscit ideam, et per eam cognitionem quasi applicat exemplar, ut per illud causet. Sic igitur constat quomodo cognitio ideae ad causalitatem deserviat.

36. Statim vero oritur dubium, an huiusmodi reflexio sit simpliciter necessaria in artifice, ut per exemplar a se conceptum possit exterius operari; in Deo enim semper est necessaria illa quasi reflexio, non tam ob causalitatem quam ob infinitam perfectionem illius scientiae, quae non potest ita terminari ad aliquod obiectum quin intrinsece seipsam sub omni ratione et repraesentatione intueatur. At vero in artifice creato, cum illa reflexio fieri debeat per actum distinctum, difficile creditu est vel necessariam esse, vel semper intervenire quoties artifex per suam artem, seu per exemplar illa formatum operatur. Immo experientia videtur contrarium ostendi, nam qui scribit aut aedificat, non semper est in illa actuali reflexione dum operatur.

37. *Qualis cognitio exemplaris requiratur, ut artifex eo uti possit.*— Unde dicunt aliqui non esse necessariam illam reflexionem et creatum artificem uti exemplari suo cognoscendo illud, non ut est qualitas quaedam menti inhaerens, sed ut est forma et imago repraesentans obiective artificiatum. Sicut multi censent verbum mentis esse qualitatem distinctam ab actu cognoscendi, deservientem cognitioni ut obiectum proximum in quo res repraesentata cognoscitur; nam quod in speculabilibus est verbum, creditur esse exemplar in operabilibus. Et hoc quidem postremum existimo verum esse in rebus creatis; tamen, sicut illa sententia de verbo mentis falsa est, ita etiam in praesenti non est vera illa ratio explicandi cognitionem exemplaris seu ideae per cognitionem directam rei exemplatae, quod, scilicet, sit obiectum proximum in quo aliud co-

el que se conoce otra cosa, porque ni aquel modo de representación objetiva mediante la semejanza formal puede entenderse en aquella cualidad que no tiene ni formal ni real conveniencia con el objeto externo, ni tampoco puede entenderse cómo se conozca directamente en ella el objeto externo, sin que ella sea conocida de ningún modo. Pero todo esto es común acerca del verbo mental explicado de esa manera; y por ello omito esas cosas y supongo que el concepto formal termina inmediatamente en la cosa misma que representa, y que él mismo no representa de otra manera que refiriendo al entendimiento el objeto mismo, como forma intelectual constitutiva en acto último del mismo entendimiento; y que el mismo concepto formal se llama verbo de la mente, en cuanto es término interno intelectual de su acción o concepción; y en cambio se llama ejemplar cuando se refiere a una cosa artificiosa u operable.

38. Por consiguiente, a la dificultad propuesta conceden unos que es necesario el conocimiento reflejo, mediante el cual el artífice, mirando al ejemplar, es decir, al concepto directo que ha formado de la cosa, pueda hacer una cosa tal como la concibió con el pensamiento. Y a la experiencia responden que tales actos internos no siempre caen bajo la experiencia; pues con frecuencia el entendimiento compara una cosa con otra y no advierte que compara; y así también puede comparar su conocimiento y el ejemplar, para que mediante él mida la cosa que se hace antes, aunque no advierta que usa esa comparación; y si lo advierte, entenderá que no hace esto sin reflexión sobre su conocimiento. Y a mí ciertamente no me desagrada esto, si sólo entendemos que interviene esta reflexión cuando el artífice usa de modo perfecto su ejemplar para conmensurar y definir la forma que debe ofrecer a su efecto; y esto parece ser manifiestamente lo que pretendió Santo Tomás antes.

39. Con todo, juzgo que hay que añadir que no todo el tiempo que dura la operación exterior que procede del arte es necesaria aquella reflexión formal; lo cual ciertamente me parece a mí que prueba suficientemente la experiencia y la razón, porque la misma directa representación y cuasi contemplación de la mente sobre la cosa u operación que se ha de hacer basta para di-

gnoscitur, quia neque ille modus repraesentationis obiectivae per formalem similitudinem intelligi potest in illa qualitate quae nec formalem nec realem convenientiam habet cum externo obiecto, nec etiam intelligi potest quomodo in illa directe cognoscatur externum obiectum, illa nullo modo cognita. Sed haec communia sunt de verbo mentis illo modo explicato; et ideo illa omitto et suppono conceptum formalem immediate terminari ad rem ipsam quam repraesentat, ipsumque non aliter repraesentare quam referendo intellectui obiectum ipsum, ut intellectualem formam constituentem in actu ultimo ipsum intellectum; et eumdem conceptum formalem dici verbum mentis, quatenus est internus terminus intellectualis actionis seu conceptionis eius; exemplar vero dici quando est de re artificiosa seu operabili.

38. Ad difficultatem ergo positam, alii concedunt necessariam esse cognitionem reflexam, per quam artifex respiciens ad exemplar, id est, ad conceptum directum quem de re formavit, possit talem rem facere qualem cogitatione concepit. Et ad experientiam respondent huiusmodi internos actus non semper cadere sub experientiam; saepe enim intellectus comparat unam rem ad aliam et non advertit se comparare; et ita etiam potest comparare suammet cognitionem et exemplar, ut per illud mensuret rem quae ante fit, quamvis non advertat se uti ea comparatione; si autem advertat, intelliget se id non facere sine reflexione super suam cognitionem. Et mihi quidem non displicet hoc, si solum intelligamus hanc reflexionem intervenire quando artifex perfecto modo utitur suo exemplari ad commensurandam et definiendam formam quam praebere debet suo effectui; et hoc plane videtur voluisse D. Thom. supra.

39. Addendum tamen existimo non toto tempore quo durat operatio exterior procedens ab arte necessariam esse illam reflexionem formalem; quod mihi quidem satis probare videtur experientia et ratio, quia ipsa directa repraesentatio et quasi intuitus mentis circa rem vel operationem faciendam sufficit ad dirigendam operationem.

rigir la operación. Por consiguiente, entonces no es necesario que el ejemplar sea conocido como objeto *quod*, sino que basta con que de algún modo sea conocido implícitamente y por modo de tendencia al objeto, y sólo con aquella reflexión implícita y virtual que cualquier acto mental incluye en sí, por razón de la cual se dice que se conoce por sí mismo *ut quo*, aunque no se conozca *ut quod*. Y por ello dije en la conclusión que el ejemplar es conocido de alguna manera, pero que se aplica a su obra tanto más perfectamente cuanto más perfectamente es conocido.

Se satisface a los argumentos de la primera opinión

40. *En qué convienen y en qué difieren el fin y el ejemplar en cuanto a la necesidad de conocimiento.*— Por consiguiente, al primer argumento de la primera opinión se ha respondido ya que la razón es muy diferente en el caso del fin y del ejemplar; pues aunque convengan en que uno y otro causan en cuanto existen en el conocimiento, con todo, en el modo de causar tienen diversidad, por razón de la cual el fin puede ser la misma cosa que termina la acción del agente, porque atrae hacia sí su afecto; en cambio, el ejemplar no podría ser aquella misma cosa, sino otra que sea medida y regla suya. De lo cual resulta que el fin de tal manera está en el conocimiento que no es necesariamente conocimiento; en cambio, el ejemplar requerido esencial y próximamente está de tal modo en el conocimiento que intrínsecamente es también un cierto conocimiento o concepto intelectual; pues es una regla y medida intelectual.

41. A lo segundo se responde que aquella locución: el ejemplar es aquello a cuya semejanza se hace el efecto y lo que el artífice imita al obrar, se verifica fácilmente acerca del mismo concepto formal; porque aquellas locuciones no han de ser entendidas referidas a una semejanza formal, que es natural o entitativa, sino a una semejanza según la representación intelectual que tiene el concepto formal acerca de la cosa que expresa, y esta imitación o conformidad la pretende el artífice en su operación; en cambio, aquella locución, que el artífice mirando al ejemplar obra a su imitación, no es preciso que se

Tunc ergo non est necesse ut exemplar cognoscatur tamquam obiectum quod, sed satis est ut implicite et per modum tendentiae ad obiectum aliquo modo cognoscatur, et tantum implicita et virtuali reflexione quam quilibet actus mentis in se includit, ratione cuius dicitur cognosci seipso ut quo, quamvis non cognoscatur ut quod. Et ideo dixi in conclusione exemplar cognosci aliquo modo, eo tamen perfectius applicari ad suum opus quo perfectius cognoscitur.

Satisfit argumentis prioris sententiae

40. *Finis et exemplar quoad cognitionis necessitatem, in quo conveniant et differant.*— Ad argumentum ergo primum prioris sententiae iam responsum est longe diversam rationem esse de fine et de exemplari; nam, licet in eo conveniant quod utrumque causat ut in cognitione existens, tamen in modo causandi habent diversitatem, ratione cuius finis esse potest ipsamet res quae terminat actionem agentis, quia ad se trahit eius affectum; exemplar vero non possit esse illa eadem res, sed alia quae sit mensura et regula eius. Quo fit ut finis ita sit in cognitione, ut non necessario sit cognitio; exemplar vero per se ac proxime requisitum ita sit in cognitione, ut intrinsece etiam sit cognitio quaedam seu intellectus conceptus, nam est intellectualis regula ac mensura.

41. Ad secundum respondetur illam locutionem, exemplar esse ad cuius similitudinem fit effectus et quod artifex imitatur operando, facile verificari de ipso conceptu formali; quia non sunt illae locutiones intelligendae de similitudine formali, quae naturalis est seu entitativa, sed de similitudine secundum repraesentationem intellectualem quam habet conceptus formalis circa rem quam exprimit, et hanc imitationem vel conformitatem intendit artifex in sua operatione; illa vero locutio, quod artifex respiciens ad exemplar operatur ad illius imitationem, non oportet ut cum omni proprietate suma-

tome con toda propiedad. Pues aquel modo de hablar parece que ha surgido de los ejemplares sensibles de los cuales suelen usar los hombres a causa de su imperfección y a los cuales suelen mirar como objetos próximos a los que imiten. A pesar de todo, dije ya que tales ejemplares son cuasi *per accidens*; pues por sí el ejemplar interno basta y se requiere para la acción, y su imitación se pretende inmediatamente, y por ello podría explicarse suficientemente la razón de ejemplar diciendo que es aquello con lo que el artífice se representa la cosa que ha de hacer, de modo que lo imite o más bien que realice plenamente su representación. Pero porque, como dijimos, también el mismo ejemplar puede conocerse reflejamente, y aquella reflexión lleva consigo que ejerza de modo completo y perfecto el oficio de ejemplar, por ello propiamente puede también verificarse que el artífice opere contemplando su ejemplar.

42. El tercer argumento no tiene ninguna dificultad, pues no hay pluralidad de ideas en Dios realmente, sino sólo según la razón, por las relaciones de razón a las diversas cosas creables, y por ello no repugna que aquella pluralidad o distinción de razón se entienda en el mismo concepto formal o ciencia de Dios. Pero de qué clase o cuán grande sea aquella pluralidad de ideas, y por medio de qué intelecto se haga aquella distinción y respecto de qué cosas hayan de ser distinguidas las ideas, tiene más de cuestión de nombre que de problema real; sin embargo, cualquiera que sea la discusión, pertenece a los teólogos y no a nosotros.

43. A lo cuarto se responde en primer lugar que se supone falsamente que los bienaventurados no forman el verbo; pues verdaderamente conciben a Dios como es en sí, y de este modo forman en sí el concepto formal con el que se representan a Dios tal como es en sí; y aquel concepto es el verbo y no otra cosa. Por lo cual, si conocen en Dios a las criaturas, también forman en sí la razón o verbo de ellas, y éste podría tener valor de ejemplar si con él se diese la fuerza operativa que pudiese ser dirigida mediante tal ejemplar. Añado además que el bienaventurado, viendo a Dios y a la criatura en Dios, ve también la idea que Dios tiene de las criaturas, y por ello el mismo concepto formal de Dios puede en cierto modo desempeñar la razón de idea, in-

tur. Ortus enim videtur ille loquendi modus ex sensibilibus exemplaribus, quibus homines ob imperfectionem suam uti solent, et ad illa respicere ut ad obiecta proxima quae imitentur. Verumtamen iam dixi huiusmodi exemplaria esse quasi per accidens; per se enim exemplar internum sufficit et requiritur ad actionem et illius imitatio immediate intenditur; et ideo sufficienter posset explicari ratio exemplaris dicendo esse illud quo artifex sibi repraesentat rem, quam effecturus est ut illud imitetur, seu potius ut illius repraesentationem expleat. Quia vero, ut diximus, ipsum etiam exemplar potest reflexe cognosci, et illa reflexio confert ut perfecte et complete exerceat munus exemplaris, ideo proprie etiam verificari potest quod artifex respiciens ad suum exemplar operetur.

42. Tertium argumentum nullam habet difficultatem; nam multitudo idearum in Deo non est secundum rem, sed tantum secundum rationem per respectus rationis ad diversas res creabiles, et ideo non repugnat quod illa pluralitas vel distinctio rationis intelligatur in ipsomet conceptu formali seu scientia Dei. Qualis autem et quanta sit illa pluralitas idearum, et per quem intellectum fiat illa distinctio et respectu quarum rerum distinguendae sint ideae, plus habet quaestionis de nomine quam de re; illa vero qualiscumque disputatio theologorum est, non nostra.

43. Ad quartum respondetur imprimis supponere falsum, quod beati non formant verbum; vere enim concipiunt Deum prout in se est, et ita formant in se conceptum formalem quo sibi repraesentant Deum prout in se est; et ille conceptus est verbum, et non aliud. Unde, si in Deo cognoscunt creaturas, etiam formant in se rationem seu verbum earum, et illud habere posset vim exemplaris si cum illo daretur vis operandi quae per tale exemplar dirigi posset. Addo praeterea beatum videndo Deum et creaturam in Deo etiam videre ideam quam Deus habet de creaturis, et ideo ipsummet conceptum formalem Dei posse quodammodo subire ra-

cluso respecto de otro entendimiento, al cual esencial e inmediatamente se ofrece; pero ello sería también remota y mediatamente, pues el ejemplar próximo es siempre aquel que el mismo operante forma en su mismo entendimiento.

SECCION II

SI LA CAUSA EJEMPLAR CONSTITUYE UNA RAZÓN PROPIA DE CAUSA O SE REDUCE A ALGUNA DE LAS DEMÁS

1. Supone esta cuestión que el ejemplar verdadera y propiamente es causa; esto lo tomamos como cierto, de acuerdo con la opinión común de los filósofos y teólogos; pues en los agentes que obran por medio del entendimiento, el ejemplar es necesario por sí para que de un modo racional puedan dirigir su acción a un efecto definido; pues como por su naturaleza no han sido limitados a dar unas formas determinadas a los efectos, como los agentes naturales, es preciso que se determinen a su manera propia e intelectual. Y aunque en cuanto al ejercicio de su acción se determinen por la voluntad, con todo, en cuanto a la especificación y dirección son conducidos por el entendimiento; y para esto necesitan ejemplares propios de tales efectos, para que puedan hacerlos de modo artificioso e intelectual. Y aunque Séneca, en la *Epist.* 66, piense que de este modo sólo se prueba que el ejemplar es un cierto requisito, pero que no por ello ha de ser enumerado esencialmente entre las causas, pues de lo contrario de modo semejante muchas otras cosas podrían contarse esencialmente entre las causas; sin embargo, es más verdadero que por sí pertenece a algún género de causalidad, o a algún modo de causar, aunque tal vez no aumente el número de las causas, ni constituya esencialmente un nuevo género de causación. Una y otra cosa las declararemos más cómodamente al explicar a qué género de causa pertenece el ejemplar.

El ejemplar ni es la causa material ni la final

2. Y para comenzar por lo más claro, es cierto que el ejemplar ni pertenece por sí ni se reduce al género de causa material, porque no tiene ninguna

tionem ideae, etiam respectu alterius intellectus, cui per se et immediate obiicitur; sed illud etiam esset remote et mediate; proximum enim exemplar semper est illud quod ipsum operans in suomet intellectu format.

SECTIO II

UTRUM EXEMPLAR PROPRIAM RATIONEM CAUSAE CONSTITUAT, VEL AD ALIQUAM ALIARUM REVOCETUR

1. Supponit haec quaestio exemplar vere ac proprie esse causam; id enim ex communi sententia philosophorum ac theologorum ut certum sumimus; in iis enim quae per intellectum operantur per se necessarium est exemplar ut rationabili modo possint actionem suam in definitum effectum dirigere; nam cum a natura sua non sint limitata ad determinatas formas effectibus tribuendas sicut naturalia agentia, oportet ut suo proprio et intellectuali modo determinentur. Quamvis autem quoad exercitium suae actionis determinentur per voluntatem, tamen quoad specificationem et directionem ducuntur per intellectum; ad hoc autem indigent propriis exemplaribus talium effectuum, ut artificioso et intellectuali modo possint illos efficere. Et quamvis Seneca, epist. 66, existimet hac ratione solum probari exemplar esse quid requisitum, non vero propterea esse inter causas per se numerandum, alioqui multa alia possent similiter per se inter causas recenseri, nihilominus verius est per se pertinere ad aliquod genus causalitatis vel aliquem causandi modum, quamvis fortasse non augeat causarum numerum, nec per se constituat novum causandi genus. Utrumque autem declarabitur commodius, explicando ad quod genus causae exemplar pertineat.

Exemplar nec materialem nec finalem causam esse

2. Et ut a clarioribus incipiamus, certum est exemplar nec per se pertinere nec reduci ad genus causae materialis, quia nul-

proporción o semejanza con aquella causa, puesto que el ejemplar ni indica algo potencial, sino más bien actual formal, ni concurre recibiendo de alguna manera, sino más bien actuando y determinando a su modo. En cambio, acerca de la causa final podría alguien dudar; pues la función del ejemplar se dice que es que se haga el efecto a su semejanza o imitación; ahora bien, ésta es la relación del fin; por consiguiente, el concurso del ejemplar no es más que un cierto concurso final. La menor y todo el raciocinio lo pruebo con Santo Tomás, III *cont. Gent.,* c. 19, donde principalmente con esta razón prueba que todo tiende a Dios como a último fin, ya que todas las cosas tienden a asemejarse a él; por consiguiente, cambiada la razón, rectamente inferimos nosotros que cuando Dios produce las cosas para que se asemejen a El, concurre como fin de ellas; pero entonces concurre como ejemplar; luego. Más aún, en la razón 2 lo infiere así Santo Tomás: *El agente se dice fin del efecto en cuanto el efecto tiende a la semejanza del agente; ahora bien, Dios es de esta manera el fin de las cosas porque es también el primer agente de ellas; por consiguiente, todas pretenden como último fin asemejarse a Dios.* Por consiguiente Dios, en cuanto es aquello a lo que se asemeja la criatura, tiene razón de fin; por consiguiente, también como imitable por las criaturas; pues estas palabras, *ser imitable por las criaturas,* y *ser aquello a lo que se asemejan las criaturas,* parece que significan la misma relación; ahora bien, ser imitable dice relación de causa ejemplar; por consiguiente, coincide con la relación de causa final. Por lo cual, más claramente en la razón 4 dice Santo Tomás que todas las cosas creadas son como unas ciertas imágenes del primer agente; pero la perfección de la imagen consiste en representar a su ejemplar, y por ello todas las criaturas pretenden esta representación como su fin. En este raciocinio parece enteramente que confunde el ejemplar con el fin.

3. Pero, sin embargo, todos los autores piensan que es muy diferente la causalidad ejemplar de la final, porque la causalidad del fin consiste en la moción metafórica de la voluntad. Y la razón del ejemplar consiste precisamente en ser la forma determinante de la acción del agente, como se toma de Santo Tomás, I, q. 44, a. 3. Y la dificultad propuesta se desarrolla como si el ejem-

lam habet cum illa causa proportionem aut similitudinem, quia exemplar neque indicat potentiale quid, sed potius actuale formale, neque concurrit aliquo modo recipiendo, sed potius suo modo actuando ac determinando. De causa vero finali posset aliquis dubitare, nam munus exemplaris esse dicitur ut ad illius similitudinem vel imitationem effectus fiat; sed haec est habitudo finis; ergo concursus exemplaris non est nisi concursus quidam finalis. Minorem et discursum totum probo ex D. Thoma, III cont. Gent., c. 19, ubi hac potissimum ratione probat omnia tendere in Deum ut in ultimum finem, quia omnia intendunt illi assimilari; ergo, commutata ratione, recte nos colligimus, cum Deus producit res ut ipsi assimilentur, concurrere ut finem earum; at tunc concurrit ut exemplar; ergo. Immo in ratione 2 sic colligit D. Thom.: *Agens dicitur finis effectus in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum; ergo omnia intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.* Deus ergo, ut est id cui assimilatur creatura, habet rationem finis; ergo et ut imitabilis a creaturis; nam haec verba, *esse imitabilem a creaturis* et *esse id cui assimilantur creaturae,* eamdem habitudinem significare videntur; sed esse imitabilem dicit habitudinem causae exemplaris; ergo coincidit cum habitudine causae finalis. Unde clarius in ratione 4 ait D. Thomas res omnes creatas esse veluti quasdam imagines primi agentis; perfectionem autem imaginis in hoc consistere, quod repraesentet suum exemplar, ideoque omnes creaturas intendere hanc repraesentationem ut finem suum. In quo discursu plane videtur exemplar cum fine confundere.

3. Sed nihilominus auctores omnes longe diversam esse censent causalitatem exemplarem a finali, quia causalitas finis consistit in metaphorica motione voluntatis. Ratio autem exemplaris praecise consistit in hoc quod sit forma determinans actionem agentis, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 44, a. 3. Difficultas autem proposita procedit ac si

plar fuese alguna cosa conocida que se propone para ser imitada, y no más bien el mismo concepto intelectual de la cosa. Pero para que respondamos en todos sentidos, admitida aquella forma de hablar, hay que decir que aunque suceda que la misma cosa sea fin y ejemplar del mismo efecto, como prueban los argumentos aducidos, con todo, lo es bajo diversa razón de causalidad. Pues como fin, mueve a la producción de su representación; en cambio, como ejemplar determina la acción del agente, y en cierto modo da la especificación al efecto; por lo cual ejerce la razón de fin en cuanto es un cierto bien, y la razón de ejemplar en cuanto es cierta forma. Pero podemos añadir para explicar más esto que el ejemplar puede considerarse o bien como un cierto término a cuya imitación tiende la acción, o como principio dirigente y regulativo de la acción del agente. Bajo esta última razón ejerce la causalidad ejemplar; pues la primera pertenece más bien a la razón de fin, porque bajo dicha razón es aquello por cuyo motivo se hace la acción. Pues cuando se pinta la imagen de Cristo para que nos lo represente, verdaderamente Cristo bajo ese aspecto tiene razón de fin, y esto lo prueba también la dificultad aludida. Y por ello no me agrada a mí lo que algunos dicen, que la causalidad ejemplar consiste en la imitación pasiva de la cosa hecha a semejanza de aquélla; pues esta imitación pasiva le conviene propiamente al fin cuando en él no se pretende otra cosa más que su representación. Por ello en la misma acción pasiva hay que distinguir si se toma como atrayendo el afecto o como determinando y cuasi especificando la acción o la forma inducida por ella; pues bajo la primera razón pertenecerá a la causalidad del fin, y bajo la última, a la razón de ejemplar.

4. Y por esta causa juzgo probabilísimo que la propia causalidad ejemplar, distinta de la final, se halle esencialmente en el concepto interno que formalmente expresa y representa la cosa que se ha de hacer por el arte; pues aunque con la acción se pretenda la conformidad con aquel concepto que lo representa así, con todo no se pretende como fin de la acción, hablando formalmente de la conformidad, sino que se pretende la misma forma en la que hay conformidad; y a la misma conformidad sólo se atiende como a una cierta conmensu-

exemplar esset aliqua res cognita quae imitanda proponitur, et non potius ipsemet intellectualis conceptus rei. Ut vero omnibus modis respondeamus, admisso illo modo loquendi dicendum est, licet contingat eamdem rem esse finem et exemplar eiusdem effectus, ut argumenta facta probant, tamen sub diversa ratione causalitatis. Nam, ut finis, movet ad efficiendam sui repraesentationem; ut exemplar vero, determinat actionem agentis, et quodammodo dat speciem effectui; unde rationem finis exercet ut est quoddam bonum; rationem vero exemplaris ut est quaedam forma. Addere vero possumus, ad hoc magis declarandum, exemplar posse considerari vel ut terminum quemdam ad cuius imitationem tendit actio, vel ut principium dirigens ac regulans actionem agentis. Sub hac posteriori ratione exercet causalitatem exemplaris; nam prior magis pertinet ad rationem finis, quia sub ea ratione est id cuius gratia actio fit. Cum enim Christi imago depingitur ut eum nobis repraesentet, revera Christus sub ea ratione habet rationem finis, et hoc etiam probat difficultas tacta. Et ideo mihi non placet quod quidam aiunt, causalitatem exemplaris consistere in passiva imitatione rei factae ad instar illius; nam haec passiva imitatio fini proprie convenit, quando in eo nihil aliud intenditur nisi eius repraesentatio. Ideo in ipsamet actione passiva distinguendum est an sumatur ut alliciens affectum, an ut determinans et quasi specificans actionem seu formam per eam inductam; nam sub priori ratione pertinebit ad causalitatem finis, sub posteriori ad rationem exemplaris.

4. Et propter hanc causam probabilissimum existimo propriam causalitatem exemplarem, distinctam a finali, per se reperiri in interno conceptu formaliter exprimente et repraesentante rem arte efficiendam; nam, licet per actionem intendatur conformitas cum illo conceptu sic repraesentante, non tamen intenditur ut finis actionis, formaliter loquendo de conformitate, sed intenditur ipsa forma in qua est conformitas; ipsa vero conformitas solum attenditur ut commensu-

ración y cuasi regla de la forma que se ha de inducir. Pero, en cambio, en el ejemplar externo se precisa una distinción, pues éste reviste más bien la razón de fin, sobre todo cuando se pretende por sí su representación, por causa de su honor o algo semejante; pero algunas veces tiene también sola razón de medida y no de fin, como cuando el artífice produce exteriormente una pequeña maqueta de todo el edificio; pues entonces pretende la conformidad con él, no como fin sino como regulación, por decirlo así.

5. Y de modo semejante parece que puede decirse con bastante probabilidad (distinguiendo en Dios conceptualmente las ideas intelectuales, tal como han sido explicadas por nosotros en la sección precedente, y la esencia divina como participable en el ser y en las perfecciones de ser por las criaturas) que bajo la primera razón tiene propia causalidad ejemplar, y que en cuanto tal se pretende la conformidad de las criaturas con las ideas, no según la relación que éstas tienen con un fin, sino según la que tienen con una medida y regla; que, en cambio, bajo el último aspecto, tiene la esencia divina razón de fin, y también así se pretende la semejanza de las criaturas con Dios como con su fin. Pues bajo la primera razón se pretende que la criatura sea tal cual se representa en la idea; en cambio bajo esta última se pretende que ella misma represente cuanto puede el ser divino y la perfección divina; y por ello la segunda relación no es a Dios como a ejemplar, sino como a fin.

6. Finalmente por esto pienso que se dice con todo acierto que en las acciones y efectos de Dios, en cuanto provienen de El mismo, nada puede ejercer fuera de El la causalidad ejemplar propiamente dicha, sino que El mismo es el ejemplar singular de todas sus acciones y efectos, porque nada exterior a El puede ser regla y medida de sus acciones, en cuanto proceden de El. Por lo cual, si alguna vez se dice que una cosa creada es ejemplar de otra, como Cristo en cuanto hombre se dice ejemplar de los hombres justos, o bien se ha de entender en sentido lato como ejemplar cuasi materialmente, en cuanto reviste la razón de fin próximo; pues así puede llamarse Cristo ejemplar, porque en su honor los otros justos se hacen semejantes a El. O bien se ha de exponer

ratio quaedam et quasi regula formae inducendae. At vero in exemplari externo distinctione opus est, nam illud magis induit rationem finis, maxime quando per se intenditur eius repraesentatio, propter eius honorem aut aliquid simile; aliquando vero etiam habet solam rationem mensurae et non finis, ut quando artifex exterius conficit parvum idolum totius aedificii; tunc enim intendit conformitatem ad illud, non tamquam finem, sed tamquam regulationem, ut sic dicam.

5. Et simili modo videtur satis probabiliter dici posse (distinguendo in Deo secundum rationem ideas intellectuales, prout a nobis sunt explicatae sectione praecedenti, et essentiam divinam ut participabilem in esse et in perfectionibus essendi a creaturis), sub priori ratione habere propriam causalitatem exemplarem et ut sic intendi conformitatem creaturarum ad ideas, non secundum habitudinem earum ad finem, sed ad mensuram et regulam; sub posteriori autem ratione habere essentiam divinam rationem finis et sic etiam intendi similitudinem creaturarum ad Deum ut ad suum finem. Nam sub priori ratione intenditur ut creatura talis sit qualis repraesentatur in idea; sub hac vero posteriori intenditur ut ipsa repraesentet divinum esse et divinam perfectionem quantum potest; et ideo posterior habitudo non est ad Deum ut ad exemplar, sed ut ad finem.

6. Tandem hinc censeo convenientissime dici in actionibus et effectibus Dei, ut sunt ab ipso, nihil extra eum exercere posse causalitatem exemplarem proprie sumptam, sed ipsum esse singulare exemplar omnium suarum actionum et effectuum, quia nihil extra ipsum potest esse regula et mensura actionum eius, ut ab eo sunt. Unde si aliquando dicitur aliquid creatum esse exemplar alterius, ut Christus in quantum homo dicitur exemplar iustorum hominum, vel intelligendum est late de exemplari quasi materialiter, prout induit rationem finis proximi; sic enim potest dici Christus exemplar, quia in eius honorem alii iusti efficiuntur similes

respecto de las causas segundas; del cual modo también Cristo puede llamarse ejemplar de los hombres, porque les ha sido propuesto para que miren hacia El como hacia el ejemplar que imiten.

Se propone la opinión que reduce el ejemplar a la causa formal

7. Omitidas, por consiguiente, las causas material y final, acerca de las otras dos hay controversia entre los autores. Pues muchos reducen el ejemplar al género de causa formal, y se cree que es la opinión de Aristóteles, el cual, enumerando las causas, nombró la ejemplar juntamente con la formal. Y esta opinión mantiene Alberto, *In I,* dist. 20, a. 1; Cayetano, I, q. 6, a. 3, al fin, y q. 44, a. 3; Tomás de Argent., *In I,* dist. 45, a. 2. Y se toma de Durando allí, q. 2, en cuanto niega que el ejemplar pertenezca al género de causa eficiente. Lo mismo mantiene Egidio, proposit. 37 *De Eucharistia.* Estos autores suponen que el ejemplar concurre sólo como objeto conocido a cuya imitación opera algo el agente; y por ello no piensan que pueda tener eficiencia, y de aquí concluyen que tiene causalidad formal extrínseca, la cual consiste sólo en que por imitación pasiva concurre para dar al efecto una forma y especie semejante. Más aún, hay quienes piensan que el ejemplar no se reduce al género de causa formal intrínseca, sino que constituye esencial y directamente un nuevo género de causa formal extrínseca; lo cual piensa Enrique, *Quodl. IX,* q. 2, a quien siguen algunos modernos. Y ciertamente, supuesta la primera parte, hablan bastante consecuentemente; pues aunque el ejemplar convenga en el nombre con la forma, como muestra el mismo nombre de idea y notamos antes con Agustín, con todo, en la causalidad tiene una razón muy diferente. Pues la forma informante es intrínseca y parte esencial del compuesto; el ejemplar, en cambio, es forma extrínseca; por lo cual por esta parte difieren más entre sí que la materia y la forma, y no menos que la forma eficiente y la forma producida, pues también la forma eficiente es forma y es causa extrínseca, de la cual es participación la forma informante que procede de ella; por consiguiente, si el ejemplar es causa formal extrínseca, constituye un nuevo género de causa en tanto grado como la forma eficiente.

illi; vel exponendum est respectu causarum secundarum; quo etiam modo Christus dici potest exemplar hominum, quia propositus illis est ut in illum tamquam in exemplar respiciant quod imitentur.

Proponitur sententia reducens exemplar ad causam formalem

7. Omissis ergo causa materiali et finali, de aliis duabus est controversia inter auctores. Multi enim revocant exemplar ad genus causae formalis, crediturque esse opinio Aristotelis, qui numerando causas, simul cum formali exemplarem nominavit. Et hanc opinionem tenet Albertus, In I, dist. 20, a. 1; Caiet., I, q. 6, a. 3, in fine, et q. 44, a. 3; Thom. de Argent., In I, dist. 45, a. 2. Sumitur ex Durando ibi, q. 2, quatenus negat exemplar pertinere ad genus causae efficientis. Idem tenet Aegid., proposit. 37 de Eucharistia. Hi auctores supponunt exemplar concurrere solum ut obiectum cognitum, ad cuius imitationem agens aliquid operatur; et ideo non putant posse habere efficientiam, et hinc concludunt habere formalem causalitatem extrinsecam, quae in hoc solum consistit, quod per imitationem passivam concurrit ad dandam similem formam et speciem effectui. Immo sunt qui censent exemplar non reduci ad genus causae formalis intrinsecae, sed constituere per se et directe novum genus causae formalis extrinsecae; quod sentit Henr., Quodl. IX, q. 2, quem nonnulli moderni sequuntur. Et quidem, supposita priori parte, satis consequenter loquuntur; nam licet exemplar in nomine conveniat cum forma, ut ipsum nomen ideae prae se fert et supra ex Augustino notavimus, tamen in causando habet longe diversam rationem. Nam forma informans est intrinseca et pars essentialis compositi; exemplar autem est forma extrinseca; unde ex hac parte magis inter se differunt quam materia et forma et non minus quam forma efficiens et forma facta, nam etiam forma efficiens est forma et est causa extrinseca, cuius participatio est forma informans ab ea procedens; ergo si exemplar est causa formalis extrinseca, tam constituit novum genus causae sicut forma efficiens.

Se prefiere la opinión que reduce el ejemplar a la causa eficiente

8. Con todo, a mí me gusta más la opinión de los que niegan que la causa ejemplar constituya un género propio de causa, y que afirman, en cambio, que pertenece a la causa eficiente. Esta la mantienen el Halense, I p., q. 23, miemb. 4, a. 1; Buenaventura, *In III*, dist. 11, q. 3, a. 1; Escoto, *In I*, dist. 2, q. 2, y dist. 36, a. 1; y allí Herveo, q. 1. Y en primer lugar se prueba esta opinión por la mente de Aristóteles, a quien parece que contradice moderadamente la sentencia opuesta, porque constituye un quinto género de causa distinto de aquellos que Aristóteles enumeró. Pues, aunque al ejemplar le designen con el nombre de forma, con todo verdaderamente es una causa no menos diversa de la forma informante de lo que lo es la forma eficiente, como declaramos al explicar la misma opinión, y aquella conveniencia con la forma apenas es más que nominal, pues la razón es muy diversa, ya que la otra es una forma esencial e intrínsecamente constitutiva de la cosa; en cambio en el otro aspecto sólo se dice forma porque representa extrínsecamente o mueve a hacer algo semejante a sí. Por lo cual Aristóteles no enumeró en este sentido al ejemplar como forma, sino que lo hizo o porque el nombre de idea que usa significa en general lo mismo que forma, o porque (tal como él mismo refiere) Platón ponía de tal manera las ideas como formas ejemplares, que establecía en ellas las esencias y especies de las cosas. Agréguese que Aristóteles siempre cuenta entre las causas eficientes al arte mismo, bajo el cual comprende el ejemplar; por ello en el VII de la *Metafísica* dijo que la salud es producida exteriormente de modo eficiente por la salud que está en la mente; es decir, por el ejemplar de la salud.

9. En segundo lugar parece aquella opinión fundada en un falso principio, a saber, que el ejemplar es una cosa objetiva y directamente conocida, de tal modo que en ella consiste esencial y primariamente la razón de causa ejemplar; pues esto puede constar que es falso por lo dicho en la sección precedente. Y se explica además de este modo, pues en el artífice creado no es esencialmente necesario tal ejemplar, ya que aquello que los artífices humanos suelen elaborar para sí exteriormente, sólo es una cierta ayuda que favorece la concepción interna de la cosa y su conservación en la memoria; por lo cual, si, prescindiendo de tal objeto sensible, pudiesen concebir exactamente la casa que se ha de hacer y tenerla presente interiormente, no necesitarían aquel ejemplar extrínseco. Por otra parte en el interior tampoco es esencialmente necesario algún objeto distinto del efecto que se ha de hacer con el arte; pues aunque en los hombres por lo general suceda así, con todo (como hemos argumentado antes) también aquella distinción es cuasi accidental, porque el artífice no pretende el efecto más que en cuanto es enteramente lo mismo, y en aquello que es diverso no procede por la causalidad ejemplar. Y además, esto no es universal en el artífice creado como tal; pues los ángeles pueden también hacer cosas artificiales y no es preciso que las conciban confusamente, sino de modo distinto y las mismas numéricamente que forman. Y Cristo N. S., en cuanto hombre, si hubiera querido hacer algo artificial, no miraría a ningún otro objeto sino a aquel mismo, conocido distintamente en un individuo concreto, que hubiese de hacer. Por consiguiente, esta causalidad no procede esencialmente de un objeto distinto, ni tampoco puede proceder del mismo numéricamente, como se probó en la sección anterior, y con mayor motivo puede probarse lo mismo acerca de las ideas divinas, según lo dicho antes; por consiguiente, esta causalidad no consiste en aquélla como información extrínseca, que se da como por comparación o imitación de una forma a otra.

10. Añado además que, incluso cuando interviene un ejemplar extrínseco distinto, nada hace esencialmente sobre el efecto del arte que pueda tener propia razón de causalidad real y pueda llamarse verdadera y esencialmente causalidad formal. Pues, si hablamos del ejemplar sensible, aquél esencial y primariamente mueve al conocimiento de sí y en dicho género concurre eficientemente como objeto motivo. Además puede mover mediatamente a concebir o producir otra cosa semejante o proporcional, y en cuanto a esto se comporta también a manera de fin o de eficiente remoto, y casi accidental. Pues si la cosa se considera atentamente, esencialmente mueve sólo a la concepción de sí, de la cual el entendimiento fabrica otra cosa semejante, o la concibe y mediante la voluntad intenta producirla; y si a la misma voluntad la mueve tal objeto, como

Praefertur sententia exemplar ad causam efficientem revocans

8. Mihi tamen magis probatur sententia eorum qui negant exemplarem causam constituere proprium genus causae, sed illam pertinere dicunt ad causam efficientem. Quam tenent Alensis, I p., q. 23, memb. 4, a. 1; Bonavent., In III, dist. 11, q. 3, a. 1; Scotus, In I, dist. 2, q. 2, et dist. 36, a. 1: et ibi Hervaeus, q. 1. Et primo probatur haec opinio ex mente Aristotelis, cui opposita sententia videtur modeste contradicere, quia constituit quintum genus causae distinctum ab his quae Aristoteles numeravit. Nam, licet exemplar nomine formae appellent, tamen revera est causa non minus diversa a forma informante quam sit forma efficiens, ut explicando ipsammet sententiam declaravimus, illaque convenientia cum forma vix est plus quam in nomine, nam ratio est longe diversa, cum altera sit forma essentialiter et intrinsece constituens rem; alio vero modo solum dicatur forma quia extrinsece repraesentat aut movet ad faciendum aliquid sibi simile. Unde Aristoteles non in hoc sensu exemplar cum forma numeravit, sed vel quia ideae nomen, quo utitur, idem significat generatim quod forma, vel quia (prout ipse refert) Plato ita ponebat ideas formas exemplares, ut in eis constitueret rerum essentias et species. Adde quod Aristoteles semper numerat inter causas efficientes ipsam artem, sub qua exemplar comprehendit; unde in VII Metaph., dixit sanitatem extra fieri efficienter a sanitate quae est in mente, id est, ab exemplari sanitatis.

9. Secundo, videtur illa sententia fundata in falso principio, scilicet, quod exemplar sit res aliqua obiective et directe cognita, ita ut in illa per se primo consistat ratio causae exemplaris; nam hoc falsum esse ex dictis praecedenti sectione constare potest. Et declaratur praeterea in hunc modum, nam in artifice creato non est per se necessarium tale exemplar; illud enim quod humani artifices solent exterius sibi effingere, solum est adminiculum quoddam quod iuvet ad rem interius concipiendam et memoria conservandam; unde si absque tali obiecto sensibili possent exacte domum faciendam concipere et interius praesentem habere, non indigerent illo extrinseco exemplari. Rursus neque etiam interius est per se necessarium aliquod obiectum distinctum ab effectu artefaciendo; nam licet in hominibus regulariter ita contingat, tamen (ut supra argumentati sumus) et illa distinctio est quasi per accidens, quia artifex non intendit effectum nisi quatenus est omnino idem, et in eo quod est diversum non procedit ex causalitate exemplari. Et praeterea id non est universale in artifice creato ut sic; angeli enim etiam possunt facere res artificiales, et non oportet ut eas confuse concipiant, sed distincte et easdem numero quas effingunt. Et Christus Dominus in quantum homo, si aliquid artefactum operari voluisset, ad nullum aliud obiectum respiceret nisi ad ipsummet in individuo distincte cognitum, quod esset facturus. Non est ergo per se haec causalitas ab obiecto distincto, neque etiam potest esse ab eodem numero, ut in superiori sectione ostensum est et a fortiori probari idem potest de ideis divinis ex superius dictis; ergo non consistit haec causalitas in illa veluti informatione extrinseca, quae est quasi per comparationem et imitationem unius formae ad aliam.

10. Addo praeterea, etiam quando intervenit extrinsecum exemplar distinctum, nihil per se efficere circa effectum artis quod possit habere propriam rationem causalitatis realis et vere ac per se dici possit causalitas formalis. Nam si loquamur de sensibili exemplari, illud primo ac per se movet ad sui notitiam et in eo genere concurrit efficienter tamquam obiectum motivum. Deinde potest mediate movere ad concipiendam vel efficiendam aliam rem similem vel proportionalem, et quoad hoc etiam comparatur per modum finis, vel efficientis remote et fere per accidens. Nam si res attente consideretur, per se solum movet ad sui conceptionem, ex qua intellectus aliam rem similem fabricatur seu concipit, et per voluntatem intendit illam efficere; quod si ipsam

cuando la imagen que agrada mueve a hacer otra semejante, esta moción pertenece al fin, no al ejemplar. Por consiguiente no interviene allí ninguna causalidad que merezca el nombre de causalidad formal. Además, o bien aquella causalidad se da acerca de la concepción del entendimiento, y esto no, porque respecto de ésta más bien hay una eficiencia objetiva, como se ha dicho; o bien se da acerca de la cosa artificial, y esto tampoco, ya porque respecto de ella se comporta de un modo muy remoto tal ejemplar, pues próximamente no regula al objeto artificial más que según la concepción de la mente; ya también porque (excluída la causalidad del fin) que el artífice intente asemejar el efecto a un objeto extrínseco es sólo una relación o denominación externa que proviene del acto de su voluntad y no le añade al efecto una dependencia esencial de otro objeto, la cual pertenezca al género de la causa formal; más aún, ni a ningún género de causa esencial, a no ser tal vez, como dije, que esa representación o semejanza se pretenda bajo la razón de fin. Pues el artífice esencialmente sólo pretende inducir tal forma en su efecto, para lo cual esencialmente sólo necesita la propia concepción de aquella forma; y en cuanto a que esta forma se asemeje a otra extrínseca, es algo accidental para la causalidad del arte como tal; por consiguiente, también para la causalidad ejemplar. Y esta razón prueba acerca del conocimiento de cualquier otro objeto creado, ya sea un conocimiento particular, ya universal o confuso.

11. En cambio, en Dios puede parecer que interviene una razón especial, porque Dios no conoce a las criaturas que han de ser hechas por El más que en su esencia y por su esencia; y esto le conviene *per se.* Pero, a pesar de todo, aunque, según nuestro modo de entender, la esencia sea como un medio para conocer a las criaturas, con todo, en orden a la operación *ad extra,* Dios esencialmente no opera en cuanto conoce precisivamente su esencia, sino en cuanto conoce las criaturas mismas que ha de producir; y, por consiguiente, aquel orden conceptual que de suyo se da entre la esencia como conocida y las criaturas como conocidas, a saber, que la esencia es la razón de conocer a las criaturas, respecto de la causalidad ejemplar de las criaturas es remoto y accidental; por consiguiente, por razón de aquel orden no puede la esencia como conocida lla-

voluntatem tale obiectum moveat, ut quando imago quae placet movet ad faciendam aliam similem, haec motio ad finem pertinet, non ad exemplar. Nulla ergo causalitas ibi intervenit quae mereatur nomen causalitatis formalis. Praeterea vel illa causalitas est circa conceptionem intellectus, et hoc non, quia respectu illius potius est efficientia obiectiva, ut dictum est; vel est circa rem artefactam, et hoc etiam non, tum quia respectu illius valde remote se habet tale exemplar, proxime enim non regulatur artificiatum nisi iuxta conceptionem mentis; tum etiam quia (seclusa causalitate finis) quod artifex intendat assimilare effectum extrinseco obiecto, solum est habitudo vel denominatio extrinseca proveniens ab actu voluntatis eius, et non addit effectui essentialem dependentiam ab alio obiecto quae ad genus causae formalis pertineat; immo neque ad ullum genus causae per se, nisi fortasse, ut dixi, talis repraesentatio vel similitudo sub ratione finis intendatur. Artifex enim per se solum intendit talem formam inducere in suum effectum, ad quod per se solum indiget propria conceptione illius formae; quod vero haec forma assimiletur alteri extrinsecae, per accidens est ad causalitatem artis ut sic; ergo et ad causalitatem exemplaris. Atque haec ratio probat de cognitione cuiuscumque alterius obiecti creati, sive particulari, sive universali seu confusa.

11. In Deo vero potest videri intercedere specialis ratio, quia Deus non cognoscit creaturas a se faciendas nisi in essentia et per essentiam suam; et hoc est illi per se. Sed nihilominus, quamvis nostro modo intelligendi essentia sit veluti medium ad cognoscendas creaturas, tamen in ordine ad operationem ad extra Deus per se non operatur ut cognoscens praecise suam essentiam, sed ut cognoscens creaturas ipsas quas est producturus; et ideo ille ordo secundum rationem, qui est per se inter essentiam ut cognitam et creaturas ut cognitas, scilicet, quod essentia est ratio cognoscendi creaturas, respectu causalitatis exemplaris creaturarum est remotus et per accidens; ergo ratione il-

marse causa formal extrínseca de las criaturas. Por lo cual, si fuese verdad, cosa que muchos piensan, que la esencia divina no es la razón de conocer a las criaturas como medio o como objeto conocido, sino sólo como espejo o como especie inteligible eminentísima, en lo que se refiere a la causalidad ejemplar nada importaría, pues con igual facilidad podría Dios con su arte increada producir las criaturas cual las concibió; por consiguiente, que entendamos que aquel conocimiento de las criaturas ha surgido conceptualmente del conocimiento de la esencia como de causa que contiene eminentemente a las criaturas, es algo remoto y como accidental para la causalidad ejemplar. Sobre todo cuando antes se ha mostrado que la esencia, como conocida precisivamente sin que las criaturas sean conocidas formalmente, no puede tener verdadera razón de ejemplar, ni tampoco puede concebirse, entre el conocimiento de la esencia precisivamente y el conocimiento de las criaturas en la esencia, otro conocimiento cuasi intermedio que se llame conocimiento de la esencia como participable por las criaturas, porque, como antes también decía, esto no es más que conocer a las criaturas como participativas de la esencia (por decirlo así). Resta por tanto que la causalidad propia ejemplar no esté en algún objeto conocido distinto del efecto que se hace a su imitación; por consiguiente, no será su causalidad formal, supuesto que por sola aquella imitación objetiva o pasiva se decía que pertenecía a aquel género.

12. En último término se prueba directamente que la causalidad del ejemplar pertenece a la eficiencia. Primero, ciertamente, porque el arte es principio de producción: por lo cual Aristóteles, al tratar de las causas, dice que Policleto es causa accidental de la estatua y que el escultor es causa esencial, porque evidentemente de manera formal expresa el arte, que es el principio esencial de aquel efecto; ahora bien, el arte no causa sino mediante la idea; pues el arte enseña a fabricar en la mente no sólo la cosa que se ha de producir, sino también el camino y el modo de realizarla, y de esta manera es principio del efecto artificial: por lo cual Santo Tomás, III, q. 78, a. 2, dice así: *La forma artificial es la semejanza del último efecto al que se dirige la intención del artífice, lo mismo que la forma del arte en la mente del constructor es la forma*

lius non potest essentia ut cognita dici causa formalis extrinseca creaturarum. Unde si verum esset, quod multi opinantur, essentiam divinam non esse rationem cognoscendi creaturas ut medium seu ut obiectum cognitum, sed solum ut speculum, seu tamquam speciem intelligibilem eminentissimam, quod ad causalitatem exemplarem attinet nihil referret, nam aeque bene posset Deus sua arte increata producere creaturas quales concepit; ergo quod illa cognitio creaturarum secundum rationem intelligatur a nobis orta ex cognitione essentiae ut causae eminenter continentis creaturas, est remotum quid et quasi per accidens ad causalitatem exemplarem. Maxime cum superius ostensum sit non posse essentiam ut cognitam praecise absque creaturis formaliter cognitis veram rationem exemplaris habere, neque etiam possit inter cognitionem essentiae praecise et cognitionem creaturarum in essentia alia cognitio quasi media intelligi, quae dicatur cognitio essentiae ut participabilis a creaturis, quia, ut supra etiam dicebam, hoc nihil aliud est quam cognoscere creaturas ut participativas essentiae (ut sic dicam). Superest igitur ut propria causalitas exemplaris non sit in aliquo obiecto cognito distincto ab effectu qui ad illius imitationem fit; ergo non erit eius causalitas formalis, quandoquidem ob solam illam obiectivam seu passivam imitationem ad illud genus pertinere dicebatur.

12. Ultimo probatur directe causalitatem exemplaris ad efficientiam pertinere. Primo quidem, quia ars est principium efficiendi: unde Aristoteles agens de causis ait Polycletum esse causam per accidens statuae, statuarium autem esse causam per se, quia nimirum formaliter dicit artem, quae est principium per se illius effectus; sed ars non causat nisi mediante idea; docet enim ars fabricari in mente tum rem efficiendam, tum etiam viam et modum exsequendi illam, atque in hunc modum est principium artificiosi effectus; unde D. Thomas, III, q. 78, a. 2, sic ait: *Forma artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente aedificatoris*

de la casa edificada principalmente, y de la edificación como consecuencia; por consiguiente, también el mismo ejemplar se comporta con el artífice como forma próxima mediante la cual opera a su manera; por consiguiente, como la forma del agente pertenece a la causa eficiente en cuanto es para ella principio de obrar, así también el ejemplar, en cuanto es forma con la que opera el artífice, pertenece a la causa eficiente. Lo cual también se confirma por el modo común de hablar de filósofos y teólogos; pues dicen en este sentido que la casa exterior procede de la casa que está en la mente del artífice, como acerca de la salud referíamos antes tomándolo de Aristóteles; y Santo Tomás, *Quodl. VII,* a. 3, dice así: *la semejanza de la cosa conocida se halla doblemente en el cognoscente: de un modo, como causada por la cosa; de otro, como causa de la cosa, como es claro en el artífice, que conoce el objeto artificial mediante aquella forma por la que lo hace.* De lo cual poco después infiere que *las razones ideales existentes en la mente de Dios son eficaces para conocer las cosas singulares de las que son causa.* Lo mismo repite en el *Quodl. VIII,* a. 2; y de modo semejante hablan acerca de las ideas divinas Dionisio, c. 5 *De Divin. nominibus;* y Agustín, lib. XII *De Civit. Dei,* c. 25. Pues las llaman productoras de las cosas. Y por el mismo motivo dicen los teólogos que Dios es la causa eficiente de las cosas por el entendimiento y la voluntad; pues el entendimiento y la ciencia no causan *ad extra* sino por medio de la idea; por consiguiente, si la ciencia es el principio de producción *ad extra,* también el ejemplar.

13. Por lo cual se confirma, pues a la acción del artífice concurren tres cosas: el arte, la voluntad y la potencia ejecutiva; pero la voluntad, en cuanto mueve a la potencia ejecutiva, pertenece al género de causa eficiente; por consiguiente, también el arte como directivo y determinante de aquélla; ahora bien, dirige y determina mediante el ejemplar: por consiguiente, el ejemplar pertenece al mismo género de causa. Se confirma, además, porque como el agente natural es completado en la razón de principio activo por la forma, así el agente intelectual se completa en su orden por el ejemplar, pues lo mismo que el agente natural contiene por la forma la semejanza del efecto y es determinado a él, así el agente intelectual por el ejemplar tiene en sí la semejanza del efecto y

est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens; ergo etiam ipsum exemplar comparatur ad artificem ut proxima forma per quam suo modo operatur; sicut ergo forma agentis ad efficientem causam pertinet, quatenus est illi principium agendi, ita et exemplar, quatenus est forma artificis qua operatur, ad efficientem causam pertinet. Quod etiam confirmat communis modus loquendi philosophorum et theologorum; sic enim aiunt exteriorem domum procedere a domo quae est in mente artificis, sicut de sanitate supra ex Aristotele referebamus; et D. Thomas, Quodl. VII, a. 3, sic inquit: *Similitudo rei cognitae dupliciter est in cognoscente: uno modo, sicut causata a re, alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit.* Ex quo inferius infert *rationes ideales in mente Dei existentes esse efficaces ad cognoscenda singularia quorum sunt causa.* Idem repetit Quodl. VIII, a. 2; et simili modo loquuntur de ideis divinis Dion., c. 5 de Divin. nominibus; et Augustinus, lib. XII de Civit. Dei, c. 25. Vocant enim eas effectrices rerum. Et propter eamdem causam dicunt theologi Deum esse causam efficientem rerum per intellectum et voluntatem; intellectus enim et scientia non causat ad extra nisi per ideam; ergo si scientia est principium efficendi ad extra, etiam exemplar.

13. Unde confirmatur; nam ad actionem artificis tria concurrunt: ars, voluntas et potentia exsequens; sed voluntas, ut movens potentiam exsequentem, pertinet ad genus causae efficientis; ergo et ars ut dirigens et determinans illam; dirigit autem et determinat mediante exemplari: ergo exemplar ad idem genus causae pertinet. Confirmatur praeterea, quia, sicut agens naturale completur in ratione principii agendi per formam, ita agens intellectuale completur in suo ordine per exemplar, nam sicut agens naturale per formam continet similitudinem effectus et determinatur ad illum, ita agens intellectuale per exemplar habet in se similitudinem effectus et recipit quamdam determinationem ad illum, saltem quoad specificationem, nam quoad exercitium non determinatur per solum exemplar; et ideo indiget voluntate; ergo pertinet exemplar ad genus efficientis causae tamquam forma suo modo complens quoddam genus causae efficientis, scilicet intellectuale seu artificiosum.

14. Dices: eadem ratione dici posset finem non constituere proprium genus causae, sed complere quoddam genus efficientis ut sit sufficienter constitutus ad agendum, nimirum intellectuale agens, quod, nisi a fine moveatur aut determinetur, agere non potest. Respondetur negando consequentiam, quia finis non comparatur ad agens ut constituens illud proxime aptum ad agendum, sed potius supponit illud ita constitutum et movet ut agat; at vero exemplar non supponit complete constitutum quoad suum peculiarem modum agendi, nimirum artificialem seu intellectualem. Deinde finis ut sic comparatur ad effectus secundum quemdam peculiarem modum dependentiae quem ab illo habent, quatenus propter illum sunt; exemplar autem non habet peculiarem habitudinem per se ad effectum, nisi solum quatenus dirigit vel determinat actionem agentis. Quocirca, sicut voluntas agentis non constituit per se novum genus causae, sed determinat talem modum agendi, scilicet, voluntarie, ita scientia, vel ars, seu (quod idem est) exemplar non constituit novum genus causae, sed complet peculiarem modum efficiendi, scilicet artificiose.

Corollaria praecedentis doctrinae

15. Atque hinc potest obiter alia ratio colligi, cur Aristoteles simul cum forma exemplar nominaverit; est enim exemplar forma quaedam non tam respectu rei per illud efficiendae, quam respectu ipsius artificis, quem suo modo informat et constituit in suo genere in actu ut sit sufficiens ad agendum. Quod si respectu rei exemplatae exemplar vocatur forma, non est propter causalitatem formalem quam circa illud habeat, sed quia illud in se aliquo modo continet per

recibe una cierta determinación para él, al menos en cuanto a la especificación, pues en cuanto al ejercicio no es determinado por solo el ejemplar; y por ello necesita la voluntad; por consiguiente, pertenece el ejemplar al género de causa eficiente como forma que completa a su manera un cierto género de causa eficiente, a saber, el intelectual o artificial.

14. Se dirá: por el mismo motivo se podría decir que el fin no constituye un género propio de causa, sino que completa a un determinado género de eficiente para que quede constituido suficientemente para obrar, a saber, al agente intelectual, el cual si no es movido o determinado por el fin, no puede obrar. Se responde negando la consecuencia, porque el fin no se comporta con el agente como si lo constituyera próximamente apto para obrar, sino que más bien lo supone ya así constituido, y lo mueve para que obre; el ejemplar, en cambio, no lo supone completamente constituido en cuanto a su modo peculiar de obrar, a saber, artificial o intelectual. Además, el fin como tal se comporta con los efectos según el modo peculiar de dependencia que tienen de él en cuanto que por él existen; en cambio, el ejemplar no tiene una esencial relación peculiar al efecto sino sólo en cuanto dirige o determina la acción del agente. Por lo cual, lo mismo que la voluntad del agente no constituye de por sí un nuevo género de causa, sino que determina tal modo de obrar, a saber, voluntariamente, así la ciencia o el arte, o (lo que es lo mismo) el ejemplar no constituye un nuevo género de causa, sino que completa un modo peculiar de producir, a saber, artificialmente.

Corolarios de la doctrina precedente

15. Y de aquí puede colegirse incidentalmente otra razón de por qué Aristóteles haya nombrado al ejemplar juntamente con la forma; pues el ejemplar es una cierta forma, no tanto respecto de la cosa que se ha de hacer por él, cuanto respecto del mismo artífice, a quien a su manera informa y constituye en su género en acto para que sea suficiente para obrar. Y si respecto de la cosa ejemplada el ejemplar se llama forma, no es por razón de la causalidad formal que tenga sobre él, sino porque en sí lo contiene de alguna manera por modo de

imagen o en su ser representativo; y todas las imágenes suelen llamarse formas; por lo cual también la cuarta especie de cualidad se llama forma y figura.

16. En segundo lugar, de paso también se entiende aquella distinción vulgar de la triple forma: *a qua, ex qua* y *ad quam;* pues mediante estas palabras ni se significan tres formas distintas, ni tampoco tres causalidades formales distintas, sino sólo tres relaciones que pueden convenir a la misma forma respecto de cosas diversas. Pues la misma forma del fuego, en cuanto es principio del que procede otro fuego, se dice forma *a qua;* pero en cuanto constituye en su ser al mismo fuego generante, se dice forma *ex qua;* y en cuanto por semejanza con ella se produce una forma en lo engendrado, puede decirse forma *ad quam.* Por lo cual, aquella partícula *a qua* denota relación de causa eficiente; *ex qua,* relación de causa formal intrínseca; *ad quam,* aunque se juzgue que denota la causa ejemplar, con todo en realidad es equívoca; pues el fuego engendra propiamente al fuego a su semejanza, y con todo su forma no es ejemplar. Por lo cual por aquella partícula puede denotarse en esa forma una relación de causa final, como referíamos antes, tomándolo de Santo Tomás, que cada agente natural obra por causa de sí como fin, en cuanto hace que produzca un efecto semejante a sí, en el cual se conserve al menos según la especie; o en el cual su perfección se represente de algún modo, si hablamos más generalmente acerca del agente. Y de acuerdo con esta consideración universal, toda forma *a qua* es también *ad quam,* bajo diversa razón de causa extrínseca y sin causalidad formal. Por consiguiente, para que la forma *ad quam* se diga peculiarmente de la causalidad ejemplar, se ha de sobreentender que es la forma próximamente regulativa del efecto al que se dirige la intención propia del agente, y por ello puede decirse norma en conformidad con la cual se hace el efecto. Por lo cual, como la forma *a qua* no se llama así porque ejerza la causalidad final sobre el efecto que procede de ella, sino porque es la forma de la misma causa, así, aunque el ejemplar se diga forma *ad quam,* no es preciso que se entienda que se llama así porque ejerza una causalidad formal respecto de aquello que se hace a su imitación, sino respecto del artífice al que informa, a no ser que se diga forma en sentido más lato, no por la causalidad sino por la representación. Y

modum imaginis seu in esse repraesentativo; omnes autem imagines solent formae appellari; unde etiam quarta species qualitatis vocatur forma et figura.

16. Secundo obiter etiam intelligitur vulgaris illa distinctio triplicis formae, *a qua, ex qua,* et *ad quam;* nam per has voces nec significantur tres formae distinctae, neque etiam tres causalitates formales distinctae; sed tantum tres habitudines quae possunt eidem formae respectu diversorum convenire. Nam eadem forma ignis, quatenus est principium a quo procedit alius ignis, dicitur forma *a qua;* quatenus vero ipsum ignem generantem in suo esse constituit, dicitur forma *ex qua;* quatenus vero ad eius similitudinem fit forma in genito, dici potest forma *ad quam.* Unde illa particula *a qua* denotat habitudinem efficientis causae; *ex qua,* habitudinem causae formalis intrinsecae; *ad quam,* quamvis censeatur denotare causam exemplarem, tamen revera est aequivoca; nam ignis proprie generat ignem ad sui similitudinem et tamen forma eius non est exemplar. Unde per illam particulam potest in illa forma denotari habitudo causae finalis, sicut supra ex D. Thoma referebamus quodlibet agens naturale agere propter se ut finem, quatenus agit ut effectum sibi similem producat, in quo conservetur saltem secundum speciem, vel in quo eius perfectio aliquo modo repraesentetur, si generalius de agente loquamur. Et iuxta hanc considerationem universalem, omnis forma *a qua* est etiam *ad quam,* sub diversa ratione causae extrinsecae et sine causalitate formali. Ut ergo forma *ad quam* peculiariter dicatur de exemplari causalitate, subintelligendum est esse formam proxime regulantem effectum ad quem dirigitur propria intentio agentis, et ideo dici potest ad cuius normam fit effectus. Unde, sicut forma *a qua* non ita appellatur quia causalitatem formalem exerceat circa effectum qui est ab ipsa, sed quia est forma ipsius causae, ita, quamvis exemplar dicatur forma *ad quam,* non oportet intelligi ita appellari quia causalitatem formalem exerceat respectu eius quod ad illius imitationem fit, sed respectu artificis quem informat, nisi latius dicatur

cuando decimos que el ejemplar es la forma del artífice se ha de entender lo mismo que de la forma del agente, pues en el artífice o agente creado es verdaderamente forma; en cambio, en el increado es sólo forma según nuestro modo de entender, o sea que tiene cuanto hay de perfección en la forma, excluída la imperfección, es decir, la causalidad intrínseca o información.

17. En tercer lugar, puede entenderse por lo dicho por qué la causa ejemplar suele distinguirse de la eficiente y si ella es también eficiente; pues esto puede objetarse asimismo contra nuestra opinión; lo mismo que Santo Tomás, I, q. 44, habiendo mostrado en el a. 1 y 2 que Dios es causa eficiente de todas las cosas, pregunta en el a. 3 si Dios es causa ejemplar. Digo, con todo, que la causa ejemplar no tanto se ha de distinguir de la causa eficiente, cuanto bajo la causa eficiente, o bajo las formas o condiciones que constituyen el género peculiar de la eficiente. Como en el referido ejemplo, después que consta que Dios es causa agente, es lo mismo preguntar si es ejemplar que preguntar si es agente por el entendimiento y si tiene de por sí cuanto es necesario para aquel modo de causar. Sin embargo, es verdad, si atendemos al sentido de los nombres, que la causa ejemplar no se dice de todo agente que opera mediante un ejemplar, sino de sola la forma que tiene fuerza y razón de ejemplar; pues el artífice no se dice causa ejemplar del artificiado, sino que tiene el ejemplar, o que opera mediante el ejemplar, porque ejemplar significa cuasi en abstracto la misma forma. Pero, en cambio, Dios, porque por sí mismo sabe y representa todas las cosas, por ello se dice absolutamente causa ejemplar de todas.

18. Por último, consta de todo lo dicho que este género de causalidad se encuentra propia e intrínsecamente en solos los agentes intelectuales, en cuanto operan algo *ad extra* por su arte o su ciencia. Por lo cual se halla con toda perfección en Dios, más aún, en El sólo se halla esta causalidad respecto de todas las sustancias y todos los accidentes naturales, como también arriba se indicó, porque ninguna criatura intelectual puede por sí hacer mediante el arte una cosa de esta clase, sino a lo sumo accidentalmente aplicando las cosas activas a las pasivas. Por lo cual sólo de las cosas artificiales puede encontrarse una propia

forma, non ob causalitatem, sed ob repraesentationem. Cum autem dicimus exemplar esse formam artificis, ita accipiendum est sicut de forma agentis, nam in artifice vel agente creato est vere forma; in increato vero solum est forma nostro modo intelligendi, seu habet quidquid est perfectionis in forma, seclusa imperfectione, id est, intrinseca causalitate seu informatione.

17. Tertio intelligi potest ex dictis cur causa exemplaris distingui soleat ab efficienti, si et ipsa efficiens est; nam et hoc etiam obiici potest contra nostram sententiam; sicut D. Thomas, I, q. 44, cum a. 1 et 2 ostendisset Deum esse causam efficientem omnium, in a. 3 inquirit an Deus sit causa exemplaris. Dico tamen exemplarem causam non tam esse distinguendam a causa efficienti, quam sub causa efficienti, vel sub his formis aut conditionibus quae constituunt peculiare genus efficientis. Ut in dicto exemplo, postquam constat Deum esse causam agentem, idem est quaerere an sit exemplaris quod quaerere an sit agens per intellectum, et an ex se habeat quidquid necessarium est ad illum causandi modum. Verum est tamen, si vim nominum attendamus, causam exemplarem non dici de omni agente quod per exemplar operatur, sed de sola forma quae habet vim et rationem exemplaris; artifex enim non dicitur causa exemplaris artificiati, sed habere exemplar, aut operari per exemplar, quia exemplar significat quasi in abstracto ipsam formam. At vero Deus, quia per seipsum scit et repraesentat omnia, ideo simpliciter dicitur causa exemplaris omnium.

18. Ultimo tandem constat ex omnibus dictis hoc genus causalitatis proprie et intrinsece in solis agentibus intellectualibus reperiri, quatenus ad extra aliquid operantur per artem seu scientiam suam. Unde perfectissime reperitur in Deo, immo in illo solo est haec causalitas respectu substantiarum omnium et accidentium omnium naturalium, ut supra etiam tactum est, quia nulla creatura intellectualis per se potest aliquid huiusmodi per artem facere, sed ad summum per accidens, applicando activa passivis. Unde solum rerum artificialium

causalidad ejemplar en los agentes creados. Y también respecto de ellos tiene Dios virtud y propiedad de causa ejemplar primera, no sólo porque los primeros ejemplares incluso de las mismas cosas artificiales están en la mente divina, sino también porque mediante ellos influye actual e inmediatamente en su género con todos los artífices inferiores. Más aún, bajo esta razón también todas las acciones y efectos de las causas naturales proceden inmediatamente de la causa ejemplar divina, y bajo esta razón o en ese género no tienen otra causa más próxima; pues, como Dios inmediatamente concurre por medio de su potencia a todas aquellas acciones, así mediante sus ideas las dirige, y de este modo, como Dios es causa primera e inmediata de todas las acciones en el género de eficiente y de fin, así también lo es en la razón de ejemplar.

potest inveniri propria exemplaris causalitas in agentibus creatis. Et respectu etiam eorum Deus habet vim et proprietatem primae causae exemplaris, non solum quia prima exemplaria etiam ipsorum artefactorum sunt in mente divina, sed etiam quia per ea actu influit et immediate in suo genere cum omnibus inferioribus artificibus. Immo sub hac etiam ratione omnes actiones et effectus causarum naturalium immediate sunt a divina causa exemplari, et sub ea ratione seu in eo genere non habent aliam propinquiorem causam; nam, sicut Deus immediate per potentiam suam ad omnes illas actiones concurrit, ita per suas ideas eas dirigit, atque hoc modo, sicut Deus est causa prima et immediata omnium actionum in genere efficientis et finis, ita et in ratione exemplaris.

DISPUTACION XXVI

COMPARACION ENTRE LAS CAUSAS Y SUS EFECTOS

RESUMEN

En esta disputación, después de haber tratado en particular de cada causa, se propone explicar los puntos comunes a todas ellas. Esto se logra, o bien comparando las causas con los efectos, que es lo que hará en esta disputación; o comparando las causas entre sí, cosa que hará en la disputación siguiente.

La disputación presente puede considerarse dividida en tres partes:

Parte I: Comparación de causas y efectos en perfección (Sec. 1).

Parte II: Comparación de causas y efectos en duración, es decir, en prioridad y posterioridad (Sec. 2).

Parte III: Comparación de causas y efectos en suficiencia (Sec. 3 a 6).

SECCIÓN I

Se propone estudiar si toda causa es más noble que su efecto, y como la comparación puede ser con cada una de sus causas o con todas ellas, y esto, o con todas absolutamente o con todas las de un orden (1), va dando las soluciones tanto en el caso de la comparación con las causas conjuntamente (2), como separadamente con las intrínsecas (3-4) y con las extrínsecas, y al tratar de éstas se ocupa con particular detenimiento tanto de las causas eficientes (5-8) como de la causa final (9-11).

SECCIÓN II

Se pregunta si toda causa es anterior a su efecto. La duda está en el texto de Aristóteles: la causa en acto es simultánea con el efecto en acto (1). Como la solución pide una distinción en el término prioridad y en la manera de convenir (2), se hace ésta y se propone separadamente la solución para la causa final (3-4); después para la causa material, en la que sienta dos afirmaciones fundamentales: 1.ª, que la materia no puede preceder en duración a todos sus efectos (5-6); 2.ª, que hay que distinguir varios modos en que la materia puede ser anterior al efecto, a saber, en la razón de causa y en el orden de subsistencia (7). En la causa formal distingue la prioridad temporal y la natural y responde (8) que la forma tiene siempre simultaneidad temporal con el efecto; y que en la prioridad natural hay que distinguir el orden de perfección y el de subsistencia y definir una solución para cada caso (9-12). Sobre la causa eficiente afirma que puede ser anterior temporalmente a su efecto, en acto primero; pero que en acto segundo ha de ser simultánea con él. Va probando las diversas partes de este

causalidad ejemplar en los agentes creados. Y también respecto de ellos tiene Dios virtud y propiedad de causa ejemplar primera, no sólo porque los primeros ejemplares incluso de las mismas cosas artificiales están en la mente divina, sino también porque mediante ellos influye actual e inmediatamente en su género con todos los artífices inferiores. Más aún, bajo esta razón también todas las acciones y efectos de las causas naturales proceden inmediatamente de la causa ejemplar divina, y bajo esta razón o en ese género no tienen otra causa más próxima; pues, como Dios inmediatamente concurre por medio de su potencia a todas aquellas acciones, así mediante sus ideas las dirige, y de este modo, como Dios es causa primera e inmediata de todas las acciones en el género de eficiente y de fin, así también lo es en la razón de ejemplar.

potest inveniri propria exemplaris causalitas in agentibus creatis. Et respectu etiam eorum Deus habet vim et proprietatem primae causae exemplaris, non solum quia prima exemplaria etiam ipsorum artefactorum sunt in mente divina, sed etiam quia per ea actu influit et immediate in suo genere cum omnibus inferioribus artificibus. Immo sub hac etiam ratione omnes actiones et effectus causarum naturalium immediate sunt a divina causa exemplari, et sub ea ratione seu in eo genere non habent aliam propinquiorem causam; nam, sicut Deus immediate per potentiam suam ad omnes illas actiones concurrit, ita per suas ideas eas dirigit, atque hoc modo, sicut Deus est causa prima et immediata omnium actionum in genere efficientis et finis, ita et in ratione exemplaris.

DISPUTACION XXVI

COMPARACION ENTRE LAS CAUSAS Y SUS EFECTOS

RESUMEN

En esta disputación, después de haber tratado en particular de cada causa, se propone explicar los puntos comunes a todas ellas. Esto se logra, o bien comparando las causas con los efectos, que es lo que hará en esta disputación; o comparando las causas entre sí, cosa que hará en la disputación siguiente.

La disputación presente puede considerarse dividida en tres partes:

Parte I: Comparación de causas y efectos en perfección (Sec. 1).

Parte II: Comparación de causas y efectos en duración, es decir, en prioridad y posterioridad (Sec. 2).

Parte III: Comparación de causas y efectos en suficiencia (Sec. 3 a 6).

SECCIÓN I

Se propone estudiar si toda causa es más noble que su efecto, y como la comparación puede ser con cada una de sus causas o con todas ellas, y esto, o con todas absolutamente o con todas las de un orden (1), va dando las soluciones tanto en el caso de la comparación con las causas conjuntamente (2), como separadamente con las intrínsecas (3-4) y con las extrínsecas, y al tratar de éstas se ocupa con particular detenimiento tanto de las causas eficientes (5-8) como de la causa final (9-11).

SECCIÓN II

Se pregunta si toda causa es anterior a su efecto. La duda está en el texto de Aristóteles: la causa en acto es simultánea con el efecto en acto (1). Como la solución pide una distinción en el término prioridad y en la manera de convenir (2), se hace ésta y se propone separadamente la solución para la causa final (3-4); después para la causa material, en la que sienta dos afirmaciones fundamentales: 1.ª, que la materia no puede preceder en duración a todos sus efectos (5-6); 2.ª, que hay que distinguir varios modos en que la materia puede ser anterior al efecto, a saber, en la razón de causa y en el orden de subsistencia (7). En la causa formal distingue la prioridad temporal y la natural y responde (8) que la forma tiene siempre simultaneidad temporal con el efecto; y que en la prioridad natural hay que distinguir el orden de perfección y el de subsistencia y definir una solución para cada caso (9-12). Sobre la causa eficiente afirma que puede ser anterior temporalmente a su efecto, en acto primero; pero que en acto segundo ha de ser simultánea con él. Va probando las diversas partes de este

enunciado detenidamente y resolviendo las objeciones que se ofrecen (13-19), para terminar la sección resolviendo las dudas propuestas al principio (20-22)

SECCIÓN III

Entramos con ella en la parte tercera, que versa sobre la suficiencia de las causas con respecto a los efectos. En esta sección aborda el punto de si pueden o deben darse varias causas de un solo efecto. Se impone primero la distinción de las causas por su género o especie, por ser totales o parciales; igualmente se ha de precisar si pueden reunirse o deben reunirse para el efecto (1). Propone la solución para las causas de diverso género (2), y afirma que no hay ningún efecto que dependa únicamente de una causa (3-5); responde a la duda de por qué se llama causa total a la materia y a cada una de las causas (6) y afirma finalmente que la causa final y la eficiente son puramente perfectas, por lo cual no dicen de suyo imperfección y pueden darse perfectamente en el mismo Dios (7-8). Pasa a tratar de las causas del mismo género y de especie diversa, y afirma primeramente que no puede haber varias materias del mismo efecto (9-11) y que varias formas de un mismo efecto no pueden existir ni sobrenaturalmente (12-13).

SECCIÓN IV

Prosigue con el mismo tema y se ocupa ahora del punto tercero: varias causas totales del mismo género y de la misma especie u orden dentro de aquél. Esto tiene lugar en las causas eficientes y finales que sean totales en su orden (1). El problema se presenta desdoblado: 1.º, si puede surgir un mismo efecto de varias causas conjunta y simultáneamente; 2.º, si puede ser hecho el efecto de modo sucesivo y dividido. Primera cuestión: Hay varias opiniones. La primera niega que esto sea posible; es de Cayetano, Escoto y Soncinas (3); expone largamente su fundamento, que estriba en seis afirmaciones (4-6). Segunda opinión: afirma que esto es posible, incluso naturalmente; esta solución se presenta como probablemente de Cayetano (6); expone su fundamento (7-8) y por fin propone la tercera opinión: no encierra contradicción que el mismo efecto provenga de dos causas totales (9-10); la prueba y defiende sobre todo rebatiendo las seis proposiciones en que se apoyaba la primera opinión (11-16); y a la segunda opinión, responde que naturalmnete no puede dimanar un mismo efecto totalmente de varios agentes no subordinados (17-20).

SECCIÓN V

La pregunta que se ofrece ahora es si un mismo efecto puede ser producido por separado de manera natural por varias causas totales. Estamos, pues, en la segunda parte del problema que antes planteó (Sec. IV, n. 2). Hay también varias opiniones que tratan de responder: La primera: no es posible que una causa natural haga el mismo efecto numérico que otra (2); se funda en dos razones que enuncia y discute largamente, para pasar a refutarlas seguidamente (3-10). Segunda opinión: enuncia lo contrario de la anterior; se funda en que el mismo efecto numérico puede ser hecho divididamente por varias causas totales (11-12). Para iniciar la solución, distingue entre causa particular y unívoca, y universal y equívoca (13), y para la primera niega que esto sea posible (14), afirmando para la segunda que no tiene como objeto adecuado toda la especie (15), ya que hay varios modos de asignar objeto adecuado a la virtud activa del agente unívoco (16-17). Pueden ofrecerse algunas dificultades respecto de este modo de resolver la cuestión; todas ellas son razonadas con detenimiento (18-25) para pasar a la resolución afirmativa de toda la cuestión (26-27)

y a la respuesta a los argumentos de la opinión segunda, que dejó pendientes desde la sección anterior (28-32).

SECCIÓN VI

Dentro del problema general que ocupa estas tres secciones, va a tratar ahora de la posibilidad de efectos contrarios; en cierto modo sigue esta sección el camino inverso, ya que va a tratar de si una causa puede producir diversos efectos, sobre todo opuestos (1). Examina la cuestión en la causa formal y concluye que una causa puede causar sólo un efecto (2-4); en la causa material se responde afirmativamente (5-6); la causa final puede serlo de varios y contrarios efectos (7-8) y finalmente, en la causa eficiente, hay que distinguir entre la causa libre y la natural, la esencial y la accidental, y la universal y la particular, todo lo cual va haciendo seguidamente y concluyendo con las soluciones oportunas (10-16). Termina aclarando un texto de Aristóteles relacionado con el problema presente, que podría ofrecer alguna dificultad (17).

DISPUTACION XXVI

COMPARACION ENTRE LAS CAUSAS Y SUS EFECTOS

Después que se ha tratado de cada una de las causas, hace falta, como complemento de este tratado, explicar algunas cosas que pueden ser comunes a todas, lo cual se hará cómodamente comparando ya las causas con sus efectos, que es lo que se hará ahora, ya también éstas entre sí, cosa que llevaremos a cabo en la disputación siguiente. Y las causas pueden compararse con los efectos o en perfección, o en suficiencia, o en duración; es decir, en razón de prioridad y posterioridad.

SECCION PRIMERA

SI TODA CAUSA ES MÁS NOBLE QUE SU EFECTO

1. Puede el efecto compararse en perfección o con cada una de sus causas, o con todas tomadas simultáneamente, y ello o bien con todas absolutamente, o con todas las del mismo género o razón.

2. Por consiguiente, en primer lugar es cierto que el efecto no puede superar en perfección a todas sus causas tomadas conjuntamente. Se prueba, porque nada hay de perfección en el efecto que no lo haya recibido de sus causas; por consiguiente, nada de perfección puede tener el efecto que no preexista en

---

DISPUTATIO XXVI

DE COMPARATIONE CAUSARUM AD SUA EFFECTA

Postquam de singulis causis disputatum est, oportet ad huius tractatus complementum nonnulla quae omnibus possunt esse communia disserere, quod commode fiet comparando tum causas ad effectus, quod nunc agimus, tum etiam inter se, quod praestabimus disputatione sequenti. Comparari autem possunt causae ad effectus, vel in perfectione, vel in sufficientia, vel in duratione, seu in ratione prioris et posterioris.

SECTIO PRIMA

UTRUM OMNIS CAUSA SIT EFFECTU SUO NOBILIOR

1. Potest effectus comparari in perfectione, vel ad singulas causas suas, vel ad omnes simul sumptas, idque vel ad omnes simpliciter, vel ad omnes eiusdem generis seu rationis.

2. Primo igitur certum est non posse effectum excedere in perfectione omnes causas suas simul sumptas. Probatur, quia nihil est perfectionis in effectu quod non habeat a causis suis; ergo nihil perfectionis habere

alguna de sus causas, o bien formalmente o bien eminentemente, porque las causas no pueden dar lo que de ningún modo contienen en sí.

Comparación del efecto con las causas intrínsecas

3. En segundo lugar, hay que decir que, si se compara el efecto solamente con aquellas causas de las que intrínsecamente consta, no puede superarlas en perfección a todas tomadas conjuntamente como causantes en acto. Lo cual es decir que la sustancia compuesta, por ejemplo, que es efecto intrínseco de la materia y la forma, no puede superar en perfección a la misma materia y a la forma tomadas conjuntamente y unidas; pues por ello añadí *causantes en acto*, para abarcar su unión. Y así se prueba fácilmente la aserción, primero porque aquel efecto no se distingue en la realidad de tales causas tomadas conjuntamente y causantes en acto, como mostraré después al tratar de la sustancia material; por consiguiente, no puede haber entre ellas desigualdad de perfección. Segundo, porque el efecto no recibe de otra parte la perfección formalmente o entitativamente, sino de aquellas causas de las que consta intrínsecamente; por consiguiente, no puede superar en perfección a todas aquellas con sus causalidades, ya que no hay cosa alguna de donde pueda tener aquel exceso de perfección. Podrá decirse que convienen al compuesto muchas cosas que pertenecen a la perfección y no pueden atribuirse a sus causas intrínsecas, como son existir en sí, operar por sí, al modo como en los seres compuestos conviene al compuesto vivir, cosa que no conviene a la materia ni a la forma. Se responde que estas perfecciones no convienen a cada una de las causas intrínsecas tomadas por sí, pero que les convienen en cuanto causantes conjunta y actualmente; por lo cual sólo se concluye que de la unión o causalidad de estas causas surge algo más perfecto de lo que es el agregado (por llamarlo así) de estas causas sin la unión y causalidad de ellas entre sí.

4. Pero de aquí se infiere y se afirma en tercer lugar, comparando el efecto total y de modo absoluto con cada una de las causas intrínsecas, que el efecto es más perfecto que cualquiera de ellas. Se prueba claramente, porque incluye toda la perfección de cada una de ellas, y además incluye la perfección de la otra, y además la perfección de la unión de ellas entre sí. Asimismo, si tal efecto es una sustancia compuesta, consta que es más perfecto que la materia; antes se ha mostrado también que es más perfecto que la forma. Ni esto puede parecer extraño, ya que tal efecto no tiene intrínsecamente toda su perfección de ninguna de tales causas tomadas por sí, y por esto puede superar a cualquiera de ellas tomada por sí, por razón de la otra. Y dije *si se compara absolutamente todo el efecto* según toda la perfección que tiene; pues si la comparación se hace sólo de modo relativo en lo que precisamente el efecto tiene de tal causa, no puede superar en aquella razón a la perfección de la causa, ya que de ella no puede tener nada más que lo que ésta contenga en sí. Más aún, desde ese punto de vista la causa en cierto modo es superior, en cuanto es ella la que comunica a otro su perfección y en cuanto el efecto depende de ella bajo aquel aspecto. Se dirá: cuando este efecto es algún compuesto accidental no siempre es más perfecto que una de las causas tomada por sí, a saber la material, que es la misma sustancia. Se responde que incluso este compuesto supera a la sustancia misma, al menos en la perfección de la forma accidental y en su información; pues ésta es una cierta perfección. Y si sucede que toda esta perfección se contiene eminentemente en sola la sustancia, ello no será por razón de la causalidad material, sino por otra razón superior. Por lo cual, esto es accidental para la comparación de la causa material como tal con su efecto, que ahora hacemos. Pero aquí se podía hacer además la comparación entre las mismas causas material y formal, en cuanto una puede ser efecto de la otra; pero esta comparación la trataremos mejor en la sección siguiente.

Comparación del efecto con las causas eficientes

5. En cuarto lugar hay que decir que el efecto no puede superar nunca en perfección a todas las causas eficientes que concurren a él, tomadas juntamente; más aún, ni a alguna de ellas que concurra a él como causa principal y total en

potest effectus quod non praeexistat in aliqua causarum suarum, vel formaliter vel eminenter, quia causae dare non possunt quod nullo modo in se continent.

Comparatio effectus ad intrinsecas causas

3. Secundo dicendum est, si comparetur effectus ad eas tantum causas quibus intrinsece constat, non posse excedere in perfectione omnes illas simul sumptas ut actu causantes. Quod est dicere substantiam, verbi gratia, compositam, quae est effectus intrinsecus materiae et formae, non posse excedere in perfectione ipsam materiam et formam simul sumptas et unitas; ideo enim addidi *actu causantes*, ut earum unionem comprehenderem. Atque ita facile probatur assertio, primo, quia ille effectus non distinguitur in re ab huiusmodi causis simul sumptis et actu causantibus, ut infra ostendam tractando de substantia materiali; ergo non potest esse inter eas inaequalitas perfectionis. Secundo, quia effectus non habet aliunde formaliter seu entitative perfectionem, nisi ab eis causis quibus intrinsece constat; ergo non potest excedere in perfectione omnes illas cum suis causalitatibus, quia non est unde habeat illum perfectionis excessum. Dices multa convenire composito, quae ad perfectionem pertinent, et causis eius intrinsecis attribui non possunt, ut sunt per se esse, per se operari, ut in rebus viventibus composito convenit vivere, quod nec materiae nec formae convenit. Respondetur has perfectiones non convenire singulis causis intrinsecis per se sumptis, convenire autem eis ut simul et actu causantibus; unde solum concluditur ex unione seu causalitate harum causarum aliquid perfectius consurgere quam sit aggregatum (ut sic dicam) harum causarum absque unione et causalitate earum inter se.

4. Hinc vero infertur et dicitur tertio, comparando effectum totum ac simpliciter ad singulas causas intrinsecas, perfectiorem esse effectum qualibet earum. Probatur aperte quia includit totam perfectionem cuiuscumque earum, et praeterea includit perfectionem alterius, et praeterea perfectionem unionis earum inter se. Item, si talis effectus sit substantia composita, constat esse perfectiorem quam materiam; supra etiam ostensum est esse perfectiorem quam formam. Neque hoc mirum videri potest, quia talis effectus ex neutra talium causarum per se sumpta habet intrinsece totam perfectionem suam, et ideo quamlibet earum per se sumptam excedere potest ratione alterius. Dixi autem, *si totus effectus simpliciter comparetur* secundum totam perfectionem quam habet; nam si solum fiat secundum quid comparatio, in eo praecise quod effectus habet a tali causa, non potest excedere in ea ratione perfectionem causae, cum ab illa nihil amplius habere possit quam ipsa in se contineat. Immo, sub ea consideratione causa quodammodo excedit, in quantum ipsa est quae communicat alteri suam perfectionem, et in quantum effectus ab ea pendet sub ea ratione. Dices: quando hic effectus est aliquod compositum accidentale non semper est perfectior altera causa per se sumpta, nimirum materiali, quae est ipsamet substantia. Respondetur etiam hoc compositum superare substantiam ipsam saltem in perfectione accidentalis formae, eiusque informatione [1]; haec enim aliqua perfectio est. Quod si contingat totam hanc perfectionem eminenter in sola substantia contineri, illud non erit ratione causalitatis materialis, sed alia superiori ratione. Unde illud est per accidens ad comparationem causae materialis ut sic ad suum effectum, quam nunc facimus. Poterat vero hic ulterius fieri comparatio inter ipsasmet causas materialem et formalem, quatenus una potest esse effectus alterius; sed hanc comparationem attingemus melius sectione sequenti.

Comparatio effectus ad efficientes causas

5. Quarto dicendum est effectum nunquam posse excedere in perfectione omnes causas efficientes quae ad illum concurrunt, simul sumptas; immo neque aliquam earum quae ut causa principalis et totalis in

[1] En la edición de Juan Bta. Colosino y en otras aparece cambiada la palabra *informatione* por *ratione*, que juzgamos menos apropiada. (N. de los EE.)

algún género; y, en cambio, la causa eficiente principal con frecuencia supera en perfección a su efecto. Esta aserción es fácil en cuanto a todas sus partes, por lo que con toda amplitud hemos expuesto acerca de la causa eficiente. Y la primera parte ciertamente se prueba, porque la perfección total del efecto mana de las causas eficientes; por consiguiente, no puede suceder que haya alguna perfección en el efecto que no esté de modo igual o más noble en alguna de las causas eficientes; por consiguiente, el efecto no puede superar en perfección a todas sus causas eficientes tomadas conjuntamente. Se dirá: además de las causas eficientes tiene el efecto otras que le son intrínsecas; por consiguiente, por razón de ellas puede exceder en perfección a las causas eficientes. Se responde que las mismas causas intrínsecas que componen el efecto emanan necesariamente de alguna causa eficiente extrínseca; y por ello no puede suceder que el efecto comparado con la causa eficiente que le es adecuada, tenga alguna perfección de parte de sus causas intrínsecas que no esté de modo igual o más noble en la extrínseca o eficiente.

6. En cambio, la otra parte, en la que se compara el efecto con cada una de las causas eficientes, se explica fácilmente con la distinción de la causa principal e instrumental. Pues la instrumental puede ser menos noble que el efecto, como antes se dijo y notó Santo Tomás, *In IV*, dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 1, ad 3, porque el efecto no procede principalmente de la virtud de ella. Pero, en cambio, la causa principal nunca puede ser menos noble, principalmente si es íntegra y total en su género; pues acerca de la parcial la cosa es más dudosa. Aunque, hablando propiamente de la perfección intensiva, sea más probable también que la causa parcial principal nunca sea intensivamente menos perfecta que su efecto, porque en esto difiere en sumo grado de la causa instrumental, y porque tal causa, aunque de parte de la acción sea parcial, no obstante, de parte del efecto obra sobre aquel todo; y por ello no puede superar el grado de su perfección, como se trató en lo que precede. Y con esto consta *a fortiori* que cuando la causa es principal total, no puede ser inferior en perfección a su efecto, porque no puede darle a él la perfección que no tiene en sí. Pero entre las causas

aliquo genere ad illum concurrat; e converso vero causa efficiens principalis saepe excedit in perfectione suum effectum. Haec assertio quoad omnes partes est facilis, ex iis quae de causa efficiente latissime disputavimus. Et prima quidem pars probatur, quia tota perfectio effectus manat a causis efficientibus; ergo fieri non potest ut aliqua perfectio sit in effectu quae non aequali vel nobiliori modo sit in aliqua causarum efficientium; ergo non potest excedere effectus in perfectione omnes suas causas efficientes simul sumptas. Dices: praeter causas efficientes habet effectus alias sibi intrinsecas; ergo ratione illarum potest excedere in perfectione causas efficientes. Respondetur ipsas intrinsecas causas componentes effectum manare necessario ab aliqua efficienti causa extrinseca; et ideo fieri non potest ut effectus comparatus ad causam efficientem sibi adaequatam, habeat aliquam perfectionem a suis causis intrinsecis quae non sit aequali vel nobiliori modo in extrinseca seu efficienti.

6. Altera vero pars, qua comparatur effectus ad singulas causas efficientes, declaratur facile ex distinctione causae principalis et instrumentalis. Nam instrumentalis potest esse ignobilior effectu, ut supra dictum est et notavit D. Thomas, In IV, dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 1, ad 3, quia effectus non procedit principaliter ex virtute eius. At vero causa principalis nunquam potest esse ignobilior, praesertim si sit integra et totalis in suo genere; nam de partiali res est magis dubia. Quamvis loquendo proprie de perfectione intensiva, probabilius sit etiam causam partialem principalem nunquam esse intensive minus perfectam suo effectu, quia in hoc maxime differt a causa instrumentali, et quia talis causa, licet ex parte actionis sit partialis, tamen ex parte effectus agit in totum illum; et ideo excedere non potest suae perfectionis gradum, ut in superioribus tactum est. Et hinc a fortiori constat, quando causa est totalis principalis, non posse esse inferiorem perfectione suo effectu, quia non posset illi dare perfectionem quam in

principales, unas son unívocas, otras equívocas, como dijimos antes; de las cuales, las últimas necesariamente son más nobles que sus efectos, porque, como son de diversa especie que los efectos, es necesario que no contengan la perfección de ellos formalmente y según la misma razón; por consiguiente, es preciso que la tengan de modo más eminente, como notó Santo Tomás, I, q. 4, a. 2, ad 3; y es frecuente entre todos los filósofos. Pero, en cambio, la causa unívoca, aunque no pueda ser inferior al efecto, con todo no es necesario que le supere; pues al producirlo en la misma especie le comunica toda su perfección; y por esto, entre ellos se da igualdad. Y si se objeta que Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 2, dice: *Todo lo que es hecho, no puede ser igual a aquél por quien es hecho*, respondo en primer lugar que puede entenderse que el efecto nunca sea igual a la causa en todo; pues al menos en la relación de dependencia es inferior, aunque no en la perfección absoluta e intrínseca. O bien, en segundo lugar y tal vez más de acuerdo con la mente de Agustín, respondo que ello se ha de entender de lo que es hecho por otro como por un principio necesario del que depende esencialmente; pero el efecto no tiene nunca tal dependencia de una causa unívoca sino de alguna superior; y por ello acerca de tal efecto es verdad que nunca puede llegar a igualdad con la causa.

7. Por otro lado puede objetar alguien que cuando varias causas principales esencialmente subordinadas concurren a un mismo efecto, aunque cada una en su género y grado sea total, nada impide que el efecto supere a la causa inferior o próxima, con tal de que no exceda a todas las superiores, porque basta con que toda la perfección del efecto se halle en toda la serie de las causas, aunque no en cada una. Y así sucede que un animal menos perfecto engendre otro de especie más perfecta; y con bastante frecuencia sucede que un hombre engendre a otro de mejor ingenio, y por ello, como individuo, más perfecto. Se responde a la dificultad con lo que precede, que no hay ningunas causas subordinadas *per se* y esencialmente en la operación más que la segunda y la primera; pues las causas segundas entre sí no tienen esta subordinación tan intrínseca, aunque entre las segundas se den algunas universales y superiores que

se non haberet. Inter causas autem principales, quaedam sunt univocae, aliae aequivocae, ut supra diximus; ex quibus posteriores necessario sunt effectibus nobiliores, quia cum sint diversae speciei ab effectibus, necesse est ut non contineant perfectionem eorum formaliter et secundum eamdem rationem; ergo oportet ut illam habeant eminentiori modo, ut notavit D. Thomas, I, q. 4, a. 2, ad 3; et est frequens apud omnes philosophos. At vero causa univoca, quamvis non possit esse effectu inferior, non tamen necesse est ut illum excedat; communicat enim illi totam suam perfectionem, quem in eadem specie producit; et ideo inter ea invenitur aequalitas. Quod si obiicias Augustinum, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 2, dicentem: *Omne quod fit, ei a quo fit, par esse non potest,* respondeo primum intelligi posse effectum nunquam esse parem causae in omnibus; nam saltem in relatione dependentiae est inferior: non tamen in absoluta et intrinseca perfectione. Vel secundo, et fortasse magis ad mentem Augustini, respondeo id esse intelligendum de eo quod fit ab alio tamquam a necessario principio a quo essentialiter pendet; effectus autem nunquam habet huiusmodi dependentiam a causa univoca, sed ab aliqua superiori; et ideo de tali effectu verum est nunquam posse pervenire ad aequalitatem cum causa.

7. Aliunde obiicere quis potest, quando plures causae principales per se subordinatae ad eumdem effectum concurrunt, etiamsi unaquaeque in suo genere et gradu sit totalis, nihil obstare quod effectus excedat inferiorem seu proximam causam, dummodo non excedat superiores omnes, quia satis est quod tota perfectio effectus sit in tota serie causarum, quamvis non sit in singulis. Atque ita contingit ut brutum minus perfectum generet aliud perfectioris speciei; et frequentius evenit ut unus homo generet alium melioris ingenii, atque adeo in individuo perfectiorem. Respondetur ad argumentum ex superioribus, nullas causas esse per se et essentialiter subordinatas in agendo, nisi secundam et primam; causae enim secundae inter se non habent illam adeo intrinsecam subordinationem; quamquam inter secundas dentur aliquae universales et

a su manera ayudan a las inferiores para sus efectos. Por tanto, la causa primera, cuando obra con una segunda que opera como principal en su orden, acomoda su acción a la perfección y naturaleza de tal causa, y por ello nunca puede superar el efecto la perfección de la causa segunda ni puede ninguna perfección emanar de la causa primera hacia el efecto, a no ser mediante la segunda; de lo contrario, en la comunicación de dicha perfección ya no obraría la causa primera como concurriendo con la segunda, sino por sí, como suponiendo algún defecto de la causa segunda. Y de modo semejante, si a veces el efecto, por influencia de los cielos, tiene alguna mayor perfección que la causa particular unívoca, en cuanto a aquella perfección no procede de la causa particular, al menos como principal, sino del cielo o de otra causa universal que en tal efecto desempeña el papel de causa principal próxima.

8. Por lo cual, en el ejemplo de los animales que parece que son engendrados en una especie más perfecta por otros menos perfectos, o bien hay que negar la afirmación, porque siempre uno al menos de los generantes es igualmente perfecto o más perfecto en especie; o ciertamente hay que decir que tales generantes no concurren a aquel efecto como causas principales, sino como instrumentales que disponen la materia; y que la generación se perfecciona por la virtud de alguna causa superior, como sucede también en la producción de un mixto, que se engendra por la mutua acción y mezcla de los elementos. En cambio, acerca de la desigualdad individual, si mantenemos que los individuos de la misma especie no son desiguales sino en las disposiciones accidentales, como es opinión de muchos, la respuesta es fácil; pues la perfección de tal disposición o complexión no proviene siempre de las causas próximas y unívocas, sino de otras circunstantes y sobre todo de la influencia celeste, como es la opinión común de todos los filósofos. Y si tal vez en los mismos individuos hay una desigualdad de perfección y el individuo más perfecto es engendrado por el más imperfecto, necesariamente hay que decir que incluso aquel exceso de perfección proviene de la concomitancia y concurso de otras causas, las cuales, lo mismo que ayudan a disponer mejor la materia, así también a introducir

superiores, quae suo modo adiuvant inferiores ad suos effectus. Causa igitur prima, quando agit cum secunda principaliter operante in suo ordine, accommodat actionem suam perfectioni et naturae talis causae, et ideo nunquam potest effectus excedere perfectionem causae secundae, nec potest aliqua perfectio dimanare a causa prima in effectum, nisi per secundam; alioqui in communicanda illa perfectione iam non ageret causa prima ut concurrens cum secunda, sed per sese, ut supponens aliquem defectum causae secundae. Ac simili modo si interdum effectus ex influentia caelorum habet aliquam maiorem perfectionem quam causa particularis univoca, quoad illam perfectionem non procedit a particulari causa, saltem ut a principali, sed a caelo vel alia causa universali quae in eo effectu gerit vicem proximae causae principalis.

8. Unde ad exempla de animantibus quae in perfectiori specie videntur generari ab aliis minus perfectis, vel negandum est assumptum, quia semper alterum saltem ex generantibus est aeque perfectum vel perfectius in specie; vel certe dicendum est talia generantia ad eum effectum non concurrere ut causas principales, sed ut instrumentales disponentes materiam; generationem autem perfici virtute alicuius superioris causae, sicut contingit etiam in effectione mixti quod ex mutua actione et mixtione elementorum generatur. De inaequalitate autem individuali, si teneamus individua eiusdem speciei non esse inaequalia nisi in accidentalibus dispositionibus, ut multorum est opinio, facilis est responsio; nam perfectio talis dispositionis seu complexionis non provenit semper a proximis et univocis causis, sed ex aliis circumstantibus et praesertim ex caelesti influentia, ut est omnium philosophorum concors sententia. Quod si fortasse in ipsismet individuis est inaequalitas perfectionis, et individuum perfectius generatur ab imperfectiori, necessario dicendum est etiam illum excessum perfectionis provenire ex concomitantia et concursu aliarum causarum, quae, sicut iuvant ad perfectius disponendam materiam, ita et ad introducendam formam

una forma individualmente más perfecta. Esta cuestión propiamente suele disputarse en los libros *De Anima*, y Fonseca la trata bien, V *Metaph.*, c. 28, q. 16.

Comparación del efecto con la causa final

9. Por último, hay que decir que la causa final no siempre es más perfecta que su efecto; aunque si el fin es último y el orden al fin es recto y según la disposición de la naturaleza, siempre es más perfecto que su efecto o que la cosa ordenada al fin. La primera parte consta en primer lugar por inducción; pues con frecuencia alguien ejerce acciones nobilísimas por causa del dinero, o de la estimación de los hombres, que son fines más imperfectos. Y la razón está en que el fin sólo mueve al agente metafóricamente a obrar, y por ello no es preciso que contenga el efecto o formal o eminentemente, sino que basta con que tenga alguna razón de bien bajo la cual pueda mover a la voluntad. La última parte consta también por inducción, pues en cuanto Dios opera por causa de un fin, es claro que el fin último que Él mismo pretende es más noble que las restantes cosas creadas por causa de tal fin. Por otra parte, los agentes naturales, cuando no operan por causa de un fin último intentado por Dios, obran también por causa de un fin más noble. Y si se consideran precisivamente en cuanto obran según el ímpetu natural de la naturaleza, operan de uno de estos tres modos. El primero es por causa de la perfección del individuo o del estado conveniente, como cuando se mueve la piedra para descansar en el centro, o el animal para conservar la vida; y en este modo de obrar, el mismo agente es fin de aquella acción, y de algún modo el último, a saber, en aquella serie; y así consta que tal fin es más perfecto que tal acción, o que su término formal. El segundo modo es cuando estos agentes obran por causa de la conservación de su especie, como cuando el fuego engendra al fuego, etc.; y entonces el fin en cierto modo es igualmente perfecto, en cuanto la misma forma de lo engendrado es llamada por Aristóteles fin de la generación; o en cuanto el mismo generante es fin de su acción, en cierto modo es un fin más perfecto, supuesto

individualiter perfectiorem. Quae res proprie disputari solet in libris de anima, et bene a Fonseca, V Metaph., c. 28, q. 16.

Comparatio effectus ad finalem causam

9. Ultimo dicendum est finalem causam non semper esse perfectiorem suo effectu; quamquam, si finis sit ultimus et ordo in finem sit rectus et iuxta institutionem naturae, semper sit perfectior suo effectu seu re ordinata in finem. Prior pars constat primo inductione; nam saepe quis exercet nobilissimas actiones propter pecuniam, vel hominum aestimationem, qui fines imperfectiores sunt. Et ratio est quia finis solum movet agens metaphorice ad operandum, et ideo non oportet ut vel formaliter vel eminenter contineat effectum, sed satis est quod habeat aliquam rationem boni sub qua possit movere voluntatem. Posterior pars etiam constat inductione, nam quatenus Deus propter finem operatur, clarum est finem ultimum quem ipse intendit esse nobiliorem caeteris rebus propter talem finem procreatis. Rursus naturalia agentia, cum non operentur propter finem ultimum a Deo intentum, etiam agunt propter nobiliorem finem. Quod si considerentur praecise quatenus agunt ex naturali impetu naturae, uno ex tribus modis operantur. Primus est propter individui prefectionem vel convenientem statum, ut quando movetur lapis ut quiescat in centro, vel brutum ut vitam conservet; et in hoc modo operandi ipsummet agens est finis illius actionis, et aliquo modo ultimus, scilicet in illa serie; et ita constat finem huiusmodi esse perfectiorem tali actione, vel formali termino eius. Secundus modus est quando haec agentia agunt propter conservationem suae speciei, ut cum ignis generat ignem, etc.; et tunc finis quodammodo est aeque perfectus, quatenus ipsa forma geniti dicitur ab Aristotele finis generationis; vel quatenus ipsummet generans[1] est finis suae actionis, quodammodo est finis perfectior, quatenus bonum commune

[1] No nos parece aceptable la sustitución que se hace en la edición de Juan Bta. Colosino de *generans* por *genitum*. (N. de los EE.)

que el bien común de toda la especie y su perpetuidad es un bien más excelente de lo que es uno u otro individuo. El tercer modo es cuando estas causas operan para comunicar de algún modo el ser que tienen, como el sol cuando ilumina, y lo mismo sucede en todas las influencias de los cielos; pues no obran para conservarse, ya que son incorruptibles; por consiguiente, sólo obran para comunicarse, o (lo que es igual) para conservar o perfeccionar otras cosas. En esta acción, si se considera el fin próximo de la misma acción, éste ciertamente es menos perfecto de lo que es el mismo agente; con todo, él no es el fin del mismo agente, sino sólo de la acción; y si se considera el fin último por causa del cual puede decirse que operan tales agentes, éste según una cierta razón o serie es el bien de todo el universo; pero absolutamente es Dios mismo a quien estos agentes imitan mientras se comunican; y de ambos modos el fin es algo más excelente que aquello que se ordena al fin.

10. Finalmente, los agentes intelectuales creados, si operan recta y ordenadamente por causa de un fin, mediante sus operaciones tienden al verdadero fin último, que es Dios, sea expresamente, sea al menos implícitamente, en cuanto operan por causa de la virtud y honestidad. En lo cual también operan de algún modo por causa de sí, en cuanto operan por causa de la propia perfección, no ciertamente deteniéndose en sí mismos como en último fin por causa del cual operan, sino como en un fin para el cual procuran dicha perfección. Y así el fin que últimamente pretenden, absolutamente es más perfecto que todo aquello que ordenan al fin; pues acerca de Dios es claro; y de los mismos agentes, en cuanto ordenan alguna cosa a sí y respecto de ella se comportan como fin último en una serie, es también necesario que bajo aquella razón sean más perfectos; pues estos agentes son más perfectos que sus operaciones. Y si se dice que ellos existen por causa de sus operaciones, no se detienen en éstas hasta tal punto que no las ordenen a sí, de suerte que de modo completo tiendan a sí mismos en estado perfecto; y éste puede decirse último fin intrínseco de tal acción, pero no absolutamente último, ya que toda aquella acción se refiere o tiende de suyo a un fin ulterior, fin último extrínseco, que es Dios.

totius speciei ac perpetuitas eius est excellentius bonum quam sit unum vel alterum individuum. Tertius modus est, quando hae causae operantur propter communicandum aliquo modo esse quod habent, ut cum sol illuminat, et idem est de omnibus influentiis caelorum; non enim agunt ut se conservent, cum sint incorruptibiles; solum ergo agunt ut se communicent, vel (quod idem est) ut alia conservent aut perficiant. In qua actione si consideretur finis proximus ipsius actionis, ille quidem minus perfectus est quam sit ipsum agens, tamen ille non est finis ipsius agentis, sed solius actionis; si autem consideretur finis ultimus propter quem dici possint agere huiusmodi agentia, ille secundum quamdam rationem aut seriem est bonum totius universi; simpliciter autem est Deus ipse, quem haec agentia imitantur, dum se communicant; et utroque modo finis est quid excellentius eo quod ad finem ordinatur.

10. Denique intellectualia agentia creata, si recte et ordinate operentur propter finem, per suas operationes tendunt in verum ultimum finem, qui est Deus, vel expresse, aut saltem implicite, quatenus propter virtutem et honestatem operantur. In quo etiam aliquo modo operantur propter se, quatenus operantur propter propriam perfectionem, non quidem sistendo in seipsis tamquam in fine ultimo cuius gratia operantur, sed tamquam in fine cui perfectionem illam procurant. Atque ita finis quem ultimate intendunt absolute est perfectior omni eo quod ad finem ordinant; nam de Deo constat; de ipsismet autem agentibus, quatenus ad se aliquid ordinant et ad illud comparantur ut ultimus finis in aliqua serie, etiam necesse est ut sub ea ratione sint perfectiora, nam haec agentia perfectiora sunt suis operationibus. Quod si ipsa dicuntur esse propter suas operationes, non ita in eis sistunt quin ad se illas ordinent, ita ut complete intendant seipsa in statu perfecto; qui potest dici intrinsecus finis ultimus talis actionis, non tamen simpliciter ultimus, cum tota illa actio vel referatur vel ex se tendat in ulteriorem finem ultimum extrinsecum, qui est Deus.

11. Algunas veces, empero, pueden estos agentes ordenar a sí, como a fin absolutamente último, otras cosas más perfectas que ellos, incluso a Dios mismo; sin embargo, se trata de una perversión del orden, ajena a la recta razón y a lo que piden las naturalezas de las cosas; y por ello dije en la conclusión *si el orden al fin es recto por la misma disposición de la naturaleza.* Y de este modo se ha de entender lo que dijo Aristóteles, que el fin es lo mejor de cada cosa; pues habla del fin relativamente último, por decirlo así; es decir, o absolutamente, o en un aspecto, en orden a aquello de lo cual es fin último. Y la razón está en que el fin último es apetecido por causa de sí y las demás cosas por causa de él; y por ello también es más amado que las demás cosas, de acuerdo con esto: *Aquello por lo que algo es tal, lo es aún en mayor grado;* y por ello, si se ama de modo recto y conforme con las naturalezas de las cosas, es preciso que él mismo sea más amable, y consecuentemente que sea un bien mayor y más excelente.

12. Pero ocurre lo contrario con el fin no último; pues puede rectamente y con un orden convenientísimo ordenarse una cosa más perfecta a otra menos perfecta como a fin próximo, con tal de que toda la serie se refiera a otro fin último y más perfecto, porque entonces no tanto se atiende al fin próximo en virtud de que es amable por sí por su propia bondad y perfección, cuanto a que es amable por la relación a un fin más perfecto.

SECCION II

Si toda causa es anterior a su efecto

1. *Razón de la duda.*— La razón de la duda está en que Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 2, sin ninguna distinción afirmó que la causa en acto existe al mismo tiempo que el efecto en acto; por consiguiente, no es anterior a él. Y si se dice que la causa en potencia es anterior al efecto en acto, esto ciertamente no es decir nada, porque ello no nace de la razón de causa, sino de la razón de potencia y acto que corresponde a ella; pues así el ente en potencia puede también decirse anterior al ente en acto. Además, también porque la comparación

11. Aliquando vero possunt haec agentia ordinare res alias perfectiores se, etiam Deum ipsum, ad seipsa ut ad ultimum finem simpliciter; tamen ille est perversus ordo et a recta ratione, et ab eo quod naturae rerum postulant, alienus; et ideo dixi in conclusione *si ordo in finem sit rectus ex ipsa naturae institutione.* Atque hoc modo intelligendum est quod Aristoteles dixit, finem esse optimum uniuscuiusque rei; loquitur enim de fine ultimo respective, ut sic dicam, id est, vel simpliciter, vel secundum quid, in ordine ad id cuius est finis ultimus. Et ratio est quia finis ultimus propter se appetitur, et alia propter ipsum; et ideo etiam magis amatur quam caetera, iuxta illud: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis;* et ideo si recte et consentanee ad rerum naturas ametur, oportet ut ipsum magis amabile sit, et consequenter maius et excellentius bonum.

12. Secus vero est de fine non ultimo; recte enim potest et convenientissimo ordine res perfectior ad minus perfectam ut ad finem proximum ordinari, dummodo ad alium finem ultimum et perfectiorem tota series referatur, quia tunc non tam attenditur finis proximus ut per se amabilis est ex propria bonitate et perfectione, quam ut est amabilis ex relatione ad perfectiorem finem.

SECTIO II

Utrum omnis causa sit prior suo effectu

1. *Dubitandi ratio.*— Ratio dubitandi est, quia Aristoteles, V Metaph., c. 2, sine ulla distinctione asseruit causam in actu simul esse cum effectu in actu; ergo non est prior illo. Quod si dicas causam in potentia esse prius effectu in actu, hoc sane nihil est, tum quia id non provenit ex ratione causae, sed ex ratione potentiae et actus illi correspondentis; sic enim ens in potentia dici etiam potest prius ente in actu. Tum etiam quia non recte fit comparatio; alias etiam dici

no se hace rectamente; pues de lo contrario podría también decirse que el efecto en potencia es anterior a la causa en acto; por consiguiente, debe hacerse de modo proporcionado; y de esta manera, como la causa en acto no es anterior a su efecto en acto, sino simultánea, así tampoco la causa en potencia es anterior al efecto en potencia. Y si se dice además que Aristóteles sólo había hablado de la simultaneidad temporal o de duración, en contra de esto está en primer lugar que él no distinguió nada. Segundo, que en el c. 11 del mismo lib. V de la *Metafísica,* al enumerar varios modos de anterior y posterior en naturaleza, no mencionó el que se da entre la causa y el efecto. Tercero, porque la causa y el efecto se dicen relativamente; y las cosas relativas no sólo son simultáneas en el tiempo, sino también simultáneas en naturaleza. Pero contrario a esto es que toda causa es principio; y todo principio, sobre todo en las cosas creadas, es de algún modo anterior a aquello de lo que es principio, como antes se vio. Por lo cual también Aristóteles, en *Postpraed.,* c. *de los Modos de anterior,* dijo que toda causa es anterior en naturaleza a su efecto.

2. Esta cuestión, tal como se ha dicho, puede entenderse acerca de una doble prioridad, a saber, de tiempo y de naturaleza; y porque respecto de ellas es distinta la razón, se ha de tratar de ellas separadamente, discurriendo brevemente por cada una de las causas, ya que no puede darse una respuesta general de todas. Pero se ha de considerar que una cosa es preguntar qué es lo que esencialmente conviene a una causa, es decir, si esencial y necesariamente es simultánea o anterior al efecto, y qué es lo que por su parte puede convenirle, aunque no sea algo necesario. Finalmente, podemos hablar de la cosa que es causa, o bien en cuanto puede serlo, o bien en cuanto es causa en acto.

Se soluciona la cuestión en cuanto a la causa final

3. *La causa final no existe necesariamente antes que el efecto.*— Comenzando, por tanto, por la causa final, consta de lo que precede que no siempre requiere una existencia real para causar, pero que algunas veces puede tenerla, a saber, cuando el fin no mueve para ser hecho sino para ser adquirido, o para ser terminado accidentalmente. Por consiguiente, por esto ocurre que un fin, en

posset effectum in potentia esse priorem causa in actu; debet ergo proportionate fieri; et hoc modo, sicut causa in actu non est prior suo effectu in actu, sed simul, ita nec causa in potentia est prior quam effectus in potentia. Quod si ulterius dicas Aristotelem solum fuisse locutum de simultate temporis seu durationis, contra hoc est primo, quia ipse nihil distinxit. Secundo, quia in c. 11 eiusdem lib. V Metaph., enumerans varios modos prioris et posterioris secundum naturam, non meminit eius qui est inter causam et effectum. Tertio, quia causa et effectus dicuntur relative; relativa autem non solum sunt simul tempore, sed etiam simul natura. Contra est, quia omnis causa est principium; omne autem principium, praesertim in rebus creatis, est aliquo modo prius eo cuius est principium, ut supra visum est. Unde etiam Aristoteles, in Postpraed., c. de Modis prioris, dixit omnem causam esse priorem natura suo effectu.

2. Haec quaestio, prout tactum est, de duplici prioritate intelligi potest, scilicet, temporis et naturae; et quia de illis diversa est ratio, sigillatim est de eis dicendum discurrendo breviter per singulas causas, quoniam non potest una generalis responsio de omnibus tradi. Considerandum est autem aliud esse inquirere quid per se conveniat causae, scilicet, an per se et necessario sit simul vel prior effectu, quid vero possit ei convenire, etsi necessarium non sit. Denique loqui possumus de re quae est causa, vel ut esse potest, aut quatenus est actu causa.

Expeditur quaestio quoad causam finalem

3. *Causa finalis non necessario prius existit quam effectus.*— Incipiendo igitur a causa finali, constat ex superioribus non semper requirere realem existentiam ad causandum, aliquando vero posse illam habere, quando, scilicet, finis non movet ut fiat, sed ut acquiratur, vel accidentaliter perficiatur. Hinc ergo fit aliquem finem, quantum ad

cuanto a la cosa misma que es fin, puede ser anterior en la existencia real a su efecto, pero con todo, ello no es necesario; más aún, ni tampoco que el fin que causa en acto exista con simultaneidad temporal al primer efecto suyo, sino sólo al último; porque aquello que es primero en la intención es último en la ejecución. Y si se objeta que Aristóteles afirma en general que *la causa en acto existe al mismo tiempo que el efecto en acto,* hay que responder que esto se ha de entender con proporción acerca de la causa en acto según aquel ser que le es necesario para causar, y que en la causa final basta con que sea necesario que el fin que causa actualmente exista simultáneamente con su efecto, porque no puede mover actualmente al agente si no es aprehendido.

4. *Con todo tiene prioridad de naturaleza con respecto al efecto, en cuanto dependiente de ella misma.*— Y acerca de la prioridad de naturaleza no tiene nada peculiar la causa final excepto aquello que es común a toda causa, a saber, que en cuanto de ella depende el efecto y ella no depende del efecto, es anterior en naturaleza a él; acerca de esta prioridad de naturaleza, qué es y cómo se ha de entender, hablaremos más extensamente después. Y esta sola prioridad de naturaleza conviene esencialmente a la causa final. En cambio, otros modos de prioridad de naturaleza, que son o prioridad de perfección o en el orden de subsistencia, no se requieren esencialmente en la causa final; y de qué modo puedan convenirle es suficientemente claro por lo dicho, tanto en la sección precedente al tratar la perfección del fin, como también al afirmar aquí su existencia real.

Se resuelve la cuestión en cuanto a la causa material

5. En segundo lugar, puede también fácilmente solucionarse esta cuestión en la causa material; pues en cuanto a la prioridad de existencia, conviene esencialmente a esta causa no ser temporalmente posterior a aquel efecto que causa. Y en cuanto a esto es verdad en ella esta afirmación: *La causa en acto existe al mismo tiempo que el efecto en acto.* Y la razón está en que no puede causar en acto si no existe realmente en acto, como antes se probó; y por ello no puede suceder que sea posterior en tiempo a su efecto. Pero no pertenece a la razón

rem ipsam quae est finis, posse esse priorem in reali existentia suo effectu, id tamen non esse necessarium, immo neque etiam ut finis actu causans simul tempore existat cum primo effectu suo, sed solum cum ultimo; quia id quod est primum in intentione est ultimum in exsecutione. Quod si obiicias Aristotelem generaliter proferentem *causam in actu esse simul cum effectu in actu,* respondendum est illud esse cum proportione intelligendum de causa in actu secundum illud esse quod est illi necessarium ad causandum, et quia in causa finali sufficit esse necessario esse simul finis actu causans cum suo effectu, quia non potest actu movere agens, nisi sit apprehensum.

4. *Prioritatem tamen naturae habet ad effectum, ut ab ipsa pendentem.*— De prioritate autem naturae nihil peculiare habet causa finalis praeter id quod commune est omni causae, scilicet, quod, quatenus ab ea pendet effectus et ipsa non pendet ab effectu, sit prior natura illo; de qua prioritate naturae quid sit et quomodo sit intelligenda, inferius dicemus latius. Et haec sola prioritas naturae per se convenit causae finali. Alii vero modi prioritatis naturae, qui sunt vel prioritas perfectionis, vel in subsistendi consequentia, per se non requiruntur in causa finali; quomodo autem illi convenire possint, satis patet ex dictis, tum in sectione praecedenti de perfectione finis, tum in hac etiam assertione de eius reali existentia.

Resolvitur quaestio quoad materialem causam

5. Secundo loco facile etiam potest haec res expediri in causa materiali; nam quoad prioritatem existentiae, per se convenit huic causae ut non sit tempore posterior illo effectu quem causat. Et quoad hoc verum habet in illa pronuntiatum illud: *Causa in actu simul est cum effectu in actu.* Et ratio est quia non potest actu causare nisi actu realiter existat, ut supra probatum est, et ideo fieri non potest ut sit tempore posterior suo effectu. Non est autem de ratione

de esta causa que la cosa misma que causa sea de tal modo simultánea temporalmente con su efecto, que no haya existido también antes; pues puede también haber existido antes de tal efecto no ciertamente causando al mismo actualmente, sino en cuanto a la misma entidad absoluta de tal causa. Y en este sentido puede ser verdad en dicha causa otra afirmación de Aristóteles: *La causa en potencia no es necesariamente simultánea con el efecto, sino que puede ser anterior;* pues la comparación se hace entre las mismas realidades de la causa y del efecto en orden a la actual existencia; ya que no se llama causa la que puede ser, sino la que puede causar. Y de este modo se dice de ella que no siempre es simultánea en su existencia real con el efecto, sino que puede ser anterior, lo cual es manifiesto en esta causa; pues la materia del leño, de la que puede engendrarse el fuego, es causa en potencia del fuego todavía no engendrado, y es anterior en tiempo a él.

6. *La materia no puede preceder en duración a todos sus efectos.*— Pero hay que añadir que es peculiar de esta causa que, aunque puede ser anterior en tiempo a cualquier efecto suyo signado, con todo no puede ser anterior en tiempo a todo efecto suyo, entendiendo esto en sentido colectivo, lo cual es sobre todo verdad en la causa material de la sustancia; sin embargo, guardando la proporción se encontrará también que es verdadero en la causa material de los accidentes. Y la razón está en que esta causa es de tal naturaleza que en ningún momento puede existir actualmente sin que actualmente también cause, porque ni la materia puede existir naturalmente sin forma, ni la sustancia capaz de accidentes puede existir sin ningún accidente; y así siempre se da algún efecto de esta causa igual a ella en duración; por consiguiente, respecto de tal efecto no es anterior en tiempo. Con todo, el que lo sea respecto de este determinado efecto, es accidental; pues tal materia hubiese podido ser hecha bajo otra forma anterior, y así preceder temporalmente. Omito la materia del cielo, a la cual es connatural estar siempre bajo tal forma determinada, pues ello nace de una peculiar razón y conexión, y ahora hablamos de una razón general.

7. *De cuántos modos es la materia anterior en naturaleza a su efecto.*— Y con esto se entiende fácilmente por qué razón es la materia prima anterior en

huius causae ut res ipsa quae causat ita sit simul tempore cum suo effectu, ut non prius etiam extiterit; potest enim prius tempore extitisse quam talis effectus, non quidem actu causando illum, sed quoad ipsam entitatem absolutam talis causae. Et hoc sensu verum habere potest in hac causa aliud pronuntiatum Aristotelis: *Causa in potentia non est necessario simul cum effectu, sed potest esse prior;* comparatio enim fit inter ipsas res causae et effectus in ordine ad actualem existentiam; non enim appellatur causa quae esse potest, sed quae causare potest. Et hoc modo de illa dicitur non semper esse simul in reali existentia cum effectu, sed posse esse priorem, quod manifestum est in hac causa; nam materia ligni, ex qua potest ignis generari, est causa in potentia ignis nondum geniti, et est prior tempore illo.

6. *Materia nequit omnes suos effectus duratione antecedere.*— Addendum vero est peculiare esse huic causae ut, licet possit esse prior tempore quocumque effectu suo signato, non tamen possit esse prior tempore omni effectu suo collective id intelligendo, quod maxime verum est in causa materiali substantiae; tamen servata proportione invenietur etiam verum in materiali causa accidentium. Et ratio est quia haec causa talis est naturae, ut in nullo momento possit actu existere quin actu etiam causet, quia nec materia potest esse naturaliter sine forma, nec substantia capax accidentium potest esse absque omni accidenti; atque ita semper datur aliquis effectus huius causae aequalis illi in duratione; ergo respectu talis effectus non est prior tempore. Quod tamen id sit respectu huius determinati effectus, accidentarium est; potuisset enim talis materia sub alia priori forma fieri, atque ita tempore praecedere. Omitto materiam caeli, cui connaturale est semper esse sub tali determinata forma; id enim provenit ex peculiari ratione et connexione; nunc autem ex generali ratione loquimur.

7. *Quot modis materia prior natura suo effectu.*— Atque hinc facile intelligitur qua

naturaleza a su efecto. Pues de dos modos puede decirse anterior en naturaleza, o bien por la razón intrínseca de causar, en virtud de la cual depende de ella el efecto, y ella por su parte depende del efecto. Esto será más fácil de entender si la materia no depende de la forma como de causa antecedente, ni como de causa propia, como antes se dijo y se tratará después en la disputación siguiente. En segundo lugar, puede decirse anterior en naturaleza por razón del orden de subsistencia, lo cual se ha de exponer de acuerdo con lo dicho recientemente sobre la prioridad en existir. En cambio, si anterior en naturaleza se toma por razón de la perfección, así esta causa no es absolutamente anterior en naturaleza, sino más bien posterior, porque es menos perfecta que su efecto. y ésta es la opinión común, que es clarísima si la comparación se hace respecto de todo el compuesto, que es también efecto de la causa material. Pero si la comparación se hace respecto de la forma, la interpreto de tal manera que en las sustancias se concibe la materia absolutamente posterior en perfección; pero relativamente se la concibe como excelente, a saber, en la razón de subsistir o modo de existir *per se;* pues en esto excede la materia a la forma material, que es efecto suyo, ya que la sustenta. Por lo cual, tal forma en cierto modo inhiere en la misma materia; la materia en cambio, por el hecho de ser el primer sujeto, no puede inherir en nadie, sino que debe existir *per se*, y en esto decimos que supera esta causa a este efecto suyo, lo cual se verá más claro por cuanto se diga después acerca de la subsistencia creada. Pero en cambio, en los accidentes ocurre al contrario; pues la causa material es absolutamente más perfecta que el efecto, ya que es forma accidental y la causa misma es sustancia; con todo, en algún aspecto es menos perfecta, en cuanto se comporta como potencia pasiva con su acto.

Qué hay que decir acerca de la forma en la cuestión presente

8. *La forma siempre tiene simultaneidad temporal con su efecto.*— En tercer lugar hay que decir que la forma de suyo y por su naturaleza nunca es anterior temporalmente a su efecto, ni tampoco posterior, sino simultánea. Por

ratione materia prima sit prior natura suo effectu. Duobus enim modis potest dici prior natura, vel ex intrinseca ratione causandi, ratione cuius ab en pendet effectus, ipsa vero ab effectu pendet. Quod erit intellectu facilius si materia non pendet a forma ut a priori et ut a propria causa, ut superius tactum est et iterum attingendum erit disputatione sequenti. Secundo, dici potest prior natura ob subsistendi consequentiam, quod exponendum est iuxta nuper dicta de prioritate in existendo. At vero, si prius natura sumatur ratione perfectionis, sic haec causa non est simpliciter prior natura, sed potius posterior, quia est minus perfecta quam effectus eius. Atque haec est communis sententia, quae est clarissima, si comparatio fiat respectu totius compositi, quod est etiam effectus causae materialis. Si vero comparatio fiat respectu formae, eam ita interpretor ut in substantiis intelligatur materia simpliciter posterior perfectione; secundum quid autem excellens, scilicet, in ratione subsistendi seu modo per se essendi; in hoc enim excedit materia formam materialem, quae est effectus eius, quia illam sustentat. Unde talis forma quodammodo inhaeret ipsi materiae; materia vero eo quod sit primum subiectum, nulli inhaerere potest, sed per se esse debet, et in hoc dicimus excedere hanc causam hunc effectum suum, quod magis constabit ex dicendis infra de subsistentia creata. At vero in accidentibus e converso accidit; nam causa materialis est simpliciter perfectior effectu, qui est forma accidentalis, cum causa ipsa sit substantia; tamen secundum quid est minus perfecta, quatenus comparatur ut potentia passiva ad actum suum.

Quid de forma dicendum sit in praesenti quaestione

8. *Forma semper est tempore simul cum suo effectu.*— Tertio dicendum est de forma, per se et ex natura sua nunquam esse prius tempore suo effectu, neque etiam pos-

lo cual en esta causa no tiene lugar el que la causa en potencia sea anterior al efecto, porque esta causa no es ente en acto y causa en potencia con anterioridad temporal a ser también causa en acto, ya que no existe con prioridad temporal ni tiene potencia real causativa antes de que cause actualmente, como dice rectamente Aristóteles, XII de la *Metafísica*, c. 3. Y la razón es manifiesta, sobre todo en aquellas causas formales que dependen en su ser de la materia, como son todas excepto el alma racional; pues tales formas no pueden existir naturalmente fuera de sus sujetos; por consiguiente, tampoco fuera de sus compuestos; por tanto, tampoco pueden existir sin su efecto. En cambio, en el alma racional, aunque no exista esta necesidad de dependencia, hay con todo una propiedad connatural de ella; pues como su ser es para componer el compuesto, pide por su naturaleza no ser hecha más que cuando actualmente existe el compuesto que ella ha de componer, y así nunca es por naturaleza anterior en duración a su efecto, aun cuando pueda durar después de cesar el efecto; en lo cual tiene un cierto género de prioridad en cuanto al orden de subsistencia, como ya diré.

9. *Qué razones de prioridad natural le caben a la forma respecto de su efecto.*— Pero acerca de la prioridad natural, si se toma en cuanto a la perfección, ya se hizo antes la comparación entre la forma y el compuesto, y dijimos que la forma es menos perfecta absolutamente, y en este sentido puede decirse posterior por naturaleza a su efecto; en cambio, respecto de la materia, será anterior en naturaleza, si es que, a pesar de todo, la materia se ha de llamar efecto de la forma. Pero si la prioridad de naturaleza se toma en el orden de subsistencia, en este caso no es preciso que la forma sea anterior o posterior en naturaleza a su efecto, sino que existan simultáneamente, porque ni el compuesto puede existir sin forma, ni la forma, al menos naturalmente, sin el compuesto. Exceptúo solamente el alma racional, la cual, aunque en alguna razón sea simultánea en cuanto que no puede existir sin que alguna vez exista también el hombre, con todo absolutamente no se convierten, porque alguna vez puede existir el alma aun cuando el hombre no exista; y de acuerdo con esa razón puede decirse anterior en cuanto al orden de subsistencia.

terius, sed simul. Unde in hac causa non habet locum quod prior sit causa in potentia quam effectus, quia haec causa non prius tempore est actu ens et potentia causa, quam sit etiam actu causa, quia non prius tempore existit aut habet potentiam realem causandi, quam actu causat, ut recte docuit Aristoteles, XII Metaph., c. 3. Et ratio est manifesta, maxime in his causis formalibus quae in suo esse pendent a materia, ut sunt omnes praeter animam rationalem; nam huiusmodi formae non possunt naturaliter existere extra sua subiecta; ergo neque extra sua composita; ergo neque possunt existere sine suo effectu. In anima vero rationali, quamvis non sit haec necessitas dependentiae, est tamen connaturalis proprietas talis rei; nam cum esse eius sit ad componendum compositum, natura sua postulat ut non fiat nisi quando actu est compositum ex illa componendum, et ita nunquam naturaliter est prior duratione suo effectu, quamvis possit postea durare cessante effectu; in quo habet genus quoddam prioritatis quoad subsistendi consequentiam, ut iam dicam.

9. *Quas prioritatis naturae rationes sortiatur forma respectu sui effectus.*— De prioritate autem naturae, si sumatur quoad perfectionem, iam supra facta est comparatio inter formam et compositum, et diximus formam esse minus perfectam simpliciter, in quo sensu potest dici posterior natura suo effectu; respectu vero materiae erit prior natura, si tamen materia dicenda est effectus formae. Si vero prioritas naturae sumatur in subsistendi consequentia, sic non oportet formam esse priorem aut posteriorem natura suo effectu, sed sunt simul, quia nec compositum esse potest sine forma, nec forma saltem naturaliter sine composito. Solam rationalem animam excipio, quae licet aliqua ratione sit simul, quatenus esse non potest quin aliquando etiam sit homo, tamen simpliciter non convertitur, quia aliquando potest existere anima etiam si homo non sit; et secundum eam rationem potest dici prior quoad subsistendi consequentiam.

10. *Si la forma es anterior a su efecto en la causalidad.*— Y acerca de la prioridad de naturaleza, que sigue esencialmente a la razón de causa, es difícil explicar de qué modo conviene a esta causa por su propia razón, omitida la condición peculiar del alma racional. Y la razón de la dificultad está en que parece imposible que el alma exista con prioridad natural a que informe; por consiguiente, no puede existir con prioridad natural a su efecto. El antecedente es claro porque no existe en sí con prioridad natural a existir en el sujeto, pues esto es propio de la forma subsistente; por consiguiente, no existe por naturaleza antes de informar, y por consiguiente tampoco tiene prioridad natural sobre el compuesto, porque al mismo tiempo que la forma informa la materia, surge el compuesto. Responden algunos que la forma informa con prioridad natural, pero que no existe por naturaleza antes que el compuesto, pues ser anterior conviene al compuesto y, mediante él, a la forma, y éstos con mayor motivo dirán lo mismo acerca de la materia. Sin embargo, esta respuesta, ni elimina la dificultad, ni contiene una doctrina verdadera. Pues en primer lugar Aristóteles no solamente dijo que la causa causaba con prioridad natural, sino también que existe con prioridad natural a su efecto. Además, si la forma informa con prioridad natural, en esto mismo se incluye que exista con prioridad natural, ya porque el ser es un predicado trascendental incluido en cualquier predicado real, e informar a su vez es un predicado real; ya también porque informar no es otra cosa que dar el propio ser actuando; por consiguiente, informar incluye intrínsecamente el ser. Finalmente, si la forma informa con prioridad natural a que exista el compuesto, ello se debe a que el ser del compuesto surge de la información de la forma; pero también la entidad del compuesto surge de la entidad de la forma; por consiguiente, la entidad de la forma es anterior por naturaleza a la entidad del compuesto; por tanto, la forma, así como informa con prioridad natural, así también existe con prioridad de naturaleza.

11. De otro modo puede responderse que aquí intervienen tres cosas, a saber: que la forma existe, que la forma informa, y que el compuesto existe o (lo que es lo mismo) está formado o constituido, las cuales tres cosas no solamente se distinguen con la razón sino también realmente de algún modo, como

10. *Formane prior suo effectu in causalitate.*— De prioritate autem naturae, quae per se sequitur rationem causae, difficile est ad explicandum quomodo huic causae conveniat ex propria ratione sua, omissa peculiari conditione animae rationalis. Et ratio difficultatis est quia videtur impossibile quod forma sit prius natura quam informet; ergo non potest esse prior natura quam effectus eius. Antecedens patet, quia non est prius natura in se quam in subiecto; hoc enim est proprium formae subsistentis; ergo non est prius natura quam informet, et consequenter nec est prior natura quam compositum, quia simul ac forma informat materiam consurgit compositum. Respondent aliqui formam prius natura informare, non tamen prius natura esse quam compositum, nam esse prius convenit composito, et per illud formae, qui a fortiori idem dicent de materia. Verumtamen haec responsio nec difficultatem evacuat, nec veram doctrinam continet. Primum enim Aristoteles non tantum dixit causam prius natura causare, sed etiam prius natura esse quam eius effectum. Deinde, si forma prius natura informat, in hoc ipso includitur ut prius natura sit, tum quia esse est praedicatum transcendens inclusum in quolibet praedicato reali; informare autem praedicatum reale est; tum etiam quia informare nihil aliud est quam actuando dare proprium esse; ergo informare intrinsece includit esse. Denique, si forma prius natura informat quam compositum sit, ideo est quia esse compositi consurgit ex informatione formae; sed etiam entitas compositi consurgit ex entitate formae; ergo prius natura est entitas formae quam entitas compositi; ergo forma, sicut prius natura informat, ita prius natura est.

11. Aliter responderi potest tria hic intervenire, scilicet, formam esse, formam informare, et compositum esse seu (quod idem est) formatum seu constitutum esse, quae tria non solum ratione, sed etiam ex natura

puede constar por lo que se trató en lo que precede. Por consiguiente, que la forma exista y que informe es algo anterior por naturaleza al compuesto, ya que se comportan en cierto modo como el camino y el término, y como el hacerse y el estar hecho. Y así también en este género de causa es verdadera aquella afirmación de Aristóteles: *La causa es anterior por naturaleza a su efecto.* Lo cual no sólo es verdadero de la cosa que es causa en potencia, o en acto primero, sino también de la causa que causa en acto segundo; porque como tal ejerce la acción de causa y de ella depende el efecto, como explicaremos también en la causa agente. En cambio, la forma está causando en acto, en cuanto informa actualmente; por consiguiente, como tal, es anterior en naturaleza al compuesto, que es su efecto. Ni contra esto vale la dificultad que se indicó, porque más bien del hecho de que el compuesto resulta de la información de la forma se sigue la información misma y que la forma como informante sea anterior en naturaleza al compuesto. Pero, en cambio, comparando aquellas dos cosas entre sí, a saber, ser e informar, puede concederse que ninguno es anterior en naturaleza al otro en las formas que se hacen con dependencia del sujeto; pues esto parece pretender y probar suficientemente la dificultad aludida, concedido lo cual queda satisfecha. Ni se opone aquel principio de que la causa es anterior por naturaleza; pues no dijo Aristóteles que toda causa exista con prioridad natural a que cause, sino que dijo que la causa es anterior por naturaleza a su efecto; y puede esto último ser verdadero, aun cuando no lo sea lo anterior, pues el mismo causar es anterior por naturaleza al efecto, como dije. Pero no parece necesario que causar sea posterior por naturaleza al ser de la causa, donde el mismo causar no es propiamente efecto del mismo ser de la causa, sino que es el mismo ser comunicado o unido al sujeto, la cual unión es efecto del agente, igual que el ser mismo de la forma, y se hace al mismo tiempo que la existencia de la forma.

12. Esta respuesta, en cuanto a la primera parte acerca de la prioridad natural respecto del compuesto, es verdadera y satisface muy bien. En cambio, en cuanto a su segunda parte, aunque sea probable, yo, sin embargo, no la apruebo enteramente, porque no parece que pueda negarse que la misma causalidad de la

rei aliquo modo distinguuntur, ut ex tractatis in superioribus constare potest. Formam ergo esse et informare, prius natura est quam compositum, quia comparantur quodammodo ut via et terminus, et ut fieri et factum esse. Atque ita etiam in hoc genere causae verum habet generale pronuntiatum Aristotelis: *Causa est prior natura suo effectu.* Quod non solum de re quae est causa in potentia seu in actu primo, sed etiam de causa in actu secundo causante, verum est; quia ut sic exercet actionem causae et ab ea pendet effectus, sicut etiam in causa agente explicabimus. Forma autem est actu causans quatenus actu informat; ergo ut sic est prior natura composito, quod est effectus eius. Neque contra hoc procedit difficultas tacta, quia potius ex eo quod compositum resultat ex informatione formae sequitur informationem ipsam et formam ut informantem esse priorem natura composito. At vero comparando alia duo inter se, scilicet, esse et informare, concedi potest neutrum esse prius natura altero in iis formis quae fiunt dependenter a subiecto; hoc enim videtur intendere et satis probare difficultas tacta, quo concesso illi satisfit. Neque obstat illud principium, quod causa est prior natura; non enim dixit Aristoteles omnem causam prius natura esse quam causet, sed dixit causam esse priorem natura suo effectu; potest autem hoc posterius esse verum, etiamsi prius non sit, nam ipsummet causare est prius natura effectu, ut dixi. Non videtur autem necessarium ut causare sit posterius natura quam esse causae, ubi ipsum causare non est proprie effectus ipsius esse causae, sed est ipsummet esse communicatum seu unitum subiecto, quae unio est effectus agentis, sicut ipsum esse formae, simulque fit cum existentia formae.

12. Haec responsio quoad priorem partem de prioritate naturae respectu compositi, vera est et optime satisfacit. Quoad alteram vero partem, licet probabilis sit, mihi tamen non omnino probatur, quia non videtur posse negari quin ipsamet causalitas

forma proceda de ella de alguna manera, lo mismo que la causalidad del agente procede del agente; por lo cual, del mismo modo que el agente no solamente es anterior en naturaleza a su efecto, sino también a su acción, aunque de modo diverso, pues en cuanto es agente en acto es anterior en naturaleza al efecto, pero no a la acción, ya que mediante ella queda constituido formalmente como agente en acto, pero, en cuanto es ente en acto, es por lo menos anterior en naturaleza a su acción, del mismo modo parece que la forma es anterior en naturaleza a su causalidad actual, ya que también ésta es causada por aquélla; por consiguiente, es anterior en naturaleza a que informe. Por lo cual, esta proposición causal es verdadera: Porque existe la forma, por ello informa o causa el compuesto, y esto mismo fue lo que dijimos en lo que precede. Concedamos, por tanto, que la forma existe con prioridad natural a informar.

13. Pero a la dificultad propuesta antes hay que decir que, aunque la forma que por su naturaleza depende de la materia existe con prioridad natural a informar, con todo no existe con prioridad natural en sí o por sí a que exista en la materia, sino solamente de modo precisivo (por decirlo así) existe con prioridad natural a existir de tal modo, a saber, informando a la materia. Y si respecto de aquella prioridad de naturaleza se pregunta cómo es, en sí o en otro, se responde en primer lugar que no se pregunta acertadamente acerca de aquel «con prioridad de naturaleza», como si hubiese algún instante en el que exista la forma y no informe; pues esta prioridad de causalidad no se ha de explicar por prioridad *en que,* sino *desde que.* Pues no se dice que la forma existe con prioridad natural a que informe por otra razón sino porque el informar emana de algún modo del ser; aunque en la realidad no se conciba en ningún signo, ni siquiera de razón, que la forma exista absolutamente antes de que informe a la materia. Y entendida así la prioridad, a la interrogación propuesta hay que decir que en aquella prioridad la forma no existe en sí ni en otro, sino que solamente existe por tal ser que exige intrínsecamente estar en otro, lo cual explicaremos más extensamente en la disputación siguiente al tratar de qué modo las causas son causas recíprocamente.

formae sit ab illa aliquo modo, sicut causalitas agentis est ab agente; unde sicut agens non tantum est prius natura suo effectu, sed etiam sua actione, diverso tamen modo, nam quatenus actu agens, est prius natura effectu, non vero actione, quia per illam formaliter constituitur actu agens, tamen quatenus actu ens, est ut minimum prius natura sua actione, ita videtur forma prius natura esse quam eius actualis causalitas, cum haec etiam ab illa causetur; ergo prius natura est quam informet. Unde haec causalis est vera: Quia forma est, ideo informat seu causat compositum, et hoc ipsum in superioribus dictum a nobis est. Concedamus, ergo, formam prius natura esse quam informet.

13. Ad difficultatem autem supra positam dicendum est, etsi forma quae natura sua pendet a materia prius natura sit quam informet, non tamen prius natura esse in se aut per se quam in materia, sed praecisive tantum (ut sic dicam) prius natura esse quam tali modo sit, scilicet, informando materiam. Quod si inquiratur in illo priori naturae qualiter sit in se vel in alio, respondetur imprimis non recte interrogari de illo priori naturae ac si esset aliquod instans in quo forma sit et non informet; haec enim prioritas causalitatis non est explicanda per prius in quo, sed a quo. Non enim alia ratione dicitur forma prius natura esse quam informare, nisi quia informare aliquo modo manat ex esse, quamquam in re, in nullo signo etiam rationis intelligatur forma simpliciter esse prius quam materiam informet. Sic autem intellecta prioritate, ad interrogationem factam dicendum est in illo priori formam non esse in se nec in alio, sed tantum esse per tale esse quod intrinsece postulat esse in alio, quam rem explicabimus latius disputatione sequenti, tractando quomodo causae sint sibi invicem causae.

Se trata el problema en la causa eficiente

14. En cuarto lugar hay que decir que la causa eficiente de suyo puede ser anterior temporalmente a su efecto en cuanto a su entidad absoluta, o a su virtud operativa, a la cual llamó Aristóteles causa en potencia o en acto primero, pero con todo no siempre es esto necesario; pues puede a veces el efecto de esta causa ser igual a ella en duración; y si tal causa se toma en acto segundo, necesariamente existe con simultaneidad temporal a su efecto, aunque sea absolutamente y con toda propiedad anterior en naturaleza. Se prueba la primera parte; primero, por inducción, pues Dios, que es la primera causa eficiente de las cosas, desde toda la eternidad existió antes de hacer nada, y en los cielos y otras causas segundas es la cosa manifiesta. Pero la razón está en que esta causa, hablando propiamente, no necesita su efecto para existir, ni por otra parte tiene necesaria conexión con su acción. Por lo cual, si a veces hay alguna causa eficiente que no preceda temporalmente a su efecto, ello no es por la razón precisa de tal causa, sino por alguna condición peculiar.

15. Y esto puede suceder de tres modos (con lo cual probamos la segunda parte de la conclusión): en primer lugar, si la eficiencia es menos propia por la sola resultancia natural, al modo como la esencia no precede temporalmente a las pasiones que emanan de ella. En segundo lugar, si la causa es naturalmente agente y desde el primer instante de su ser tiene todos los requisitos para obrar sin ningún impedimento, al modo como la luz producida por el sol puede ser coeviterna con él; en tercer lugar, si la causa es libre, y al mismo tiempo que es quiere obrar, al modo como los ángeles, en el primer instante en que fueron creados, pudieron obrar algo, y Dios desde la eternidad hubiera podido crear algo si hubiese querido. Pero en todos estos modos hay que suponer que el efecto debe ser tal que pueda ser hecho por una acción indivisible; pues si se ha de hacer sucesivamente, no podrá existir enteramente al mismo tiempo que su causa, si por otra parte no se supone también que la causa misma comienza y existe sucesivamente o al modo de las cosas sucesivas. De lo contrario el efecto sucesivo comienza necesariamente después de algún instante, en el

Tractatur quaestio in causa efficienti

14. Quarto loco dicendum est causam efficientem ex se posse esse priorem tempore suo effectu quantum ad suam entitatem absolutam seu vim agendi, quam vocavit Aristoteles causam in potentia seu in actu primo, non tamen semper esse id necessarium; potest enim effectus huius causae interdum esse aequalis illi in duratione; quod si talis causa sumatur in actu secundo, necessario simul tempore est cum suo effectu, quamvis sit simpliciter et propriissime prior natura. Probatur prima pars, primo inductione, nam Deus, qui est prima causa efficiens rerum, per aeternitatem prius extitit quam quidquam effecerit, et in caelis et aliis causis secundis res est manifesta. Ratio vero est quia haec causa per se loquendo non indiget suo effectu ut sit, neque aliunde habet necessariam connexionem cum actione sua. Unde si interdum est aliqua causa efficiens quae non antecedat tempore suum effectum, id non est ex praecisa ratione talis causae, sed ex aliqua peculiari conditione.

15. Potest autem id tribus modis accidere (quo probamus secundam partem conclusionis): primo, si efficientia sit minus propria per solam resultantiam naturalem, quomodo essentia non praecedit tempore passiones ex ea manantes. Secundo, si causa sit naturaliter agens et a primo instanti sui esse habeat omnia requisita ad agendum absque ullo impedimento, quomodo lumen productum a sole potest esse illi coaevum; tertio, si causa sit libera, et simul ac est velit agere, quomodo angeli in primo instanti quo creati sunt aliquid facere potuerunt; et Deus ab aeterno potuisset aliquid creare, si voluisset. In his autem omnibus modis supponendum est effectum debere esse talem ut per indivisibilem actionem fieri possit; nam si efficiendus sit successive, non poterit omnino simul esse cum sua causa, nisi alioqui supponatur etiam causa ipsa incipere et esse successive seu ad modum successivorum. Alioqui successivus effectus necessario inci-

cual ya se supone la causa existente, sea por sí, como Dios, o por creación o generación, al menos de acuerdo con la naturaleza y prescindiendo de milagros. Por la cual razón el movimiento del cielo no pudo existir al mismo tiempo que su motor, sino que éste debió preceder al menos en un instante. Y digo prescindiendo de los milagros, porque si bien es verdad que Dios hubiera podido crear un ángel en el último no ser, también será verdad que ese ángel habría podido simultáneamente existir y mover el cielo; pero de esto, en otra ocasión.

16. La tercera parte de la conclusión, además de la autoridad de Aristóteles, es evidente por sí, porque la causa está en acto por la acción; y no hay acción sin término; pero el término de la acción es el efecto de la causa agente; por consiguiente, desde el principio hasta el fin la causa agente en acto no existe sin su efecto en acto. Pero en esto se incluyen dos cosas: una es que el efecto no puede emanar actualmente de la causa sin que la misma causa exista simultáneamente, lo cual se ha probado antes en contra de algunos que dijeron que puede el efecto emanar actualmente de una cosa que ya no existe ni en sí ni en alguna virtud suya, lo cual es enteramente imposible y contrario a esta verdad de Aristóteles de que la causa en acto y el efecto en acto deben existir simultáneamente. Y se dice efecto en acto no aquel que es actualmente ente por su existencia actual, sino aquel que actualmente es efecto, es decir, que actualmente emana de la causa; pues puede aquella cosa existir actualmente y no emanar actualmente, sino haber emanado, y en ese caso consta que puede existir sin una causa que exista entonces, aunque suponga que aquella ha existido y ha causado. En segundo lugar se incluye en esa afirmación que la causa no puede ser actualmente causa con prioridad temporal a que el efecto exista en acto, porque es causa en acto en cuanto influye en acto; pero no puede influir en acto si no existe ya algo en lo que influya. Sin embargo, hay que observar que el efecto existe simultáneamente con la causa en acto del mismo modo que emana de ella; pues si emana todo al mismo tiempo por una acción momentánea, será absolutamente y según todo su ser simultáneo en tiempo con su causa en acto, porque en tal efecto (como dicen) es lo mismo hacerse y estar hecho, y por consiguiente es también simultáneo obrar la causa y existir el efec-

pit post aliquod instans, in quo iam supponitur causa existens, vel ex se, ut Deus, vel per creationem aut generationem, saltem ex natura rei et seclusis miraculis. Qua ratione motus caeli non potuit simul tempore esse cum suo motore, sed hic praecedere debuit saltem per instans. Dico autem seclusis miraculis, quia, si verum est potuisse Deum creare angelum per ultimum non esse, etiam verum erit talem angelum potuisse simul esse et movere caelum; sed de hoc alias.

16. Tertia pars conclusionis, praeter auctoritatem Aristotelis, est per se evidens, quia causa est in actu per actionem; actio vero non est sine termino; terminus vero actionis est effectus causae agentis; ergo de primo ad ultimum causa agens in actu non est sine suo effectu in actu. In hoc autem duo includuntur: unum est non posse effectum actu manare a causa quin causa ipsa simul existat, quod supra probatum est contra aliquos qui dixerunt posse effectum actu manare a re iam non existenti, neque in se, neque in aliqua virtute sua, quod est plane impossibile et contra hoc Aristotelis dogma, quod causa in actu et effectus in actu debent esse simul. Dicitur autem effectus in actu non ille qui actu est ens per actualem suam existentiam, sed ille qui actu est effectus, id est qui actu manat a causa; potest enim illa res actu esse et non actu emanare, sed emanavisse, et tunc constat posse esse sine causa quae tunc sit, licet supponat eam fuisse et causasse. Secundo includitur in illo pronuntiato causam non posse prius tempore esse actu causam quam effectus actu sit, quia est actu causa quatenus actu influit; non potest autem actu influere nisi iam sit aliquid in quod influat. Sed observandum est ita effectum esse simul cum causa in actu, sicut ab illa manat; nam si manat totus simul per actionem momentaneam, erit simpliciter et secundum totum suum esse simul tempore cum sua causa in actu, quia in huiusmodi effectu (ut aiunt) simul est fieri et factum esse, et consequenter simul etiam est causam agere et effectum esse. At vero si ef-

to. Pero en cambio, si el efecto se hace sucesivamente, la causa existirá también en acto sucesivamente, y entonces el efecto existirá simultáneamente con la causa sólo en su hacerse o según algo que le pertenece.

17. Sólo puede objetar alguien que Dios desde la eternidad fue causa en acto, no solamente del primer modo sino también del segundo, y que con todo, no hubo ningún efecto desde la eternidad. Pero esta objeción sólo tiene lugar en la opinión de aquellos que suponen que toda la acción con que Dios obra *ad extra* es en Dios inmanente y eterna. De acuerdo con esta opinión habría que responder que ello es peculiar de la acción de la divina voluntad, la cual es poderosa no sólo para infundir el ser en el efecto, sino también para infundirlo en aquel tiempo que ella misma prescribe, y no antes, aun cuando ella misma exista desde antes. Pero los que piensan así hablarían mejor si dijesen que aquel acto inmanente o volición de Dios no constituye a Dios en agente actual *ad extra* sino en cuanto influye actualmente y que en cuanto tal connota la coexistencia del efecto. Pero para nosotros la respuesta es más fácil; pues negamos que Dios sea causa agente en acto *ad extra* mediante un acto que permanece sólo en El mismo, sino por una acción que trasciende al exterior, la cual no es temporalmente anterior al efecto.

18. Finalmente, la última parte acerca de la prioridad natural consta en primer lugar por la opinión general de Aristóteles, de que la causa es anterior en naturaleza a su efecto, y esta prioridad no es otra cosa que la dependencia del efecto respecto de la causa y la independencia de la causa respecto del efecto; pero tal dependencia por parte del efecto e independencia por parte de la causa se ve sobre todo en la causa eficiente, como explicaremos más extensamente en la disputación siguiente. Y por ello dije que la causa eficiente no sólo es anterior en naturaleza, sino también que le conviene esto con la máxima propiedad; porque la causa eficiente requiere en grado máximo la existencia para causar, y según ella es enteramente independiente de su efecto. Pero acerca de esta prioridad de naturaleza hay que considerar que puede hablarse de la causa eficiente o bien en cuanto es eficiente en acto, o bien en sí misma, o sea en cuanto está en acto primero próximamente dispuesta a obrar. Por otra parte,

fectus fiat successive, causa etiam erit in actu successive, et tunc effectus solum in fieri vel secundum aliquid sui erit simul cum causa in actu.

17. Solum potest quis obiicere Deum ex aeternitate fuisse causam in actu, non solum primo, sed etiam secundo modo, et tamen nullum fuisse effectum ex aeternitate. Haec vero obiectio solum habet locum in eorum sententia, qui ponunt totam actionem qua Deus ad extra agit esse in Deo immanentem et aeternam. Iuxta quam respondendum erit id esse peculiare in actione divinae voluntatis, quae potens est non solum ad influendum esse in effectum, sed etiam ad influendum pro eo tempore quo ipsa praescribit et non antea, quamvis antea ipsa sit. Qui vero ita sentiunt, melius loquentur si dicant illum actum immanentem seu volitionem Dei non constituere illum actu agentem ad extra, nisi prout actu influit, et ut sic connotare coexistentiam effectus. Nobis vero facilior est responsio; negamus enim Deum esse causam actu agentem ad extra per actum solum in ipso manentem, sed per actionem extra transeuntem, quae non est prior tempore quam effectus.

18. Ultima denique pars de prioritate naturae constat primo ex generali sententia Aristotelis, quod causa est prior natura suo effectu, quae prioritas nihil aliud est quam dependentia effectus a causa et independentia causae ab effectu; haec autem dependentia ex parte effectus et independentia ex parte causae, maxime cernitur in causa efficienti, ut disputatione sequenti latius declarabimus. Et ideo dixi efficientem causam non solum esse priorem natura, sed etiam maxime proprie hoc ei convenire; quia et causa efficiens maxime requirit existentiam ad causandum et secundum eam est omnino independens a suo effectu. Est autem circa hanc prioritatem naturae considerandum posse esse sermonem de causa efficienti, aut ut actu efficiens est, vel secundum se, seu prout est in actu primo proxime disposita

puede comparase o con el propio efecto, o con su acción o causalidad. Así, pues, en comparación con el efecto es absolutamente anterior en naturaleza la causa en acto, incluso en cuanto agente en acto, porque la acción misma es anterior en naturaleza a su término. Pero, en cambio, en comparación con la misma acción no puede ser anterior por naturaleza la causa en acto segundo, como notó bien Soncinas, V *Metaph.*, q. 7, porque por la misma acción queda constituido formalmente el agente en acto segundo; por consiguiente, no puede ser anterior en naturaleza a la acción misma. Por tanto, respecto de la acción sólo puede decirse la causa anterior en naturaleza en cuanto se considera en acto primero.

19. Se dirá que de este modo no sólo es anterior en naturaleza sino también en tiempo. Se responde que si hablamos de la causa en acto primero, suficiente y no impedido y con todos los requisitos para obrar, no sucede así, si no es tal vez en la potencia libre, en la que esto es especial. Además, se dice que, aun cuando la prioridad temporal precediera, puede también la prioridad de naturaleza intervenir en aquel mismo instante en que ya existen con una duración simultánea la acción y la causa agente; y así también la causa libre, no sólo en aquel tiempo en que no opera es anterior a su acción, sino también en el instante en que opera es asimismo anterior, al menos en naturaleza; y por ello puede en el mismo instante ser libre, como dijimos antes. Y la razón es que la misma acción emana del acto primero, pero con todo no emana mediante la acción sino por sí misma; y por ello es posterior en naturaleza a la causa en acto primero, pero no a la causa en acto segundo.

Se satisface a los argumentos propuestos al principio

20. *Se explica el axioma aristotélico.*— Con lo dicho se ha solucionado la razón de duda puesta al principio y ha quedado explicada la proposición de Aristóteles: *la causa en acto y el efecto en acto existen simultáneamente.* En efecto, habla abiertamente de la causa que causa actualmente y del efecto en acto en la razón de efecto, como explicamos, y de la simultaneidad temporal, no de naturaleza, como por el contexto consta claramente. Por lo cual nada importa que no distinga allí con palabras expresas, no sólo porque la cosa misma es su-

ad agendum. Rursus comparari potest vel ad proprium effectum, vel ad actionem seu causalitatem suam. Igitur comparatione effectus simpliciter est prior natura causa in actu, etiam ut actu agens, quia actio ipsa est prior natura suo termino. At vero comparatione ipsius actionis non potest esse prior natura causa in actu secundo, ut bene notavit Soncin., V Metaph., q. 7, quia ipsa actione constituitur formaliter agens in actu secundo; ergo non potest esse prior natura eadem actione. Respectu igitur actionis solum dici potest causa prior natura quatenus consideratur in actu primo

19. Dices, hoc modo non solum est prior natura, sed etiam tempore. Respondetur, si loquamur de causa in actu primo sufficienti et non impedito et cum omnibus requisitis ad agendum, non ita esse nisi forte in potentia libera, in qua id est speciale. Deinde dicitur, etiamsi prioritas temporis antecesserit, posse etiam prioritatem naturae intervenire pro illomet instanti in quo iam sunt simul duratione actio et causa agens; et ita etiam causa libera non solum eo tempore quo non operatur est prior sua actione, sed etiam pro illo instanti quo operatur est etiam prior, saltem natura; et ideo potest pro illomet libera esse, ut supra diximus. Et ratio est quia ipsa actio manat ab actu primo, non tamen manat media actione, sed seipsa; ideoque est posterior natura quam causa in actu primo, non tamen quam causa in actu secundo.

Satisfit argumentis in principio positis

20. *Explicatur aristotelicum axioma.*— Ex dictis soluta est ratio dubitandi in principio posita, et explicata propositio Aristotelis, *causa in actu et effectus in actu simul sunt.* Loquitur enim aperte de causa actu causante, et de effectu in actu in ratione effectus, ut explicuimus, et de simultate temporis, non naturae, ut ex contextu aperte constat. Unde nil refert quod expressis verbis ibi non distinguat, tum quia res ipsa est

ficientemente clara, sino también porque en el mismo contexto, como dije, se explica bastante; sobre todo cuando el mismo Filósofo, en *Postpraedicam.*, afirma que se dice absolutamente que existen simultáneamente aquellas cosas que están simultáneamente en el tiempo. Y del mismo modo se ha de tomar lo que allí mismo dice Aristóteles, que la causa en potencia no existe simultáneamente, a saber, en tiempo, con su efecto; pues llama, como dije, causa en potencia, no a la misma cosa que es causa, en cuanto existente en potencia, sino a la cosa existente en acto y que está en potencia para causar; y acerca de esta cosa niega que exista con simultaneidad temporal con el efecto, no porque ello no sea posible, sino porque no es necesario.

21. Se responde a los otros argumentos contra la prioridad de naturaleza. Al primero se comienza por decir que basta con que Aristóteles haya puesto en los predicamentos este modo de prioridad de naturaleza; pues en el V de la *Metafísica* no parece que haya repetido todos los modos de prioridad puestos en otros sitios. O bien puede decirse que esta prioridad de naturaleza ha quedado comprendida bajo aquella que se da en el orden de la subsistencia; pues la causa en tanto se dice anterior en naturaleza a su efecto por razón de la causalidad, en cuanto aquello que depende, como tal, no puede existir sin aquello de lo que depende, en lo cual tiene razón de posterior; pero, por el contrario, aquello de lo que otra cosa depende, como tal, es independiente de ella, y en virtud de esta independencia puede existir sin ella; y si tal vez depende por otro concepto, esto es accidental, por razón de otra causalidad. Y así la causalidad en tanto se dice prioridad de naturaleza en cuanto virtualmente incluye la prioridad en el orden de subsistencia, sea absolutamente, sea al menos en lo que se refiere a este punto.

22. Al último, acerca de la relación, ya he dicho con frecuencia que en este tratado de las causas no nos preocupamos para nada de las relaciones predicamentales consiguientes a la causalidad; pues, ya sean reales, ya de razón, son posteriores a la causalidad, y tienen una consideración y lugar propio en el predicamento de la relación. Por consiguiente, no se toman aquí la causa y el efecto en cuanto formalmente pueden decir relaciones predicamentales, sentido en el que es verdad que son simultáneos no sólo en tiempo, sino también

satis perspicua, tum etiam quia in ipso contextu, ut dixi, satis declaratur; maxime cum ipse Philosophus, in Postpraedicam., dicat ea simpliciter dici simul esse quae simul tempore sunt. Et eodem modo accipiendum est quod ibidem ait Aristoteles, causam in potentia non esse simul, scilicet tempore, cum suo effectu; vocat enim, ut dixi, causam in potentia, non ipsam rem quae est causa, ut in potentia existentem, sed rem actu existentem et in potentia ad causandum; et de hac negat esse simul tempore cum effectu, non quia esse non possit, sed quia id necessarium non est.

21. Ad alia argumenta contra prioritatem naturae respondetur. Ad primum dicitur imprimis satis esse quod Aristoteles in praedicamentis hunc modum prioritatis naturae posuerit; nam in V Metaph. non videtur omnes modos prioris alibi positos repetivisse. Vel dici potest hanc prioritatem naturae comprehensam fuisse sub illa quae est in subsistendi consequentia; nam causa in tantum dicitur prior natura suo effectu ratione causalitatis, in quantum id quod dependet, ut sic, esse non potest sine eo a quo pendet, in quo habet rationem posterioris; e contrario vero id a quo aliud pendet, ut sic, est independens ab illo, et ex vi huius independentiae esse potest sine illo; quod si fortasse aliunde pendeat, est per accidens ob aliam causalitatem. Atque ita causalitas in tantum dicitur naturae prioritas, in quantum virtute includit prioritatem in subsistendi consequentia, vel absolute, vel saltem quantum est ex illo capite.

22. Ad ultimum de relatione, saepe iam dixi in hoc tractatu de causis nihil nos curare de relationibus praedicamentalibus consequentibus causalitatem; nam, sive illae sint rei, sive rationis, sunt posteriores causalitate et propriam habent considerationem et collocationem in praedicamento *ad aliquid.* Non sumuntur ergo hic causa et effectus ut de formali dicere possunt relationes praedicamentales, quo sensu verum est esse simul

en naturaleza, si se toman como relación y término actual; pero se trata de la causa y el efecto en cuanto al acto de causante y causado; y así no son simultáneos en naturaleza, aun cuando incluyan una relación trascendental, porque ésta no requiere simultaneidad de naturaleza entre los extremos, como en muchas otras cosas es evidente por sí mismo.

SECCION III

SI PUEDEN O DEBEN DARSE VARIAS CAUSAS DE UN SOLO EFECTO

1. *Exposición del título de la cuestión.*— Bajo este título quedan comprendidas muchas cosas que es preciso distinguir y solucionar brevemente. Pues puede tratarse, bien de causas de diversos géneros, bien de causas de diverso orden o especie en el mismo género, bien de causas de la misma razón y especie en el mismo género. Por otra parte, puede versar la cuestión o acerca de causas totales en su orden, o de parciales; y es causa total la que da todo el concurso necesario para el efecto en dicho orden; en cambio parcial, por el contrario, se dice la que por sí sola no da un concurso suficiente y totalmente necesario. Además, una cosa es preguntar si varias causas son necesarias para el efecto, en lo cual al mismo tiempo se inquiere tanto la conexión del efecto con las causas cuanto la conexión de las mismas causas entre sí en orden a causar el efecto; otra cosa, en cambio, es preguntar si pueden reunirse varias causas para causar el mismo efecto, aun cuando no sea necesario. Finalmente, se ha de considerar esto: cuando se inquiere acerca del influjo de varias causas en un mismo y único efecto, no se inquiere acerca de la unidad del efecto en cuanto a la relación de efecto, es decir, si tal efecto en un único e idéntico respecto se refiere a varias causas; pues esta cuestión es de poca importancia y tiene su lugar propio en el predicamento de la relación. Ni se pregunta acerca de la unidad o identidad de la causalidad de varias causas sobre un mismo efecto; sino que se pregunta acerca del mismo ser o entidad absoluta del efecto, si sobre ella pueden o deben influir varias causas, ya influya cada una con influjo distinto, o no; pues ello

non tantum tempore, sed etiam natura, si sumantur ut relatio et actu terminus; sed est sermo de causa et effectu quantum ad actum causantis et causati; et ita non sunt simul natura, etiamsi transcendentalem habitudinem includant, quia haec non requirit simultatem naturae inter extrema, ut in multis aliis rebus per se notum est.

SECTIO III

UTRUM EIUSDEM EFFECTUS ESSE POSSINT AUT DEBEANT PLURES CAUSAE

1. *Exponitur quaestionis titulus.*— Sub hoc titulo multa comprehenduntur quae oportet distinguere et breviter expedire. Potest enim esse sermo vel de causis diversorum generum, vel de causis diversi ordinis seu speciei in eodem genere, vel de causis eiusdem rationis et speciei in eodem genere. Rursus potest esse quaestio de causis totalibus in suo ordine, vel de partialibus; est autem causa totalis quae praebet totum concursum necessarium ad effectum in illo ordine; partialis vero e contrario dicitur quae per se sola non confert sufficientem totumque necessarium concursum. Praeterea, aliud est quaerere an plures causae sint necessariae ad effectum, in quo simul inquiritur tam connexio effectus cum causis, quam connexio ipsarum causarum inter se in ordine ad causandum effectum; aliud vero est quaerere an possint plures causae ad eumdem effectum causandum convenire, esto necessarium non sit. Illud denique est considerandum, quando inquiritur de influxu plurium causarum in unum et eumdem effectum, non inquiri de unitate effectus quoad relationem effectus, id est, an talis effectus uno et eodem respectu referatur ad plures causas; haec enim quaestio parvi momenti est et proprium locum habet in praedicamento relationis. Neque etiam inquiritur de unitate seu identitate causalitatis plurium causarum in eumdem effectum; sed inquiritur de ipso esse seu absoluta entitate effectus, an in illam possint vel debeant plures causae influere, sive unaquaeque influat distincto

habrá de ser juzgado según el modo de las causas y según los principios establecidos antes acerca de las causalidades de cada una de las causas, como se verá también fácilmente por lo que tenemos que decir.

Se soluciona la cuestión en las causas diversas en género

2. En principio, por tanto, acerca de las causas de géneros diversos es cierto que existen algunos efectos a los que deben concurrir necesariamente las causas de todos los géneros, si son efectos propios y esenciales. Tales son, en primer lugar, todas las sustancias naturales, a cuya razón pertenece ser compuestas de materia y forma, y así allí ya concurren dos causas; pero la materia no puede existir por sí, si no es hecha por alguien; ni tampoco tiene forma si algún agente no la induce; y el agente no la induce si no pretende algún fin, y así es necesario que también concurran otras dos causas. Por lo cual sucede que el mismo concurso de las causas es necesario tanto para la materia cuanto para la forma material o que informa a la materia, pero no del mismo modo, sea porque ni la materia se causa a sí misma, ni tampoco la forma, sea también porque la materia concurre de otro modo para la forma que para el compuesto, y viceversa; y así en lo demás, como consta por lo que precede. El mismo concurso de causas es proporcionalmente necesario para que cualquier accidente sea causado por sí de modo connatural, porque no es hecho sino de un sujeto, por algún eficiente, por causa de algún fin. Y dije *si es un efecto propio y esencial* porque en el efecto contingente y accidental, en cuanto es tal, ni hay causa final, ni eficiente propia y esencialmente; con todo, aquél, como tal, ni es efecto esencial, ni propiamente es un solo efecto, sino un agregado de varios, en cada uno de los cuales se encuentran las referidas causas. Pero en cambio en solas las sustancias simples o inmateriales concurren solamente dos causas, a saber, la eficiente y la final, ya que no tienen causa material ni pueden tenerla formal, excepto tal vez si alguno llama causa a la forma metafísica; pero que ésta no es propia y físicamente causa lo hemos mostrado antes.

3. *Ningún efecto depende de una única causa.*— Con esto se entiende en primer lugar que no hay ningún efecto en la naturaleza de las cosas que tenga

influxu, sive non; id enim iudicandum erit ex modo causarum et ex principiis supra positis de causalitatibus singularum causarum, ut ex dicendis etiam facile constabit.

Expeditur quaestio in causis genere diversis

2. Principio, igitur, de causis diversorum generum, certum est aliquos esse effectus, ad quos causae omnium generum concurrere necessario debent, si sint proprie et per se effectus. Huiusmodi sunt imprimis omnes substantiae naturales, de quarum ratione est ut ex forma et materia componantur, et ita iam ibi duae causae concurrunt; materia autem non potest per se esse, nisi ab aliquo fiat; neque etiam habet formam, nisi aliquod agens illam inducat; agens autem non inducit illam, nisi aliquem finem intendat, et ita necesse est ut aliae etiam duae causae concurrant. Quo fit ut idem causarum concursus necessarius sit, tam ad materiam quam ad formam materialem seu materiam informantem, non tamen eodem modo, tum quia nec materia causat seipsam, nec etiam forma; tum etiam quia aliter concurrit materia ad formam quam ad compositum, et e converso, et sic de aliis, ut ex superioribus satis constat. Idem causarum concursus proportionaliter necessarius est ut quodlibet accidens connaturali modo per se causetur, quia non fit nisi ex subiecto, ab aliquo efficiente, propter finem. Dixi autem *si sit proprie et per se effectus*, quia in effectu contingenti et per accidens, ut talis est, neque est causa finalis neque proprie et per se efficiens; tamen ille, ut sic, nec est effectus per se, nec proprie est unus effectus, sed aggregatio plurium in quorum singulis praedictae causae inveniuntur. At vero in solis substantiis simplicibus seu immaterialibus duae tantum causae concurrunt, scilicet, efficiens et finalis, eo quod materialem non habeant, nec formalem habere possint, nisi fortasse formam metaphysicam quis causam appellet; illam autem non esse proprie et physice causam supra ostendimus.

3. *Nullus effectus ab unica causa pendet.*— Ex his intelligitur primo nullum esse

sólo una causa única, hablando formalmente. Pues, en primer lugar, es necesario que todo lo que es causado tenga causa eficiente, como es claro, ya por la inducción hecha, ya también porque lo que es causado no tiene el ser por sí: por consiguiente lo ha de tener dado por otra causa extrínseca; y la causa que realmente infunde el ser, como causa extrínseca, es la eficiente. Además, porque todo lo causado tiene causa final; pues ésta es la primera de las causas; y todo lo que tiene causa final tiene también eficiente, como enseñó Averroes, lib. *De Substantia Orbis*, c. 2, porque la causa final es aquello por cuyo motivo opera el agente. Por lo cual mostramos antes que la causalidad final se ejerce esencial y primariamente sobre alguna acción del agente. Y por el contrario, tampoco la causa eficiente obra algo por sí, si no concurre también el fin por causa del cual opera; por tanto, estas dos causas como mínimo son necesarias y tienen entre sí conexión necesaria, a la manera que hemos explicado antes cómo todo agente obra por un fin. Y dije *hablando formalmente* porque, cuando suceda que el eficiente y el fin coincidan en una cosa enteramente la misma, podrá ciertamente proceder el efecto de una sola causa, pero en cuanto ejerce una doble razón de causación, de acuerdo con la cual se llaman dos causas formalmente. Y en la misma proporción, los que enumeran al ejemplar como causa distinta, dicen que tiene conexión con la eficiente y la final, al menos por razón del primer agente, según lo que se explicó anteriormente.

4. Se dirá que puede entenderse que una cosa de suyo sea por causa de otro fin, aun cuando no proceda de otro eficiente, de tal modo que no sea la razón adecuada del fin ser aquello por cuyo motivo se hace algo, sino por cuyo motivo o se hace o es. Y que así pensó Aristóteles acerca de algunas cosas, que tengan causa final y no eficiente, lo piensan Gregorio y otros, sobre lo cual en parte hemos hablado ya, y en parte trataremos después. Ahora, por lo que se refiere al punto presente, es imposible en primer lugar que una cosa que es por sí, sea por causa de otra cosa distinta de sí; pues lo que tiene la existencia por sí, también existe por causa de sí, ya que tal ente es enteramente perfecto, ni hay razón por la que tenga el ser ordenado a otro, si lo tiene de por sí. Ade-

effectum in rerum natura qui unicam tantum habeat causam formaliter loquendo. Nam imprimis necessarium est ut quidquid est causatum habeat causam efficientem, ut patet tum inductione facta, tum etiam quia quod est causatum non habeat esse a se: debet ergo habere datum ab alia causa extrinseca; causa autem quae realiter influit esse, ut causa extrinseca, est efficiens. Deinde, quia omne causatum habet causam finalem; nam haec est prima causarum; quidquid autem habet causam finalem habet etiam efficientem, ut docuit Averroes, lib. de Substantia Orbis, c. 2, quia finalis causa est cuius gratia agens operatur. Unde supra ostendimus causalitatem finis primo ac per se exerceri circa aliquam actionem agentis. Et e converso causa etiam efficiens per se nihil operatur, nisi concurrente etiam fine propter quem operatur; hae igitur duae causae ut minimum necessariae sunt habentque inter se necessariam connexionem, eo modo quo supra declaravimus quomodo omne agens operetur propter finem. Dixi autem *formaliter loquendo*, quia ubi contigerit efficiens et finem in eamdem omnino rem coincidere, poterit quidem effectus realiter esse ab una sola causa, prout exercente tamen duplicem rationem causandi, secundum quam duae causae formaliter nuncupantur. Et eadem proportione, qui numerant exemplar ut causam distinctam dicent habere connexionem cum efficienti et fine, saltem ratione primi agentis, iuxta superius declarata.

4. Dices posse intelligi rem aliquam ex se esse propter alium finem, etiamsi non sit ab alio efficienti, ita ut adaequata ratio finis non sit esse id cuius gratia aliquid fit, sed cuius gratia vel fit vel est. Sicque Aristotelem sensisse de aliquibus rebus, quod habeant causam finalem et non efficientem, existimant Gregorius et alii, de qua re partim supra diximus, partim infra dicemus. Nunc quod ad rem praesentem spectat, impossibile imprimis est rem quae ex se est, esse propter aliud a se; nam quod a se est, propter se etiam est, quia tale ens est omnino perfectum, nec est cur habeat esse ordinatum ad aliud, si ex se illud habeat.

más, aun cuando se fingiese tal orden, no sería por la propia causalidad del fin respecto del mismo ser de tal ente, porque tal ser sería de por sí absolutamente necesario, ya que se supone que no necesita causa eficiente; por consiguiente, tampoco depende de otro como causa final, ya que de lo contrario, suprimida aquélla, perdería su ser, lo cual repugna a un ente absolutamente necesario. Por lo cual, ni en la operación podría depender de otro como de fin, puesto que como es el ser, tal es el obrar. Por tanto, estas dos causas como mínimo se requieren para cualquier efecto.

5. En segundo lugar se sigue de lo dicho que ningún efecto tiene causa material intrínseca sin que tenga todas las otras, ni tiene tampoco causa formal intrínseca sin que tenga las demás, y finalmente que la causa material intrínseca y la formal tienen conexión necesaria, no sólo entre sí sino también con la eficiente y la final. Todas estas cosas son claras y ciertas por lo dicho, ya que la materia y la forma bajo la razón referida tienen entre sí relación o referencia trascendental mutua, puesto que ni la materia causa intrínsecamente más que mediante la unión con la forma, ni la forma causa más que por la información de la materia, y así no puede una causar intrínsecamente sin la otra. Y digo *intrínsecamente*, porque en cuanto la materia causa a la forma misma, no causa tan intrínsecamente, y por ello como tal no requiere a la forma como concausante de sí misma, sino sólo como causada, y consecuentemente como concausante del compuesto. Pero en cambio, cualquiera de estas causas y las dos también al mismo tiempo tienen conexión con la eficiente, y consecuentemente también con la final, porque tanto la materia como la forma, como también el compuesto de ellas, es de por sí ente tan imperfecto que no puede tener de por sí el ser, y por ello, como ninguna de estas causas existe sin la eficiente, así tampoco causa sin la eficiente, y la eficiente, como con frecuencia se ha dicho, no produce por sí sin el concurso del fin.

6. *Por qué se llaman totales la causa material y cada una de las otras causas.*— Por último se entiende por lo dicho de qué modo se dicen totales estas causas, a pesar de que ninguna de ellas por sí sola baste para el efecto. Pues son totales en sus géneros, ya que cada una en su género basta y emplea toda

Deinde, etiamsi fingeretur talis ordo, non esset per propriam causalitatem finis respectu ipsius esse talis entis, quia tale esse esset ex se simpliciter necessarium, cum supponatur non indigere causa efficienti; ergo non pendet ab alio etiam ut a finali causa, quia alias illa ablata amitteret suum esse, quod repugnat enti simpliciter necessario. Unde neque in operari posset pendere ab alio ut a fine, quia quale est esse, tale est et operari. Igitur hae duae causae ut minimum requiruntur ad quemlibet effectum.

5. Secundo sequitur ex dictis nullum effectum habere causam materialem intrinsecam, qui non habeat omnes alias, neque etiam habere causam formalem intrinsecam, qui non habeat caeteras, ac denique intrinsecam causam materialem et formalem habere necessariam connexionem, non solum inter se, sed etiam cum efficiente et fine. Haec omnia sunt clara et certa ex dictis, quia materia et forma sub praedicta ratione habent inter se relationem seu transcendentalem habitudinem mutuam, quia nec materia causat intrinsece nisi per complexum formae, nec forma nisi per informationem materiae, et ita non potest una causare intrinsece sine alia. Dico autem *intrinsece*, quia quatenus materia causat ipsam formam, non tam intrinsece causat, et ideo ut sic non requirit formam ut concausantem seipsam, sed solum ut causatam, et consequenter ut concausantem compositum. At vero quaelibet ex his causis, et ambae etiam simul habent connexionem cum efficienti, et consequenter etiam cum finali, quia tum materia, tum forma, tum etiam compositum ex ipsis est ens adeo imperfectum, ut non possit ex se habere esse, et ideo, sicut neutra ex his causis est sine efficienti, ita neque causat sine efficienti; efficiens autem, ut saepe dictum est, per se non efficit sine concursu finis.

6. *Materialis et singulae aliae causae cur totales appellentur.*— Ultimo intelligitur ex dictis quomodo hae causae dicantur totales, cum tamen nulla earum per se sola sufficiat ad effectum. Sunt enim totales in suis generibus, quia unaquaeque in suo genere suf-

la causalidad necesaria en dicho orden, y porque cada una tiene su causalidad de diversa razón que la otra, y no componen una causa íntegra; por lo mismo, cada una se presenta absolutamente como causa total. Se dirá: al menos se sigue que cualquiera de estas causas es imperfecta en la razón absoluta y común de causa, aun concediendo que cada una se diga perfecta en su género. La consecuencia es clara, porque cualquiera de ellas es absolutamente insuficiente para constituir el efecto en la realidad sin la ayuda de las otras. Pero el consiguiente es falso, pues entonces también Dios sería algo imperfecto en la razón de causa. Se responde en primer lugar negando absolutamente la consecuencia debido a la dificultad de la causalidad divina. En segundo lugar se añade: el consiguiente es verdadero en cualquier otra causa menos en Dios; y la razón de una y otra afirmación la explico así. Pues en primer lugar, las causas material y formal son absolutamente imperfectas, ya porque no causan más que componiendo, y tal modo es imperfecto por su propio género; ya también porque, ejerciendo ambas la causalidad como dando su misma entidad para constituir la entidad del efecto, ninguna de ellas por sí sola es suficiente para esto, porque cada una tiene entidad imperfecta e incompleta de modo que por la conjunción de una y otra surja la entidad completa del efecto total. Finalmente, cada una da algo propio que la otra de ningún modo puede conferir. Por consiguiente, por estas razones una y otra son absolutamente imperfectas.

7. *La causa final y la eficiente por su género son puramente perfectas.*— Pero la causa final y la eficiente, como tales, no dicen ninguna imperfección ni en el modo de causar, ni por el hecho de que otras causas concurran a veces con ellas. En las criaturas, en cambio, tienen siempre mezcladas algunas imperfecciones, en cuanto al modo ciertamente, porque o bien operan con mutación o mutabilidad, o por su provecho, o por algo semejante. Y en cuanto a la necesidad de otras causas (que es lo que se refiere al presente asunto), porque toda causa eficiente creada necesita una causa material para poder producir, lo cual representa imperfección, ya por el modo limitado de obrar, ya también porque la misma materia que suponen de ningún modo procede de ellas mismas. Por otra parte, necesitan alguna causa final fuera de sí; pues aunque

ficit et adhibet totam causalitatem in eo ordine necessariam, et quia unaquaeque habet suam causalitatem diversae rationis ab alia et non componunt unam integram causam, ideo unaquaeque absolute existit totalis causa. Dices: saltem sequitur quamlibet ex his causis esse imperfectam in absoluta et communi ratione causae, esto unaquaeque dicatur perfecta in suo genere. Patet sequela, quia quaelibet earum est absolute insufficiens ad effectum in rerum natura constituendum sine aliarum consortio. Consequens autem est falsum, alias etiam Deus in ratione causae esset quid imperfectum. Respondetur primo absolute negando sequelam propter instantiam de divina causalitate. Secundo additur: consequens est verum in omni alia causa praeter Deum; utriusque autem dicti rationem sic declaro. Nam imprimis causae materialis et formalis imperfectae simpliciter sunt, tum quia non causant nisi componendo, qui modus ex suo genere imperfectus est; tum etiam quia cum utraque causet veluti dando suammet entitatem ad entitatem effectus constituendam, neutra per se sola ad id satis est, quia unaquaeque habet entitatem imperfectam et incompletam, ut ex utriusque coniunctione completa entitas totius effectus consurgat. Denique unaquaeque dat aliquid proprium, quod altera nullo modo potest conferre. His ergo rationibus utraque est simpliciter imperfecta.

7. *Finalis causa et efficiens ex suo genere pure perfectae.*— Causa vero finalis et efficiens, ut sic, nullam dicunt imperfectionem neque in modo causandi, neque ex eo quod aliae causae cum illis interdum concurrant. In creaturis autem semper habent aliquas imperfectiones admixtas, quoad modum quidem, quia vel operantur cum mutatione seu mutabilitate, vel propter suum commodum, vel aliquid huiusmodi. Quoad indigentiam vero aliarum causarum (quod ad rem praesentem spectat), quia omnis causa efficiens creata indiget materiali causa ut efficere possit, quod imperfectionis est, tum propter limitatum modum agendi, tum etiam quia ipsa materia quam supponunt nullo modo est ab ipsis. Rursus indigent aliqua causa finali extra se; nam, licet propter se

operen por causa de sí, es con todo necesario que operen también por causa de otro, al menos como fin último. Y además necesitan el concurso de una causa superior en la razón de eficiente de naturaleza superior. Y en proporción semejante todo fin creado tiene imperfección al causar, y por causa de ésta y de su limitación necesita también del concurso de algún eficiente distinto y del de alguna materia o sujeto, para poder tener algún efecto.

8. Pero, en cambio, en solo Dios existe la causalidad sin imperfección; pues, en primer lugar, absolutamente no necesita el concurso de la materia o de la forma para producir. Además, cuando estas causas son necesarias en algún efecto, incluso cuando es hecho por Dios, no concurre alguna de ellas como supuesta absolutamente para la causalidad de Dios, sino como hecha y conservada por El. Y además, la necesidad de tales causas no es por defecto de la virtud de Dios, de lo contrario no daría Dios el ser incluso a las mismas causas, sino que es por la indigencia intrínseca del efecto, cuya naturaleza consiste en constar de tales causas. Por lo cual sucede también que tales causas en cuanto concurren al efecto de Dios, concurren más como efectos suyos que como concausas con El, hasta el punto de que las mismas causalidades de tales causas no pueden ejercerse si Dios no las hace. Por su parte, Dios para causar eficientemente necesita la concomitancia de la causa final de tal modo que no necesita un fin distinto de Sí, porque El mismo es el fin último de todas sus acciones. Y si a veces quiere ordenar su acción a otro fin próximo, ello no es tampoco por indigencia sino por su perfección y voluntad, y además tal fin próximo no podría ser fin si no recibiese de Dios la perfección y bondad con la que pudiese desempeñar ese oficio. Y de modo semejante, por el contrario, para que Dios cause por modo de fin, no necesita el consorcio de otro agente, sino el de su virtud, dejando a un lado que en esos mismos géneros de fin y de eficiente tiene Dios suma independencia. Por consiguiente, así sucede que el concurso de varias causas para un efecto no disminuye la perfección de Dios en la razón absoluta de causar, aun cuando en las causas inferiores ello sea indicio de virtud imperfecta.

operentur, tamen necesse est ut etiam operentur propter aliud, saltem ut ultimum finem. Et praeterea indigent concursu superioris causae in ratione efficientis superioris rationis. Ac simili proportione omnis finis creatus habet imperfectionem in causando, ob quam et ob limitationem suam, indiget et alicuius efficientis distincti et alicuius materiae vel subiecti concursu, ut aliquem effectum habere possit.

8. At vero in Deo solo est causalitas sine imperfectione; nam imprimis absolute non indiget concursu materiae vel formae ad efficiendum. Deinde, quando hae causae sunt necessariae in aliquo effectu, etiam si fiat a Deo, non concurrit aliqua earum ut simpliciter supposita causalitati Dei, sed ut ab ipsomet facta et conservata. Et praeterea necessitas talium causarum non est ex defectu virtutis Dei, alioqui non daret Deus esse etiam ipsis causis, sed est ex intrinseca indigentia effectus, cuius natura est ut ex talibus causis constet. Quo etiam fit ut tales causae, quatenus concurrunt ad effectum Dei, magis concurrant ut effectus eius quam ut concausae cum ipso, adeo ut ipsaemet causalitates talium causarum exerceri non possint, nisi Deus illas efficiat. Rursus Deus ad causandum effective ita indiget concomitantia causae finalis, ut non indigeat fine a se distincto, quia ipse est finis ultimus omnium suarum actionum. Quod si interdum vult actionem suam ad alium finem proximum ordinare, et illud non est ex indigentia, sed ex perfectione et voluntate sua, et praeterea talis finis proximus non posset esse finis nisi a Deo reciperet perfectionem et bonitatem qua posset illud munus subire. Et similiter e contrario, ut Deus causet per modum finis, non indiget consortio alterius agentis sed suae virtutis, ut omittam in illismet generibus finis et efficientis habere Deum summam independentiam. Ita ergo fit ut concursus plurium causarum ad unum effectum non minuat perfectionem Dei in absoluta ratione causandi, etiamsi in inferioribus causis illud sit indicium imperfectae virtutis.

Se trata la cuestión en las causas del mismo género y de diversa especie

9. *No puede haber varias materias de un mismo efecto.*— En segundo lugar, hay que tratar de varias causas del mismo género, y con todo de diversa razón u orden en tal género. Y esto puede solucionarse brevemente, porque la cosa es facilísima. Pues hay que decir que en la causa material y formal no pueden concurrir de este modo varias causas al mismo efecto; pero que pueden en la eficiente y en la final. La primera parte, acerca de la materia, se prueba porque la materia no concurre más que recibiendo la forma; pero dos materias de diversa razón, o en el ser o en la causación, no pueden concurrir para recibir la misma forma, porque tampoco puede recibirse la misma forma en varias materias; y si varias materias reciben varias formas, ya no concurren a un efecto, sino a varios.

10. Se dirá que aunque la razón aducida concluya respecto de las formas sustanciales que dependen de la materia, pero no respecto del alma racional, porque varias materias concurren con la misma alma para componer un mismo hombre, sea simultáneamente por razón de las diversas partes, sea sucesivamente por la continua mutación de la materia. Se responde que a causa de la diversidad de las partes no existen propiamente varias materias, sino una adecuada, que consta de varias partes, sobre todo siendo así que tampoco aquellas partes pueden ser informadas por la misma alma, si no están de algún modo unidas o conjugadas entre sí para componer un único sujeto receptivo adecuado. Añado además que en la medida en que esas varias materias parciales concurren a un único efecto, en la misma el propio efecto es múltiple y diverso según sus partes. Por lo cual, a la segunda parte de la mutación sucesiva de la materia se responde que aquel efecto es ciertamente único por razón del alma, pero que en aquella parte en la que la materia varía, también varía en algún modo el efecto, como antes en la Disputación V se ha tratado.

11. Se dirá, por otra parte, que aunque esto sea verdadero en el efecto sustancial, con todo no lo es en el accidental. Y la razón de la diferencia está en que la causa material próxima de la forma sustancial no tiene otra en la que

Tractatur quaestio in causis eiusdem generis diversis in specie

9. *Plures materiae eiusdem effectus esse non possunt.*— Secundo loco dicendum est de pluribus causis eiusdem generis, diversae tamen rationis vel ordinis in tali genere. Et hoc poterit breviter expediri, quia res est facillima. Dicendum est enim in causa materiali et formali non posse hoc modo plures causas concurrere ad eumdem effectum; in efficienti autem et finali, posse. Prima pars de materia probatur, quia materia non concurrit, nisi recipiendo formam; duae autem materiae diversae rationis, vel in essendo vel in causando, non possunt ad eamdem formam recipiendam concurrere, quia neque eadem forma potest in pluribus materiis recipi; quod si plures materiae plures formas recipiant, iam non ad unum effectum concurrunt, sed ad plures.

10. Dices, quamvis ratio facta concludat respectu formarum substantialium quae a materia pendent, non tamen respectu animae rationalis, quia plures materiae concurrunt cum eadem anima ad eumdem hominem componendum, vel simul ratione diversarum partium, vel successive ob continuam mutationem materiae. Respondetur ob partium diversitatem non esse proprie plures materias, sed unam adaequatam, constantem ex pluribus partibus, praesertim cum neque illae partes possint eadem anima informari, nisi sint inter se aliquo modo unitae et coniunctae ad componendum unum adaequatum susceptivum. Addo praeterea, quatenus plures illae materiae partiales ad unum effectum concurrunt, eatenus ipsummet effectum esse multiplicem et varium secundum partes. Unde ad alteram partem de successiva mutatione materiae respondetur illum effectum esse quidem unum ratione animae, tamen ex ea parte qua variatur materia, etiam effectum aliquo modo variari, ut supra, disp. V, tractatum est.

11. Dices rursus, quamvis in substantiali effectu verum hoc sit, non tamen in accidentali. Et ratio differentiae est quia causa materialis proxima formae substantialis non habet aliam in qua fundetur, quia est ipsa

se funde, porque ella misma es el primer sujeto, y por ello solamente puede ser causa material única de una forma y de un compuesto; pero en cambio la forma accidental puede tener inmediatamente alguna causa material que necesite otra materia en la que se sustente, porque, como antes dijimos, un accidente puede inherir inmediatamente en otro. Así, por consiguiente, podrá el mismo accidente tener dos causas materiales, una próxima y otra remota, como la misma intelección, por ejemplo, es causada materialmente por el sujeto en que se recibe y por la sustancia del alma. Se responde en primer lugar que aquel sujeto remoto no concurre propiamente por sí al último acto sino sólo sustentando aquel accidente en que inhiere el otro, y así se ha de explicar o limitar la aserción establecida antes acerca de la causa material inmediata y esencial. Y si alguien quiere defender que aquel accidente, por ejemplo, el mismo acto vital, afecta inmediatamente a ambos sujetos, al próximo y al radical, es necesario que diga que aquellos dos concurren entonces por modo de un sujeto receptivo adecuado, y cada uno concurre sólo de modo parcial; pero la conclusión se ha de entender acerca de las causas totales.

12. *No pueden darse varias formas de un mismo efecto ni sobrenaturalmente.*— Ya sobre la causa formal es más evidente la aserción establecida, porque varias formas no pueden reunirse para constituir el mismo efecto. Pues por lo que se refiere a las formas sustanciales, se mostró antes que no pueden existir varias al mismo tiempo en la misma materia; y aunque estén sucesivamente, no componen con ella un mismo efecto, sino diversos, porque confieren seres formalmente diversos. Por lo cual, aunque de potencia absoluta estuviesen varias formas al mismo tiempo en la misma materia, no concurrirían a un efecto, sino que cada una constituiría su especie y su efecto. Pero, por lo que se refiere a las formas accidentales, aunque puedan estar varias al mismo tiempo en el mismo sujeto, con todo no pueden concurrir al mismo efecto, sino que cada una tiene su efecto propio y distinto. Ni importa que a veces el compuesto de tales formas se denomine de algún modo uno, como un artífice, aun cuando tenga varias artes específicamente distintas, pues aquella denominación singular se

primum subiectum, et ideo tantum potest esse unica causa materialis unius formae et unius compositi; at vero forma accidentalis potest immediate habere aliquam materialem causam quae indigeat alia materia in qua sustentetur, quia, ut supra diximus, potest accidens immediate inhaerere accidenti. Sic ergo poterit idem accidens habere duas causas materiales, unam proximam et aliam remotam, ut eadem intellectio, verbi gratia, causatur materialiter a subiecto in quo recipitur et a substantia animae. Respondetur primo illud remotum subiectum non proprie concurrere per se ad ultimum actum, sed solum sustentando illud accidens cui aliud inhaeret, et ita est supra posita assertio declaranda aut limitanda de causa materiali immediata ac per se. Quod si quis velit defendere idem accidens, verbi gratia, eumdem actum vitalem immediate afficere utrumque subiectum, et proximum et radicale, necesse est ut dicat illa duo tunc concurrere per modum unius adaequati susceptivi, et singula tantum partialiter concurrere, conclusionem autem intelligendam esse de causis totalibus.

12. *Plures formae eiusdem effectus, nec supernaturaliter esse possunt.*— Iam de causa formali evidentior est assertio posita, quia plures formae non possunt ad eumdem effectum constituendum convenire. Nam quod ad formas substantiales attinet, supra ostensum est non posse esse plures simul in eadem materia; quamvis autem successive sint, non componunt cum illa eumdem effectum, sed diversos, quia diversa esse formaliter tribuunt. Unde, licet de potentia absoluta simul essent plures formae in eadem materia, non concurrerent ad unum effectum, sed unaquaeque suam speciem et suum effectum constitueret. Quod vero spectat ad formas accidentales, quamvis plures possint simul in eodem subiecto esse, non tamen ad eumdem effectum concurrere, sed unaquaeque suum proprium ac distinctum habet effectum. Nec refert quod interdum compositum ex talibus formis denominatur aliquo modo unum, ut unus artifex, etiamsi habeat plures artes specie distinctas, nam illa denominatio singularis sumitur ex uni-

toma de la unidad del sujeto subsistente en aquellas formas; por lo cual formalmente no entra dentro del efecto de tales formas, pues él realmente no es uno, sino que entra en el mismo supuesto, en cuanto que siendo uno y el mismo, subyace a todas aquellas formas y accidentes. Finalmente, si alguna vez quizá se dice que varias formas, ya accidentales, ya también sustanciales, concurren para constituir una cierta unidad, ello no lo harán como formas totales, sino como parciales, como la forma de la sangre, de la carne y los huesos para constituir un animal, y el color, la figura, etc., para constituir una cosa hermosa, o cualquier cosa semejante. Por tanto, siempre tales formas concurren como componiendo una, ni hay mayor unidad en el efecto de la que hay proporcionalmente en la forma; por consiguiente, nunca concurren varias causas formales al mismo efecto.

13. Pero en cambio, en los eficientes y en los fines, si son de diversas clases y subordinados entre sí, la cosa es clara por lo que hemos explicado acerca de estas causas. Pues varias causas de esta clase pueden concurrir al mismo efecto; y cuando el efecto procede de una causa creada, ello es siempre necesario por razón de la dependencia de la causa particular.

SECCION IV

¿PUEDE UN MISMO EFECTO PROCEDER SIMULTÁNEAMENTE DE VARIAS CAUSAS TOTALES DEL MISMO GÉNERO Y ESPECIE?

1. Por consiguiente, queda por tratar el tercer punto, que es el intentado principalmente en esta sección, a saber, sobre varias causas del mismo género y de la misma especie u orden en aquel género. Y para centrarnos inmediatamente en el punto de la dificultad, hay que excluir las causas intrínsecas material y formal, pues en ellas no tiene lugar esta cuestión, como es claro con mayor motivo por lo dicho en el punto segundo de la sección precedente. Por consiguiente, la cuestión tiene lugar en las eficientes, y casi existe la misma razón acerca de los fines, como analizaremos en último lugar; y mostraremos que lo mismo hay que decir de cualquier causa, en cuanto sea extrínseca. Por

tate subiecti subsistentis in illis formis; unde formaliter non cadit in effectum talium formarum, ille enim revera non est unus, sed cadit in ipsum suppositum, quatenus unum et idem omnibus illis formis seu accidentibus substat. Denique, si aliquando forte plures formae, vel accidentales, vel etiam substantiales, dicuntur concurrere ad unum quid constituendum, id non efficient ut formae totales, sed ut partiales, ut forma sanguinis, carnis et ossis ad constituendum animal, et color, figura, etc., ad constituendam rem pulchram, vel si quid est aliud simile. Semper itaque tales formae concurrunt ut componentes unam, neque est maior unitas in effectu quam sit proportionaliter in forma; nunquam ergo plures causae formales ad eumdem effectum concurrunt.

13. At vero in efficientibus et finibus, si sint diversarum rationum et inter se subordinata, res est manifesta ex iis quae de his causis disseruimus. Nam possunt plures causae huiusmodi ad eumdem effectum concurrere; et quando effectus est a causa creata, semper id est necessarium propter dependentiam causae particularis.

SECTIO IV

AN POSSIT IDEM EFFECTUS ESSE SIMUL A PLURIBUS CAUSIS TOTALIBUS EIUSDEM GENERIS ET SPECIEI

1. Restat ergo dicendum de tertio puncto, qui est praecipue intentus in hac sectione, scilicet, de pluribus causis eiusdem generis et speciei seu ordinis in illo genere. Et, ut ad punctum difficultatis statim accedamus, excludendae sunt causae intrinsecae materialis et formalis, nam in eis locum non habet haec quaestio, ut a fortiori patet ex dictis in secundo puncto praecedentis sectionis. Habet ergo locum quaestio in efficientibus, et est fere eadem ratio de finibus, ut in fine subiiciemus; idemque ostendemus dicendum esse de qualibet causa, quatenus fuerit extrinseca. Rursus difficul-

otra parte, la dificultad está en las causas totales en su orden; pues acerca de las parciales no hay ninguna dificultad, ya que consta que muchos efectos naturales proceden de varios eficientes próximos parciales, como un mismo hijo del padre y de la madre, suponiendo que la madre concurre eficientemente, y una misma luz o calor de muchas lámparas o fuegos, y así de otros. Y la razón está en que cuando las causas son solamente parciales, de todas surge sólo una total y suficiente; por consiguiente, nada impide que varias causas concurran de aquel modo, porque no son tanto varias causas cuanto varias partes de una causa. Pues tampoco es necesario que una causa total tenga unidad de tal manera que o bien sea simple, o esencial y propiamente compuesta por la unión real de causas parciales, sino que basta con que se componga de varias que se ayuden mutuamente para obrar y que estén suficientemente unidas y aproximadas, para que puedan influir en su modo parcial. Por tanto, en esta parte no existe ninguna dificultad.

2. Pero acerca de las causas totales existe todavía una doble cuestión. Una es si al mismo tiempo y conjuntamente un mismo efecto puede surgir de varias causas. La otra es si al menos de modo sucesivo o dividido puede el mismo efecto ser hecho por varias causas, es decir, si el que es hecho por una sería hecho el mismo numéricamente por otra, si fuese aplicada a la misma materia al mismo tiempo. Primero trataremos de la primera cuestión, y después de la última.

Primera opinión que niega enteramente que esto sea posible

3. Existe, por consiguiente, una primera opinión que enseña que es tan imposible que varias causas concurran simultáneamente de ese modo al mismo efecto, que implica contradicción, y por ello no puede hacerse ni por potencia absoluta. Así opinan Escoto, *In III,* dist. 1, q. 2, e *In II,* dist. 20, q. 2. Y lo mismo piensan muchos tomistas, que cuando dicen que esto es imposible, añaden la prueba infiriendo que implica contradicción; así Cayetano, III, q. 67, a. 6, casi al fin; Soncinas, V *Metaph.,* q. 6; y Capréolo, *In II,* dist. 20, q. única, a. 3, a los argumentos de Escoto contra la conclus. 3, e *In III,* dist. 1, q. 1, a. 3, a

tas est de causis totalibus in suo ordine; nam de partialibus nulla est difficultas, quia constat multos effectus naturales esse a pluribus efficientibus proximis partialibus, ut idem filius a patre et matre, supponendo matrem effective concurrere, et idem lumen aut calor a multis lucernis vel ignibus, et sic de aliis. Et ratio est quia quando causae tantum sunt partiales, ex omnibus consurgit una tantum totalis et sufficiens; ergo nihil obstat quominus plures causae illo modo concurrant, quia illae non tam sunt plures causae quam plures partes unius causae. Neque enim necesse est ut causa totalis ita sit una ut vel sit simplex, aut per se ac proprie composita per realem unionem causarum partialium, sed sufficit ut coalescat ex pluribus sese iuvantibus ad agendum, et sufficienter coniunctis vel approximatis, ut suo partiali modo influere possint. Itaque in hac parte nulla est difficultas.

2. De causis vero totalibus duplex adhuc quaestio versatur. Una est an simul et coniunctim possit idem effectus a pluribus causis prodire. Altera est an saltem successive vel divisim possit idem effectus a variis causis fieri, id est, an, qui fit ab una, fieret idem numero ab alia, si eidem materiae eodem tempore applicaretur. Prius dicemus de priori quaestione, et deinde de posteriori.

Prima sententia negans omnino hoc esse possibile

3. Est ergo prima sententia docens tam esse impossibile plures causas simul concurrere eo modo ad eumdem effectum, ut implicet contradictionem, ideoque nec de potentia absoluta fieri posse. Ita opinatur Scotus, In III, dist. 1, q. 2, et In II, dist. 20, q. 2. Et idem sentiunt multi thomistae, qui dum dicunt hoc esse impossibile, probationem adiungunt inferendo implicationem contradictionis; ita Caiet., III, q. 67, a. 6, prope finem; Soncin., V Metaph., q. 6; et Capreol., In II, dist. 20, q. unica, a. 3, ad argumenta Scoti contra 3 conclus., et In III,

los argumentos de Escoto contra la conclus. 2; y el Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 68; y Iavello, V *Metaph.,* q. 7. Suele esta opinión atribuirse en este sentido a Santo Tomás, porque a veces dice absolutamente que esto es imposible, como en I, q. 52, a. 3, y III, q. 82, a. 2, ad 2, e *In I,* dist. 37, q. 3, a. 3, y en V *Metaph.,* c. 2; y lo mismo piensa Marsilio, I *De Gener.,* q. 8. Y no dudo de que ésta fuese la opinión de aquellos filósofos que pensaron que era absolutamente imposible lo que no podía ser hecho por las causas naturales, de lo cual trataremos en seguida.

4. *Fundamento de la opinión propuesta.*— Y esta opinión se funda primeramente en que es contrario a la razón de causa total tener el consorcio de otra en el mismo orden, pues es causa total aquella que opera con toda la virtud necesaria en aquel orden para tal efecto; por consiguiente, repugna a la causa total como tal tener consorcio de otra causa semejante en la producción del mismo efecto. La consecuencia es clara, porque por el hecho mismo de tener otra causa concurrente, ya ella misma no emplea toda la virtud necesaria. O ciertamente, si ella emplea toda la virtud, y sin embargo la otra aporta también la suya, se aplica actualmente más virtud para aquel efecto; por consiguiente, surgirá también un efecto mayor, y consecuentemente será hecho por ellas como causas parciales y por ninguna como total. Pues parece envolver una repugnancia manifiesta que la causa más potente opere según toda su virtud actualmente, y con todo no opere más que si lo hiciese sola la causa menos potente. Y se confirma en segundo lugar de este modo, pues si una causa produce el efecto como causa total, consiguientemente, o bien la otra no hace nada, y así se dice falsamente que sea causa; o hace lo hecho, y esto es imposible, porque actuar es sacar del no ser al ser, pues, como atestigua Aristóteles, entre estos términos se hace toda acción; pero aquello que ha sido hecho por una causa ya está fuera del no ser; por consiguiente, no puede ser hecho por otra. En tercer lugar, confirma esto mismo el que de lo contrario una causa total podría no sólo simultáneamente y en el mismo instante, sino también en el tiempo posterior, producir una cosa ya producida anteriormente por otra, lo cual está en contra de la razón de producción, como dijimos. De aquí, además, resultaría

dist. 1, q. 1, a. 3, ad argumenta Scoti cont. 2 conclus.; et Ferrar., III cont. Gent., c. 68; et Iavel., V Metaph., q. 7. Soletque haec opinio in hoc sensu tribui D. Thomae, quia interdum absolute dicit hoc esse impossibile, ut in I, q. 52, a. 3, et III, q. 82, a. 2, ad 2, et In I, dist. 37, q. 3, a. 3, et V Metaph., c. 2; et idem sentit Marsil., I de Generat., q. 8. Et non dubito quin haec fuerit illorum philosophorum sententia, qui putarunt id esse simpliciter impossibile quod per naturales causas fieri non potest, de quo statim dicemus.

4. *Fundamentum propositae sententiae.*— Fundatur autem haec sententia primo, quia contra rationem causae totalis est ut habeat consortium alterius in eodem ordine, nam causa totalis est illa quae agit tota virtute necessaria in illo ordine ad talem effectum; ergo repugnat causae totali ut sic habere consortium alterius causae similis in effectione eiusdem effectus. Patet consequentia, quia hoc ipso quod habet aliam causam concurrentem, iam ipsa non adhibet totam virtutem necessariam. Vel certe si ipsa adhibet totam virtutem, et nihilominus alia etiam suam exhibet, plus virtutis actu applicatur ad illum effectum; ergo prodibit etiam maior effectus, et consequenter fiet ab illis ut a causis partialibus et a neutra ut totali. Manifestam enim repugnantiam involvere videtur ut causa potentior secundum totam virtutem actu operetur, et tamen non plus operetur quam si sola causa minus potens efficeret. Et confirmatur secundo in hunc modum, nam si una causa efficit effectum ut causa totalis, ergo vel alia nihil agit, et sic falso dicitur esse causa; vel actum agit, et hoc est impossibile, quia agere est de non esse educere ad esse, nam, teste Aristotele, inter hos terminos fit omnis actio; sed id quod actum est ab una causa iam est extra non esse; ergo non potest fieri ab alia. Tertio, confirmat hoc ipsum quia alias posset una causa totalis non tantum simul et eodem instanti, sed etiam in posteriori tempore producere rem prius iam ab alia productam, quod est contra rationem pro-

que una misma cosa podría producirse a sí misma, porque si no pudiese, sería sobre todo porque para actuar se supone ser; pero incluso si la cosa existe ya, puede nuevamente ser producida por otra; por consiguiente, también puede serlo por sí.

5. En cuarto lugar, es imposible que la misma acción proceda de dos causas totales; por consiguiente, también el mismo efecto. La consecuencia es clara, ya por paridad de razón, ya también porque un efecto no puede ser hecho más que con una acción. Y el antecedente se prueba porque la acción depende del agente de modo absolutamente esencial; por consiguiente, no puede una y la misma acción depender al mismo tiempo de varios agentes totales y de cada uno de ellos. Por lo cual, la quinta y conocida razón es que de lo contrario se sigue que tal efecto depende y no depende esencialmente de tales causas, lo cual es una contradicción. La consecuencia es clara, pues por el hecho de depender se afirma con ello mismo que una y otra de ellas se dice que es causa esencial y total, pues es causa esencial aquella de la que esencialmente depende el efecto, y es total aquella de la que depende totalmente. Pero que no depende se prueba, pues si se quita ésta, sin embargo permanecerá el efecto por el influjo de la otra, ya que se dice causa total; por consiguiente, no depende de ésta. Por su parte, si ésta permanece, aunque se destruya la otra, permanecerá el efecto; por consiguiente, tampoco depende de la otra; por tanto, no depende de ninguna. Y si se dice que depende de una u otra de las dos, confusa o separadamente, en consecuencia, de hecho ninguna de ellas es causa total de modo determinado y tomada en sí, porque de ninguna de ellas tomada de modo determinado depende el efecto. En sexto lugar, finalmente, arguyo que si tal concurso de causas no repugna absolutamente, tampoco repugnará naturalmente, lo cual supone esta opinión que es enteramente falso.

Segunda opinión, que afirma que esto es posible incluso naturalmente

6. La segunda opinión, diametralmente contraria, puede ser que ni implica contradicción, ni hablando propiamente repugna por su naturaleza que dos causas totales del mismo orden hagan simultáneamente el mismo efecto. Digo *hablando propiamente*, porque tal vez de parte de las condiciones antecedentes necesarias para obrar, dos causas según el orden de la naturaleza no pueden aplicarse de tal manera que hagan simultánea y totalmente el mismo efecto; con todo, esencialmente y en virtud de la causalidad incluso natural no repugna. Pues, si dos agentes se aplican de tal manera a algún paciente en cuanto es necesario para que cada uno pueda hacer totalmente algún efecto, lo harán los dos también simultáneamente y del mismo modo. Y esta sentencia, según parece, la mantiene Cayetano, I, q. 52, a. 3, en donde, aunque interprete que a Santo Tomás, que dice que no puede un efecto proceder de dos causas totales, se le ha de entender no de la potencia lógica, sino de la natural, con todo, en el discurso lo explica de tal manera que aquella repugnancia natural la pone sólo en la aplicación de las causas; pero en cambio, partiendo de la hipótesis de que las causas estén aplicadas, enseña abiertamente que el efecto naturalmente emanará al mismo tiempo de ellas como de causas totales.

ductionis, ut diximus. Unde ulterius fieret, ut eadem res producere posset seipsam, quia si non posset, maxime quia ad agendum supponitur esse; sed etiam si res iam sit, potest ab alia causa iterum produci; ergo et a se.

5. Quarto, impossibile est eamdem actionem esse a duabus causis totalibus; ergo et eumdem effectum. Patet consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam quia unus effectus non potest nisi una actione fieri. Antecedens vero probatur, quia actio omnino essentialiter pendet ab agente; non potest ergo una et eadem actio simul a pluribus agentibus et a singulis totalibus dependere. Unde est quinta et vulgaris ratio, quia alias sequitur talem effectum pendere et non pendere essentialiter ab illis causis, quae est contradictio. Sequela patet, nam quod pendeat, in eo ipso asseritur quod utraque illarum dicitur esse causa per se et totalis, nam causa per se est a qua per se pendet effectus, et totalis est a qua totaliter pendet. Quod vero non pendeat, probatur, nam si haec tollatur, nihilominus re manebit effectus ex influxu alterius, cum dicatur esse causa totalis; ergo non pendet ab hac. Rursus, si haec maneat, quamvis destruatur altera, manebit effectus; ergo etiam non pendet ab altera; ergo a neutra pendet. Quod si dicatur pendere ab alterutra confuse aut disiunctim, ergo de facto neutra earum determinate et per se sumpta est causa totalis, quia a neutra earum determinate sumpta pendet effectus. Sexto tandem argumentor, quia si talium causarum concursus absolute non repugnat, nec naturaliter repugnabit, quod haec opinio supponit esse omnino falsum.

Secunda sententia affirmans etiam naturaliter

6. Secunda opinio extreme contraria esse potest nec implicare contradictionem, nec per se loquendo ex natura rei repugnare duas causas totales eiusdem ordinis simul efficere eumdem effectum. Dico *per se loquendo*, quia fortasse ex parte antecedentium conditionum necessariarum ad agendum, non possunt secundum naturae ordinem duae causae ita applicari ut simul ac totaliter eumdem effectum efficiant; tamen, per se et ex vi causalitatis etiam naturalis non repugnat. Nam si duo agentia ita applicentur alicui passo prout necessarium est ut singula possint aliquem effectum totaliter efficere, ambo etiam simul et eodem modo illum efficient. Atque hanc sententiam, ut videtur, tenet Caietan., I, q. 52, a. 3, ubi, licet interpretetur D. Thomam dicentem non posse unum effectum esse a duobus causis totalibus, intelligendum esse non de potentia logica, sed naturali, tamen in discursu ita explicat ut illam naturalem repugnantiam solum ponat in applicatione causarum; at vero ex hypothesi quod causae sint applicatae, aperte docet effectum naturaliter simul emanaturum ab illis ut a causis totalibus.

7. *Fundamento de la opinión propuesta.*— Y esta opinión puede fundarse en el último argumento aducido en favor de la primera opinión, tomando el principio contrario de este modo. No implica contradicción que se den dos causas totales de un efecto; por consiguiente, si dos fuegos, por ejemplo, se aplican igualmente a la misma materia dispuesta del mismo modo, naturalmente obrarán cuanto puedan; por consiguiente, obrarán uno y el mismo efecto, porque suponemos que la misma materia no es al mismo tiempo capaz de varios; y entonces cada uno obraría como causa total, porque suponemos que cada uno tiene principio suficiente para obrar todo aquel efecto, y uno y otro obrarían naturalmente cuanto pudiesen; por consiguiente, uno y otro producirían todo el efecto como su causa total, dado que por otra parte no hay implicada ninguna repugnancia. Y se confirma, pues entonces o bien obrarían uno y otro fuego, o no obraría ninguna, ya que no existe mayor razón para uno que para otro; y no puede decirse que no obraría ninguno de ellos, ya que nada hay que los impida; pues como son semejantes en la virtud, uno no impide al otro; y suponemos que no interviene ningún otro impedimento; por consiguiente, obran uno y otro, y obran con toda su virtud, y, por ello, como causa total.

7. *Fundamentum propositae sententiae.*— Potest autem fundari haec opinio in ultimo argumento facto pro priori sententia, sumendo contrarium principium hoc modo. Non implicat contradictionem dari duas causas totales unius effectus; ergo si duo ignes, verbi gratia, eidem materiae eodem modo dispositae aeque applicarentur, naturaliter agerent quantum possent; ergo agerent unum et eumdem effectum, quia supponimus eamdem materiam non esse simul capacem plurium; tunc autem unusquisque ageret ut causa totalis, quia supponimus unumquemque habere sufficiens principium ad totum illum effectum efficiendum, et uterque naturaliter ageret quantum posset; ergo uterque produceret totum effectum ut causa totalis eius, cum aliunde nulla sit adiuncta repugnantia. Et confirmatur, nam tunc vel uterque ignis ageret vel neuter, quia non est maior ratio de uno quam de alio; non potest autem dici quod neuter ageret, quia nihil est quod eos impediat; cum enim sint in virtute similes, unus non impedit alium; supponimus autem nullum aliud impedimentum intervenire; ergo agit uterque et tota virtute, atque adeo ut causa totalis.

8. Y de aquí puede concluirse además que no sólo en el sentido referido, sino absolutamente, puede suceder naturalmente que el mismo efecto proceda de dos causas totales, porque esta suposición, a saber, que dos agentes suficientes se apliquen simultánea e igualmente al mismo efecto, no tiene por qué repugnar naturalmente. Pues Cayetano no aduce ninguna otra razón, más que la de que la naturaleza siente aversión a la superfluidad. Pero esto no es suficiente, primero porque aun cuando la naturaleza aborrezca la superfluidad, con todo no aborrece la abundancia, ni siempre se ha de llamar superfluo lo que absolutamente no es necesario. Ciertamente, sería superfluo exigir dos causas donde basta una; con todo, el que la naturaleza fuese tan previsora que hubiese conferido a varias causas virtud suficiente para el mismo efecto, no se ha de llamar superfluo, sino más bien liberal. En cambio, que aquellas dos causas concurran al mismo tiempo, aunque no haya sido pretendido esencial y primariamente por la naturaleza, puede ser, con todo, algo permitido y contingente, ya que no encierra nada que repugne a las naturalezas de las cosas. En segundo lugar, la naturaleza siente más aversión al efecto monstruoso que a la superfluidad, y sin embargo a veces no rechaza aquél, si el orden y la coincidencia de las causas naturales lo engendra; ¿por qué, pues, no podrá decirse lo mismo de la multitud de causas totales? En tercer lugar, aunque la naturaleza aborrezca hasta tal punto la superfluidad, sin embargo la causa libre no siempre la aborrece; por consiguiente, dos ángeles pueden a su voluntad aplicar toda la virtud para mover una piedra, y entonces cada uno moverá como causa total. Lo mismo puede decirse de dos hombres, si cada uno tiene toda la virtud suficiente para llevar una piedra, y los dos simultáneamente por su gusto aplican toda aquélla. Y esta opinión suele atribuirse a Ockam y Adam, a quienes Capréolo, *In III*, dist. 1, cita, tomándolo de *In I*, dist. 1, duda 4; pero allí no encuentro nada, y la referencia es ambigua, ya que en ese pasaje no se da ninguna duda cuarta, sino varias cuestiones, y no dicen nada ni en la 4 ni en las otras.

8. Atque hinc ulterius concludi potest non solum in praedicto sensu, sed absolute posse naturaliter contingere ut idem effectus a duabus causis totalibus procedat, quia illa suppositio, scilicet, quod duo agentia sufficientia simul et aeque ad eumdem effectum applicentur, non est cur naturaliter repugnet. Caietanus enim nullam aliam rationem adducit nisi quia natura abhorret superfluitatem. At hoc non satis est, primo, quia, licet natura abhorreat superfluitatem, non tamen abundantiam, nec semper dicendum est superfluum quod simpliciter non est necessarium. Esset quidem superfluum duas causas exigere ubi una sufficit; tamen, quod natura fuerit tam provida ut pluribus causis sufficientem virtutem ad eumdem effectum contulerit, non superfluum sed liberale potius dicendum est. Quod vero illae duae causae simul concurrant, licet non fuerit a natura per se primo intentum, potest tamen esse permissum et contingens, cum nihil habeat naturis rerum repugnans. Secundo, magis abhorret natura monstrosum effectum quam superfluitatem, et tamen illum interdum non recusat, si ordo et concurrentia naturalium causarum illum pariat; cur ergo idem dici non poterit de totalium causarum multitudine? Tertio, quamvis natura adeo abhorreat superfluitatem, tamen causa libera non semper illam abhorret; ergo duo angeli possunt pro sua voluntate applicare totam virtutem ad movendum lapidem, et tunc unusquisque movebit ut causa totalis. Idem dici potest de duobus hominibus, si unusquisque habeat totam virtutem sufficientem ad portandum lapidem, et ambo simul pro suo arbitrio illam totam applicent. Atque haec sententia tribui solet Ochamo et Adamo, quos Capreolus, In III, dist. 1, refert ex In I, dist. 1, dub. 4; sed ibi nihil reperio et allegatio est ambigua, quia ibi nullum est dub. 4, sed variae quaestiones, et nec in 4 nec in aliis quidquam dicunt.

Se acepta la tercera sentencia y se resuelve la cuestión

9. Entre estas opiniones pienso que se ha de seguir un término medio; que se ha de decir en primer lugar que no encierra contradicción que el mismo efecto provenga de dos causas totales. En cuanto a esta parte me agrada la opinión de Cayetano, la cual también insinúa en III, q. 3, a. 6. Ni puede probarse mejor que respondiendo a los anteriores argumentos; pues si no hay nada que pruebe contradicción, no habrá razón para creer en ella o afirmarla. Y al contrario, como Dios puede hacer todo aquello en lo que no se muestra contradicción, podrá también hacer que dos causas totales hagan el mismo efecto. Y se declara brevemente de este modo, pues Dios, existiendo este sol en este hemisferio, puede crear otro igualmente perfecto e igualmente aplicado a iluminar. Por otra parte, podría mediante otro sol producir en el aire la misma luz numéricamente que produce ahora este sol presente, en sentido dividido, o sea sin que concurra ni coopere este sol; ¿pues qué repugnancia hay en que Dios haga mediante una causa lo que puede hacer por otra? Más todavía, en el punto siguiente mostraré que incluso naturalmente puede hacerse esto. Por tanto, supuesto que existan al mismo tiempo y que se apliquen estos dos focos luminosos, puede Dios prestar a uno y otro todo el concurso necesario para producir la misma luz, y hacer que cada uno de ellos la produzca con su propia acción total, e independiente de otra, lo cual propiamente es ser causa total; pues ninguna repugnancia se da en esto, como se verá fácilmente por la solución de los argumentos.

10. *Qué es lo que pertenece a la razón de causa total.*— Respecto al primero se niega la aserción, a saber, que sea contrario a la razón de causa total que haya otra semejante y que influya igualmente en el mismo efecto. Pues, aunque, para que la causa sea total se requiera que opere actualmente con toda la virtud necesaria para el efecto en aquel orden, con todo, esto no queda eliminado o impedido por el hecho de que otra causa obre con virtud y acción semejante, sino que ambas ejercerán toda su fuerza y acción sobre aquel efecto. Pero cuando se infiere que entonces ya se emplea actualmente una mayor fuerza, y que

Approbatio tertiae sententiae et quaestionis resolutio

9. Inter has sententias mediam viam tenendam censeo; dicendum primo non implicare contradictionem quod idem effectus a duabus causis totalibus proveniat. Quoad hanc partem placet opinio Caietani, quam etiam insinuat III, q. 3, a. 6. Nec melius probari potest quam respondendo ad priora argumenta; nam si nihil est quod contradictionem probat, non erit cur credatur aut asseratur. E contrario vero, cum Deus possit facere omne id in quo repugnantia non ostenditur, poterit etiam facere ut duae causae totales eumdem effectum efficiant. Et declaratur breviter in hunc modum, nam Deus potest, existente hoc sole in hoc hemisphaerio, creare alium aeque perfectum et aeque ad illuminandum applicatum. Rursus posset per alium solem efficere in aere idem numero lumen quod nunc facit hic sol praesens, divisim, seu non concurrente nec assistente hoc sole; quae est enim repugnantia, quod Deus per unam causam faciat quod potest facere per aliam? Quin potius sequenti puncto ostendam naturaliter etiam hoc posse fieri. Igitur simul existentibus et applicatis his duobus luminosis, potest Deus utrique praebere totum concursum necessarium ad idem lumen producendum et facere ut unumquodque illorum illud producat sua propria actione totali et independenti ab alia, quod est esse proprie causam totalem; nulla enim in hoc intervenit repugnantia, ut ex argumentorum solutionibus facile patebit.

10. *Quid sit de ratione causae totalis.*— Ad primum negatur assumptum, scilicet, esse contra rationem causae totalis ut habeat aliam similem et aeque influentem in eumdem effectum. Nam licet ut causa sit totalis necessarium sit quod actu operetur tota virtute necessaria in illo ordine ad effectum, tamen hoc non tollitur aut impeditur ex eo quod alia causa simili virtute et actione agat, sed utraque exercebit totam suam vim et actionem circa illum effectum. Cum vero infertur iam tunc maiorem vim actu adhiberi et consequenter crescere effectum, distinc-

consiguientemente crece el efecto, hay que emplear una distinción acerca de esa mayor virtud, si es intensiva o extensiva. Y acerca de la intensiva se ha de negar la afirmación, porque varios agentes iguales en la virtud intensiva, hablando propiamente, no componen uno de virtud o eficacia más intensa, sino que aquella multitud puede contribuir a un efecto más intenso únicamente cuando ningún agente podía actuar según toda su intensidad por causa de algún impedimento, como se trató ampliamente en lo que precede. Y en el caso presente suponemos que cada agente obra según toda la intensidad que le es posible, o ciertamente que Dios presta su concurso para un efecto más intenso sólo hasta un grado determinado que pueda ser hecho por todos, y que da a cada uno todo el concurso necesario. Por consiguiente, no crece intensivamente la virtud agente como tal, y por ello no es necesario que crezca intensivamente el efecto. Sin embargo, puede decirse aquella virtud mayor extensivamente, lo cual no tanto es ser mayor cuanto ser varias virtudes; pero de allí no resulta necesariamente que los efectos sean también varios, porque al menos por la dirección del primer agente puede quedar determinado a un mismo efecto el influjo de una y otra causa segunda, ya que no hay en esto ninguna repugnancia por razón de la multitud o pluralidad de las virtudes agentes; pues como varios caminos tienden al mismo término, así pueden también tender varias virtudes agentes.

11.—*Modo que observarían varias causas del mismo orden concurriendo a un mismo efecto.*— A lo segundo y tercero se responde que cuando dos causas totales realizasen así el mismo efecto, una ciertamente lo realizaría todo y con acción total, y la otra no estaría inactiva, sino que realizaría aquel mismo efecto entero con otra acción total. Pero de dos modos puede entenderse que aquellas causas producen: primero, que enteramente al mismo tiempo y en el mismo instante comiencen a producir; y así ninguna de las dos, hablando propiamente, realiza lo hecho, porque ninguna obra antes que la otra, ni en tiempo ni en naturaleza. Suponemos en efecto que son iguales, y que no están subordinadas entre sí, sino que son meramente concomitantes; por consiguiente, ninguna supone el efecto de la otra como ya hecho, con anterioridad de tiempo o de naturaleza; por tanto, ninguna de las dos realiza lo hecho, sino que una y otra produce

tione utendum est de maiori virtute, aut intensiva aut extensiva. Et de intensiva negandum est assumptum, quia plura agentia aequalia in intensiva virtute per se loquendo non componunt unum intensioris virtutis aut efficaciae, sed solum conferre potest illa multitudo ad intensiorem effectum quando neutrum agens agere poterat secundum totam intensionem ob aliquod impedimentum, ut in superioribus late tractatum est. In praesenti autem supponimus singula agentia agere secundum totam intensionem sibi possibilem, vel certe Deum non praebere concursum ad intensiorem effectum, sed usque ad certum gradum qui possit a singulis fieri, et unicuique dare totum necessarium concursum. Non ergo crescit intensive virtus agens ut sic, et ideo necesse non est ut intensive crescat effectus. Dici tamen potest illa virtus maior extensive, quod non tam est esse maiorem quam esse plures virtutes; non tamen inde necessario fit ut effectus etiam sint plures, quia saltem ex directione primi agentis potest influxus utriusque causae secundae ad eumdem effectum determinari, cum nulla in hoc sit repugnantia ex vi multitudinis seu pluralitatis virtutum agentium; nam sicut plures viae tendunt ad eumdem terminum, ita et plures virtutes agentes tendere possunt.

11. *Modus quem servarent plures causae eiusdem ordinis ad eumdem effectum concurrentes.*— Ad secundum et tertium respondetur quando duae causae totales sic agerent eumdem effectum, unam quidem agere totum et totali actione, et alteram non agere nihil, sed agere illum eumdem totum effectum alia totali actione. Duobus autem modis intelligi possunt illae causae efficere: primo, ut omnino simul et in eodem instanti efficere incipiant, et ita neutra proprie loquendo actum agit, quia neutra agit prius quam alia, nec tempore, nec natura. Supponimus enim esse aequales nec inter se subordinatas, sed mere concomitanter se habentes; neutra ergo supponit effectum alterius ut iam factum, vel tempore vel natura prius; neutra ergo actum agit, sed

lo mismo que produce la otra, educiéndolo del no ser al ser, y esto era suficiente para nuestra conclusión. Pero puede entenderse de otro modo, que una de estas causas haya producido aquel efecto con anterioridad temporal, y después la otra comience a hacerlo con acción total. Y ciertamente, si la primera cesó ya de su acción, no hay ninguna dificultad, ni es el caso de que disputamos, porque aquellas dos causas no concurren simultáneamente al mismo efecto, sino sucesivamente, la primera como eficiente y la segunda como conservativa; lo cual diré después que puede también suceder naturalmente. Por consiguiente, es menester suponer que, perseverando el primer agente en su acción total por modo de conservación, comience el otro a hacer el mismo efecto, y esto decimos también que no repugna, puesto que hacer se extiende más ampliamente que producir de nuevo, porque también conservar es hacer. Por consiguiente, tal agente podría hacer de nuevo el mismo efecto conservándolo; y esa acción, aunque pudiese ser producción, con todo en este caso no puede ya recibir entonces esa denominación, porque la producción como tal connota de parte del efecto una cierta negación de existencia anterior. Por tanto, aunque repugne hacer lo hecho, es decir, producir de nuevo aquello que preexiste, con todo no repugna conservar lo que está hecho. Ni tampoco se opone que sea conservado por otra causa, porque lo mismo que en un principio pudo ser hecho por las dos, puede después ser conservado así por las dos, aunque al principio haya sido producido sólo por una.

12. *Una misma cosa puede participar sobrenaturalmente de la eficiencia sobre su propia sustancia.*— En cambio, lo que se infiere además en el tercer argumento, que puede una misma cosa tener eficiencia sobre sí misma, según mi parecer no presenta ningún inconveniente, hablando de potencia absoluta y de la eficiencia conservativa, con tal de que se suponga la cosa producida ya y conservada por otra acción; sobre este punto escribí ampliamente en el III tomo de la III parte, disp. XLIX, sec. 1, y disp. L, sec. 4, al fin, porque aquel milagro es propio de aquel misterio y por ello se refiere a las disputaciones teológicas. Pero para que la resolución presente no parezca necesariamente conexionada con aquella opinión, puede responderse de otro modo negando la consecuen-

utraque agit idem quod agit alia, educendo illud de non esse ad esse, et hoc satis erat ad conclusionem nostram. Alio vero modo intelligi potest, ut altera harum causarum prius tempore produxerit illum effectum, et postea altera eumdem incipiat efficere actione totali. Et quidem, si prior iam cessavit ab actione sua, nihil est difficultatis nec est casus de quo disputamus, quia illae duae causae non concurrunt simul ad eumdem effectum, sed successive, prior ut efficiens et posterior ut conservans; quod etiam naturaliter evenire posse infra dicam. Oportet ergo ponere ut priori agente durante in sua actione totali per modum conservationis, aliud incipiat eumdem effectum efficere, et hoc etiam dicimus non repugnare. Nam efficere latius patet quam de novo producere, quia etiam conservare est efficere. Illud ergo agens posset de novo efficere eumdem effectum conservando illum; quae actio licet potuisset esse productio, tamen iam tunc in eo casu non potest eam denominationem recipere, quia productio ut sic connotat ex parte effectus quamdam negationem prioris existentiae. Quamvis ergo repugnet actum agere, id est, de novo producere id quod praeexistit, non tamen repugnat quod factum est conservare. Nec etiam obstat quod ab alia causa conservetur, quia sicut in principio potuit a duobus fieri, ita postea potest a duobus conservari, quamvis prius ab uno tantum fuerit productum.

12. *Idem in suam substantiam efficientiam participare potest supernaturaliter.*— Quod vero ulterius in tertio argumento infertur, posse eamdem rem habere efficientiam in seipsam, mea sententia nullum est inconveniens, de potentia absoluta loquendo et de efficientia conservativa, dummodo supponatur iam res producta et conservata per aliam actionem; de qua re latius scripsi in III tom. III partis, disp. XLIX, sect. 1, et disp. L, sect. 4, in fine, quia miraculum illud proprium est illius mysterii, ideoque ad theologicam disputationem spectat. Ne vero praesens resolutio videatur necessario connexa cum illa sententia, responderi aliter

cia, porque en la eficiencia de sí mismo hay una dificultad particular, que no se da en la eficiencia de otro, aun cuando la cosa sea hecha y conservada simultáneamente por la otra causa. Porque la causa eficiente parece necesariamente exigir la distinción real respecto del efecto, y por ello ninguna cosa, en cuanto es activa, se incluye a sí misma bajo el objeto de su actividad; y por ello tal vez no puede suceder que tenga una acción sobre sí misma según su propio ser; pero dos virtudes activas pueden encerrar bajo el objeto de su actividad una e idéntica realidad distinta de ellas mismas, como poco después explicaremos. Y en este sentido puede haber mayor repugnancia en la eficiencia conservativa de sí mismo que en la de otra cosa, aunque no sea convincente; pues aunque aquella suposición sea verdadera respecto del objeto contenido bajo la virtud natural, con todo no es así acerca de cualquier realidad, a cuya producción puede una cosa quedar elevada por potencia obediencial; pero de esto trataremos en otra ocasión.

13. En la cuarta razón se pregunta si el efecto hecho por dos causas totales puede o debe ser hecho con una o con dos acciones. Y hay que afirmar que es necesario que se produzca con dos acciones, como prueba rectamente el argumento allí aducido. Más aún, añado que en esto consiste sobre todo la diferencia entre dos causas del mismo orden, cuando obran como causas totales o como parciales; pues si obran con una acción no pueden ser causas totales sino sólo parciales. Esto lo pruebo porque la causa no se llama total por razón de la virtud en acto primero, aunque aquélla sea virtud íntegra y total, porque por el influjo de ella no se constituye la causa en acto, sino en potencia; y aquí no tratamos de la causa total en potencia, sino en acto. En cambio se constituye la causa en acto por el influjo actual, que no es otra cosa que la misma acción; por consiguiente, para que la causa sea total, es preciso que influya en su género en el efecto con una acción total propia suya; por consiguiente, siempre que la acción está como dividida entre dos causas del mismo orden, de ninguna de ellas procede totalmente, o sea como de causa total, y así una y otra será solamente causa parcial, con parcialidad por parte de la causa, como dicen.

14. *Es contradictorio que una acción única emane de varios agentes totales no subordinados.*— Se dirá: con esta razón se probaría también que la causa

potest negando sequelam, quia in efficientia sui ipsius est peculiaris difficultas quae non est in efficientia alterius, etiamsi ab alia causa res simul fiat et conservetur. Quia causa efficiens videtur necessario postulare distinctionem in re ab effectu, et ideo nulla res quatenus activa est, includit seipsam sub obiecto activitatis suae; et ideo fortasse fieri non potest ut habeat actionem in seipsam secundum proprium esse suum; duae autem virtutes activae possunt claudere sub obiecto suae activitatis unam et eandem rem ab ipsis distinctam, ut paulo inferius declarabimus. Et ex hac parte potest esse maior repugnantia in efficientia conservativa sui ipsius quam alterius rei, quamvis non sit convincens; nam, licet illud assumptum sit verum de obiecto contento sub virtute naturali, non tamen de omni re ad quam efficiendam elevari res potest per potentiam oboedientialem; sed de hoc alias.

13. In quarta ratione petitur an effectus factus a duabus causis totalibus fieri possit aut debeat una vel duabus actionibus. Dicendumque est necessarium esse ut fiat duabus actionibus, ut recte probat argumentum ibi factum. Immo addo in hoc potissimum consistere differentiam inter duas causas eiusdem ordinis, quando agunt ut causae totales, vel ut partiales; si enim agunt una actione, non possunt esse causae totales sed tantum partiales. Quod probo quia causa non dicitur totalis propter virtutem in actu primo, quamvis illa sit integra et totalis virtus, quia ex vi illius non constituitur causa in actu, sed in potentia; hic autem non agimus de causa totali in potentia, sed in actu. Constituitur autem causa in actu per actualem influxum, qui non est aliud quam ipsa actio; ergo ut causa sit totalis, oportet ut actione totali sibi propria in suo genere influat in effectum; ergo quoties actio est quasi divisa inter duas causas eiusdem ordinis, a neutra earum est totaliter seu ut a causa totali, atque ita utraque tantum erit causa partialis, partialitate ex parte causae, ut aiunt.

14. *Actionem unicam a pluribus agentibus totalibus non subordinatis manare contradictionem implicat.*— Dices: hac ratione proba-

primera y la segunda son parciales mientras influyen en el mismo efecto. Se responde que así hablan muchos, como dijimos antes, considerando no el género de la causalidad sino la causalidad absolutamente; con todo, es mejor negar la consecuencia, ya que la razón es muy diversa, pues entre la causa primera y la segunda existe subordinación y dependencia esencial, y consecuentemente diverso orden de causas; y por ello cada una puede ser total en su orden, aun cuando influya con la otra mediante la misma acción. Pero, en cambio, cuando las dos causas son del mismo orden, si concurren sólo concomitantemente e influyen por medio de la misma acción, ni absolutamente ni en aquel género pueden decirse totales; serán, por consiguiente, parciales. Por tanto, si tales causas deben ser totales, es preciso que con diversas acciones influyan en el mismo efecto; y repugna que una y la misma acción proceda de dos causas del mismo orden como causas totales, lo cual prueba también la quinta dificultad propuesta antes, como se verá por su resolución. Con todo, niego que exista una razón igual sobre el efecto o término de la acción, pues el efecto emana de la causa mediante la acción; y puede el mismo efecto numérico ser hecho por varias acciones, como hemos declarado antes tratando de la causalidad de la causa eficiente; por consiguiente, como varias acciones pueden proceder de diversos agentes, también puede el mismo efecto numérico proceder de diversas causas del mismo orden por medio de varias acciones distintas y totales, y esto mismo es proceder de ellas como de causas totales. Pero la acción no procede de la causa a través de otra acción, sino por sí misma, y por ello no puede una acción proceder más que de un agente o de varios a manera de uno; y por ello no puede simultáneamente proceder de muchas causas como totales en el mismo orden, lo cual se explicará más en la solución siguiente.

15. Por consiguiente, al quinto argumento se responde negando la consecuencia y aquella contradicción, cuya parte afirmativa admitimos, a saber, que aquel efecto depende de esas causas y de cada una de ellas. Y cuando se prueba que no depende, porque desaparecida cualquiera de aquellas causas permanece el mismo efecto entero, se responde negando la consecuencia. Pues hay equivocidad en aquel verbo *depender*, porque para que una cosa dependa de otra,

retur etiam causam primam et secundam esse partiales dum influunt in eumdem effectum. Respondetur ita loqui multos, ut supra diximus, considerantes non genus causalitatis sed causalitatem simpliciter; melius tamen negatur sequela; est enim ratio longe diversa, nam inter causam primam et secundam est subordinatio et dependentia essentialis, et consequenter diversus ordo causarum; et ideo unaquaeque potest esse totalis in suo ordine, etiamsi per eamdem actionem cum altera influat. At vero quando duae causae sunt eiusdem ordinis, si concomitanter tantum concurrunt et per eamdem actionem influunt, nec simpliciter nec in illo genere possunt dici totales; erunt ergo partiales. Igitur, si huiusmodi causae debent esse totales, oportet ut diversis actionibus influant in eumdem effectum; repugnatque ut una et eadem actio sit a duabus causis eiusdem ordinis ut a causis totalibus, quod etiam convincit quintum argumentum supra factum, ut ex solutione eius constabit. Nego tamen esse parem rationem de effectu seu termino actionis, nam effectus manat a causa media actione, potestque idem numero effectus per varias actiones fieri, ut supra declaravimus tractando de causalitate causae efficientis; cum ergo variae actiones possint a diversis agentibus prodire, etiam potest idem effectus numero per plures actiones distinctas et totales procedere a diversis causis eiusdem ordinis, et hoc ipsum est procedere ab illis ut a causis totalibus. Actio vero non procedit a causa per aliam actionem, sed seipsa, et ideo non potest una actio nisi ab uno agente vel a pluribus per modum unius procedere; et ideo non potest simul esse a multis causis ut totalibus in eodem ordine, quod magis declarabitur in sequenti solutione.

15. Ad quintum ergo argumentum respondetur negando sequelam et contradictionem illam, cuius partem affirmantem admittimus, nimirum, illum effectum pendere ab illis causis et ab unaquaque earum. Cum autem probatur non pendere, quia ablata qualibet illarum causarum manet idem effectus totus, respondetur negando consequentiam. Est enim aequivocatio in illo verbo

no es necesario que, quitada una, también ésta se quite de en medio, sino que basta con que reciba de ella el ser, aun cuando no dándole ella el ser, pueda retener el ser, como dado por otra. Pues así la luz de este aire depende ahora verdaderamente de esta lámpara, y sin embargo apagada ésta podría conservarse la misma luz, si en el mismo momento se aplicase otro foco luminoso suficiente para conservar tal luz. Por consiguiente, cuando se dice que la cosa depende de una causa porque quitada ésta desaparece, se entiende que se trata de la causa que es única, y porque, por lo general y naturalmente, suele ser así la causa total, suele por ello explicarse la dependencia respecto de ella de ese modo. O ciertamente se ha de sobreentender allí una condición, a saber, que quitada la causa de la que depende el efecto, se quita también el efecto, a no ser que por otra parte acuda otra causa que pueda conservar el efecto en su ser, como sucede en el caso presente.

16. *Al desaparecer el agente, es necesario que desaparezca la dependencia del efecto respecto de él.*— Y recta y necesariamente se sigue que al desaparecer la causa desaparezca alguna dependencia del efecto respecto de ella, por razón de la cual desaparecería también el efecto si no fuese conservado por otra causa. Se prueba porque todo efecto, en cuanto procede de una causa, depende de ella; pero sólo puede depender mientras es causa, porque de aquello que no es, no depende nada, sobre todo eficientemente, como en lo que precede se mostró; por consiguiente, quitada la causa de la que el efecto procedía eficientemente, es necesario que se quite alguna dependencia de tal efecto respecto de tal causa. Pero esta dependencia no es algo diferente de la acción, como antes también se probó; por consiguiente, también es necesario que quitada la causa, se quite alguna acción suya sobre tal efecto; con todo, no es necesario que se quite el mismo efecto, porque otra causa suficiente mantiene a aquél en el ser mediante otra acción propia y total. Y con esto se confirma lo que antes decíamos, que aunque el efecto sea uno, si las causas son varias y totales del mismo orden, es necesario que las acciones sean varias, porque cesando el influjo de una causa, por necesidad se quita su acción, ya que se quita la dependencia de ella, y sin embargo, puede permanecer la acción de otra causa, porque al ser

dependere, nam, ut una res ab alia pendeat, non est necesse ut, illa ablata, haec etiam de medio auferatur, sed satis est quod ab illa recipiat esse, etiamsi illa non dante esse, possit retinere esse, ut datum ab alia. Sic enim lumen huius aeris vere pendet nunc ab hac lucerna, et nihilominus hac extincta posset idem lumen conservari, si in eodem momento aliud luminosum applicaretur sufficiens ad tale lumen conservandum. Igitur cum res dicitur pendere a causa quia illa ablata tollitur, intelligitur de causa quae est unica, et quia regulariter et naturaliter ita esse solet causa totalis, ideo solet illo modo declarari dependentia ab illa. Vel certe subintelligenda ibi est conditio, nimirum, ablata causa a qua effectus pendet, tolli etiam effectum, nisi aliunde succurrat alia causa quae effectum possit in esse conservare, ut in praesenti fit.

16. *Ablato agente, dependentiam effectus ab illo auferri necesse est.*— Recte autem ac necessario sequitur ut ablata causa auferatur aliqua dependentia effectus ab illa, ratione cuius auferretur etiam effectus nisi ab alia causa conservaretur. Probatur, nam omnis effectus quatenus a causa est, pendet ab illa; solum autem potest pendere quamdiu causa est, quia ab eo quod non est nihil pendet, praesertim efficienter, ut in superioribus ostensum est; ergo, ablata causa a qua effectus efficienter procedebat, necesse est ut tollatur aliqua dependentia talis effectus a tali causa. Haec autem dependentia non est aliud ab actione, ut supra etiam probatum est; ergo etiam necesse est ut ablata causa, auferatur aliqua actio eius circa talem effectum; non tamen necesse est auferri ipsum effectum, quia alia causa sufficiens per aliam actionem propriam et totalem illum in esse continet. Et hinc confirmatur quod antea dicebamus, quamvis effectus sit unus, si causae sint plures et totales eiusdem ordinis, necessarium esse ut actiones sint plures, quia cessante influxu unius causae ex necessitate tollitur eius actio, quia tollitur dependentia ab illa, et nihilominus manere potest actio alterius causae, quia cum totalis sit et non sit sub-

total y no estar subordinada a otra, puede conservar su acción, aun cuando la otra cese de obrar; por consiguiente, es necesario que las acciones sean distintas.

Segunda aserción

17. *Naturalmente no puede el mismo efecto dimanar totalmente de varios agentes no subordinados.*— El sexto argumento pide que demos un juicio acerca de la segunda opinión. Digo, por consiguiente, en segundo lugar que no puede suceder naturalmente que el mismo efecto sea hecho simultáneamente por varias causas totales. En esta conclusión casi están concordes los filósofos, y la indicó Aristóteles en el V de la *Metafísica*, c. 2; pues al decir que pueden darse varias causas del mismo efecto, añade: *pero no del mismo modo*, como notaron Santo Tomás y los demás intérpretes. Todos los cuales no sólo entienden que esto no puede suceder naturalmente, porque la aplicación de varios agentes suficientes por sí naturalmente no puede hacerse, porque es cosa que además de ser incierta, como indican los argumentos, es también muy remota y accidental; sino que entienden que, incluso hecha la aplicación de varios agentes de por sí suficientes (ya suceda naturalmente dicha aplicación, ya se suponga que se hace sobrenaturalmente) con tal de que aquellos agentes sean abandonados a su naturaleza, no producirán el efecto como causas totales, sino sólo como parciales.

18. *Varias razones de la aserción segunda.*— Pero la razón de esta conclusión así entendida no es tan fácil. Algunos reducen la razón a otro principio, a saber, que ninguna causa natural puede hacer naturalmente un efecto numéricamente el mismo, que pueda hacer otra. Partiendo de este principio hay que filosofar así. Pues en primer lugar hay que decir que aquellas dos causas igualmente aplicadas no pueden producir uno e idéntico efecto simultáneamente, de tal manera que una y otra lo haga como causa total, porque por el hecho mismo de que está contenido en la virtud de una no está contenido en la de la otra. Y así sucede que, si alguna de ellas por su sola virtud produce el efecto que contiene, la otra no hace nada; con todo, esto sólo sucederá cuando una es aplicada con prioridad temporal sobre la otra; pues entonces la posterior no

ordinata alteri, conservare potest actionem suam, etiamsi alia cesset ab agendo; ergo necesse est actiones esse distinctas.

Secunda assertio

17. *Naturaliter nequit idem effectus a pluribus non subordinatis agentibus totaliter dimanare.*— Sextum argumentum postulat ut de secunda sententia iudicium feramus. Dico ergo secundo fieri non posse naturaliter ut idem effectus a pluribus causis totalibus simul efficiatur. In hac conclusione fere conveniunt philosophi, eamque significavit Aristoteles, V Metaph., c. 2; dicens enim posse dari plures causas eiusdem effectus, addit *sed non eodem modo*, ut notarunt D. Thomas et caeteri interpretes. Qui omnes non solum intelligunt hoc non posse fieri naturaliter, quia applicatio plurium agentium per se sufficientium naturaliter fieri non potest; hoc enim et incertum est, ut argumenta tangunt, et valde remotum et accidentarium; sed intelligunt, etiam facta applicatione plurium agentium ex se sufficientium (sive illa applicatio naturaliter contingat, sive ponatur supernaturaliter fieri), dummodo illa agentia relinquantur naturae suae, non efficient effectum ut causae totales, sed ut partiales tantum.

18. *Variae rationes secundae assertionis.*— Ratio autem huius conclusionis sic intellectae non est admodum facilis. Quidam rationem revocant ad aliud principium, scilicet, quod nulla causa naturalis potest naturaliter efficere aliquem effectum eumdem numero, quem potest alia. Ex quo principio ita philosophandum est. Imprimis enim dicendum est illas duas causas aeque applicatas non posse unum et eumdem effectum simul producere, ita ut utraque illum faciat ut causa totalis, quia, hoc ipso quod continetur in virtute unius, non continetur in virtute alterius. Atque ita fit ut, si aliqua earum sola virtute sua efficit effectum quem continet, alia nihil efficiat; tamen id solum continget, quando una prius tempore applicatur quam

no es necesario que, quitada una, también ésta se quite de en medio, sino que basta con que reciba de ella el ser, aun cuando no dándole ella el ser, pueda retener el ser, como dado por otra. Pues así la luz de este aire depende ahora verdaderamente de esta lámpara, y sin embargo apagada ésta podría conservarse la misma luz, si en el mismo momento se aplicase otro foco luminoso suficiente para conservar tal luz. Por consiguiente, cuando se dice que la cosa depende de una causa porque quitada ésta desaparece, se entiende que se trata de la causa que es única, y porque, por lo general y naturalmente, suele ser así la causa total, suele por ello explicarse la dependencia respecto de ella de ese modo. O ciertamente se ha de sobreentender allí una condición, a saber, que quitada la causa de la que depende el efecto, se quita también el efecto, a no ser que por otra parte acuda otra causa que pueda conservar el efecto en su ser, como sucede en el caso presente.

16. *Al desaparecer el agente, es necesario que desaparezca la dependencia del efecto respecto de él.*— Y recta y necesariamente se sigue que al desaparecer la causa desaparezca alguna dependencia del efecto respecto de ella, por razón de la cual desaparecería también el efecto si no fuese conservado por otra causa. Se prueba porque todo efecto, en cuanto procede de una causa, depende de ella; pero sólo puede depender mientras es causa, porque de aquello que no es, no depende nada, sobre todo eficientemente, como en lo que precede se mostró; por consiguiente, quitada la causa de la que el efecto procedía eficientemente, es necesario que se quite alguna dependencia de tal efecto respecto de tal causa. Pero esta dependencia no es algo diferente de la acción, como antes también se probó; por consiguiente, también es necesario que quitada la causa, se quite alguna acción suya sobre tal efecto; con todo, no es necesario que se quite el mismo efecto, porque otra causa suficiente mantiene a aquél en el ser mediante otra acción propia y total. Y con esto se confirma lo que antes decíamos, que aunque el efecto sea uno, si las causas son varias y totales del mismo orden, es necesario que las acciones sean varias, porque cesando el influjo de una causa, por necesidad se quita su acción, ya que se quita la dependencia de ella, y sin embargo, puede permanecer la acción de otra causa, porque al ser

dependere, nam, ut una res ab alia pendeat, non est necesse ut, illa ablata, haec etiam de medio auferatur, sed satis est quod ab illa recipiat esse, etiamsi illa non dante esse, possit retinere esse, ut datum ab alia. Sic enim lumen huius aeris vere pendet nunc ab hac lucerna, et nihilominus hac extincta posset idem lumen conservari, si in eodem momento aliud luminosum applicaretur sufficiens ad tale lumen conservandum. Igitur cum res dicitur pendere a causa quia illa ablata tollitur, intelligitur de causa quae est unica, et quia regulariter et naturaliter ita esse solet causa totalis, ideo solet illo modo declarari dependentia ab illa. Vel certe subintelligenda ibi est conditio, nimirum, ablata causa a qua effectus pendet, tolli etiam effectum, nisi aliunde succurrat alia causa quae effectum possit in esse conservare, ut in praesenti fit.

16. *Ablato agente, dependentiam effectus ab illo auferri necesse est.*— Recte autem ac necessario sequitur ut ablata causa auferatur aliqua dependentia effectus ab illa, ratione cuius auferretur etiam effectus nisi ab alia causa conservaretur. Probatur, nam omnis effectus quatenus a causa est, pendet ab illa; solum autem potest pendere quamdiu causa est, quia ab eo quod non est nihil pendet, praesertim efficienter, ut in superioribus ostensum est; ergo, ablata causa a qua effectus efficienter procedebat, necesse est ut tollatur aliqua dependentia talis effectus a tali causa. Haec autem dependentia non est aliud ab actione, ut supra etiam probatum est; ergo etiam necesse est ut ablata causa, auferatur aliqua actio eius circa talem effectum; non tamen necesse est auferri ipsum effectum, quia alia causa sufficiens per aliam actionem propriam et totalem illum in esse continet. Et hinc confirmatur quod antea dicebamus, quamvis effectus sit unus, si causae sint plures et totales eiusdem ordinis, necessarium esse ut actiones sint plures, quia cessante influxu unius causae ex necessitate tollitur eius actio, quia tollitur dependentia ab illa, et nihilominus manere potest actio alterius causae, quia cum totalis sit et non sit sub-

total y no estar subordinada a otra, puede conservar su acción, aun cuando la otra cese de obrar; por consiguiente, es necesario que las acciones sean distintas.

Segunda aserción

17. *Naturalmente no puede el mismo efecto dimanar totalmente de varios agentes no subordinados.*— El sexto argumento pide que demos un juicio acerca de la segunda opinión. Digo, por consiguiente, en segundo lugar que no puede suceder naturalmente que el mismo efecto sea hecho simultáneamente por varias causas totales. En esta conclusión casi están concordes los filósofos, y la indicó Aristóteles en el V de la *Metafísica,* c. 2; pues al decir que pueden darse varias causas del mismo efecto, añade: *pero no del mismo modo,* como notaron Santo Tomás y los demás intérpretes. Todos los cuales no sólo entienden que esto no puede suceder naturalmente, porque la aplicación de varios agentes suficientes por sí naturalmente no puede hacerse, porque es cosa que además de ser incierta, como indican los argumentos, es también muy remota y accidental; sino que entienden que, incluso hecha la aplicación de varios agentes de por sí suficientes (ya suceda naturalmente dicha aplicación, ya se suponga que se hace sobrenaturalmente) con tal de que aquellos agentes sean abandonados a su naturaleza, no producirán el efecto como causas totales, sino sólo como parciales.

18. *Varias razones de la aserción segunda.*— Pero la razón de esta conclusión así entendida no es tan fácil. Algunos reducen la razón a otro principio, a saber, que ninguna causa natural puede hacer naturalmente un efecto numéricamente el mismo, que pueda hacer otra. Partiendo de este principio hay que filosofar así. Pues en primer lugar hay que decir que aquellas dos causas igualmente aplicadas no pueden producir uno e idéntico efecto simultáneamente, de tal manera que una y otra lo haga como causa total, porque por el hecho mismo de que está contenido en la virtud de una no está contenido en la de la otra. Y así sucede que, si alguna de ellas por su sola virtud produce el efecto que contiene, la otra no hace nada; con todo, esto sólo sucederá cuando una es aplicada con prioridad temporal sobre la otra; pues entonces la posterior no

ordinata alteri, conservare potest actionem suam, etiamsi alia cesset ab agendo; ergo necesse est actiones esse distinctas.

Secunda assertio

17. *Naturaliter nequit idem effectus a pluribus non subordinatis agentibus totaliter dimanare.*— Sextum argumentum postulat ut de secunda sententia iudicium feramus. Dico ergo secundo fieri non posse naturaliter ut idem effectus a pluribus causis totalibus simul efficiatur. In hac conclusione fere conveniunt philosophi, eamque significavit Aristoteles, V Metaph., c. 2; dicens enim posse dari plures causas eiusdem effectus, addit *sed non eodem modo,* ut notarunt D. Thomas et caeteri interpretes. Qui omnes non solum intelligunt hoc non posse fieri naturaliter, quia applicatio plurium agentium per se sufficientium naturaliter fieri non potest; hoc enim et incertum est, ut argumenta tangunt, et valde remotum et accidentarium; sed intelligunt, etiam facta applicatione plurium agentium ex se sufficientium (sive illa applicatio naturaliter contingat, sive ponatur supernaturaliter fieri), dummodo illa agentia relinquantur naturae suae, non efficient effectum ut causae totales, sed ut partiales tantum.

18. *Variae rationes secundae assertionis.*— Ratio autem huius conclusionis sic intellectae non est admodum facilis. Quidam rationem revocant ad aliud principium, scilicet, quod nulla causa naturalis potest naturaliter efficere aliquem effectum eumdem numero, quem potest alia. Ex quo principio ita philosophandum est. Imprimis enim dicendum est illas duas causas aeque applicatas non posse unum et eumdem effectum simul producere, ita ut utraque illum faciat ut causa totalis, quia, hoc ipso quod continetur in virtute unius, non continetur in virtute alterius. Atque ita fit ut, si aliqua earum sola virtute sua efficit effectum quem continet, alia nihil efficiat; tamen id solum continget, quando una prius tempore applicatur quam

hará nada, porque ya encuentra colmada la capacidad del paciente. Pero, en cambio, cuando las dos son aplicadas simultáneamente, no puede decirse racionalmente que una hace el efecto propio adecuado a sí y que la otra no causa nada, ya que no hay mayor razón para la una que para la otra. A no ser tal vez que alguien recurra al concurso y voluntad de la causa primera y diga que es necesario que opere sólo una de ellas, y que por ello Dios por su voluntad da el concurso a la que quiere, y que por esto opera aquélla y no la otra. Pero esto, aun cuando pueda ser hecho por la causa primera, con todo no parece filosófico, ni conforme con las naturalezas de las cosas; pues como uno y otro agente es igualmente potente y está igualmente preparado o aproximado para obrar, como suponemos, no se le debe más el concurso a uno que a otro.

19. Por consiguiente, hay que decir que una y otra simultáneamente, como causas parciales, producen un único efecto. Pues, aunque no puedan operar simultáneamente, ya sea varios efectos distintos sólo numéricamente, porque suponemos que el sujeto no es capaz de ellos, ya sea uno y el mismo por modo de causas totales, porque no hay ningún efecto que siendo el mismo numéricamente esté contenido en la virtud de cada uno de los agentes, con todo no es necesario por ello que solamente uno de estos agentes haga su propio efecto; pues pueden ambos a modo de uno concurrir a algún efecto contenido en ellos tomados conjuntamente, el cual necesariamente será distinto de aquellos efectos que dichos agentes individualmente y por sí podrían producir totalmente. Por consiguiente, es más conforme con las naturalezas de las cosas que Dios les conceda a aquellos agentes el concurso para obrar de esta manera, que no ofrecer a uno todo y al otro denegárselo enteramente. Por consiguiente, aquellos agentes obrarán simultáneamente del modo dicho; y así siempre obrarán como causas parciales y no como totales, porque aquel efecto procede de tal manera de una y otra causa que no puede surgir de ninguna de ellas, y así también emanará por una sola acción única, ya que de tal modo depende de una y otra de aquellas causas conjuntamente, que no puede existir sin alguna de las dos.

20. Con todo, aunque este raciocinio se siga rectamente del principio establecido, sin embargo el principio mismo es para mí muy incierto, y no pienso

alia; tunc enim posterior nihil efficiet, quia iam invenit capacitatem passi impletam. At vero, quando ambae simul applicantur, non potest rationaliter dici unam efficere proprium effectum sibi adaequatum, et aliam nihil causare, cum non sit maior ratio de una quam de alia. Nisi forte quis recurrat ad concursum et voluntatem primae causae et dicat necessarium esse alteram tantum operari, et ideo Deum sua voluntate dare concursum cui vult, et ideo illam operari et non aliam. Sed hoc licet a prima causa fieri possit, tamen non videtur philosophicum nec consentaneum naturis rerum; nam cum utrumque agens aeque sit potens et aeque praeparatum seu approximatum ad agendum, ut supponimus, non est magis debitus concursus uni quam alteri.

19. Dicendum ergo est utramque simul, ut partiales causas, unum effectum producere. Nam, quamvis non possint simul operari, aut plures effectus solo numero distinctos, quia supponimus subiectum non esse capax eorum, aut unum et eumdem per modum causarum totalium, quia nullus est effectus qui idem numero in singulorum agentium virtute contineatur, non tamen propterea necesse est ut alterum tantum ex illis agentibus efficiat suum proprium effectum; possunt enim ambo per modum unius concurrere ad aliquem effectum in illis simul sumptis contentum, qui necessario erit distinctus ab illis effectibus quos illa agentia sigillatim ac per se possent totaliter producere. Ergo magis consentaneum est rerum naturis ut Deus praebeat illis agentibus concursum ad agendum hoc modo, quam ut alteri totum praebeat, alteri omnino deneget. Ergo illa agentia simul efficient praedicto modo; atque ita semper agent ut causae partiales, et non ut totales, quia ille effectus ita procedit ab utraque illa causa ut a neutra possit prodire, et ita etiam procedet sola unica actione, quia ita pendet ab utraque illa causa coniunctim ut sine alterutra esse non possit.

20. Hic vero discursus, quamvis ex principio posito recte procedat, tamen ipsum

que pueda probarse con ninguna razón suficiente, como explicaremos en el punto siguiente. Por ello no parece que se ha de fundar una conclusión más cierta en una cosa menos cierta; pues es más claro en filosofía que varias causas totales no pueden producir conjuntamente el mismo efecto, que el que no puedan hacerlo divididamente. Por consiguiente, la conclusión se funda mejor en esto: que un solo efecto numérico no puede naturalmente ser hecho al mismo tiempo más que con una única acción; pero la acción única no puede proceder de dos causas totales del mismo orden, como antes se probó; por consiguiente, tampoco un efecto puede naturalmente ser hecho por varias causas totales. La mayor se prueba en primer lugar porque la unidad de la acción de algún modo se toma del término; y digo *de algún modo,* porque también es necesaria la relación al agente; con todo, como es también necesaria la unidad de término, al menos bajo ese aspecto, para un término se pide naturalmente una única acción. En segundo lugar, aunque los agentes sean varios y en otras ocasiones pudieran obrar separadamente, con todo pueden también unirse para obrar a modo de uno solo, y este modo de obrar es más conforme con la unidad del término; por consiguiente, hablando naturalmente, obran siempre así. En tercer lugar, finalmente, como uno y otro modo de obrar es posible en absoluto, aunque los mismos agentes naturales no puedan determinarse a alguno de ellos, sino que hayan de ser determinados por el concurso de la causa primera, no les sería debido un doble concurso para obrar con dos acciones totales, porque no les es necesario y la naturaleza aborrece la superfluidad; por consiguiente, también por la definición del concurso de la causa primera es imposible que aquellos agentes segundos obren simultáneamente como causas totales. Esta razón se explicará más en el punto siguiente, y después de su resolución se responderá mejor a los argumentos aducidos antes en la segunda opinión.

principium mihi est valde incertum, neque existimo posse probari ulla sufficienti ratione, ut in sequenti puncto declarabimus. Et ideo non videtur fundanda certior conclusio in re minus certa; magis autem constans est in philosophia non posse plures causas totales coniunctim efficere eumdem effectum, quam quod non possint divisim. Melius ergo fundatur conclusio in hoc, quod unus numero effectus non potest naturaliter simul fieri, nisi unica actione; unica autem actio non potest esse a duobus causis totalibus eiusdem ordinis, ut supra probatum est; ergo neque unus effectus potest naturaliter fieri a pluribus causis totalibus. Maior probatur primo, quia unitas actionis aliquo modo sumitur ex termino; dico autem *aliquo modo,* quia etiam necessaria est habitudo ad agens; tamen, cum necessaria etiam sit unitas termini, saltem ex eo capite, ad unum terminum unica actio naturaliter postulatur. Secundo, quamvis agentia sint plura et alias possent sigillatim efficere, tamen etiam possunt coniungi ad agendum per modum unius, et hic modus agendi est magis consentaneus unitati termini; ergo naturaliter loquendo ita semper agunt. Tertio denique, cum uterque modus agendi sit possibilis absolute, quamvis ipsa agentia naturalia non possint sese determinare ad alterum illorum, sed per concursum primae causae determinanda essent, non esset eis debitus duplex concursus ad agendum duabus actionibus totalibus, quia non est eis necessarius et natura abhorret superfluitatem; ergo etiam ex definitione concursus primae causae, non possunt illa secunda agentia naturaliter simul agere ut causae totales. Quae ratio magis declarabitur in puncto sequenti, et post eius resolutionem melius respondebitur ad argumenta supra adducta in secunda sententia.

SECCION V

SI UN MISMO EFECTO PUEDE SER PRODUCIDO SEPARADAMENTE, DE MANERA NATURAL, POR VARIAS CAUSAS TOTALES

1. Queda por decir si al menos separadamente puede el mismo efecto ser hecho por varias causas totales, lo cual es preguntar si la luz que se produce aquí y ahora en este aire por esta lámpara aplicada en este lugar, sería producida la misma numéricamente por otra lámpara numéricamente distinta, pero enteramente semejante en la virtud de obrar, si hubiese sido aplicada al mismo aire al mismo tiempo y en el mismo lugar; y así en los demás efectos. En este punto no hay controversia acerca de la potencia absoluta de Dios; pues así nadie de los que yo he visto niega que pueda Dios por medio de una causa natural hacer el mismo efecto numérico que hace por medio de otra; aunque también esto necesite explicación en la opinión de los que niegan que puede suceder naturalmente, si han de hablar en consecuencia, como después explicaré.

Primera opinión negativa

2. Es, por tanto, una discusión acerca de la virtud natural de las causas, y de este modo niegan muchos que una causa natural pueda hacer el mismo efecto numérico que hace otra, aun cuando se aplicase al mismo paciente con las mismas condiciones. Señala esta opinión Santo Tomás, *Quodl. V*, a. 8; Capréolo, *In II*, dist. 20, q. 1; y la mantiene Marsilio, I *De Generatione*, q. 8, y Soto, *In IV*, dist. 34, q. 1, a. 3. Y es la opinión del Comentador, VII *Metaph.*, com. 31.

3. *Primera razón en favor de la opinión referida.*— Se aducen varias razones. La primera es que cuando este efecto es producido como tal individualmente, se ha de dar alguna causa natural próxima por la que tal individuo sea producido más bien que otro; y ésta no puede ser ninguna otra sino que tal efecto es producido por esta causa singular, no porque ella sola sea la razón adecuada de la producción de tal efecto indivdual, sino porque sin ella no puede mantenerse la razón adecuada; pues esto es suficiente para que tal efecto numérico no pueda ser producido sino por esta causa numérica. La ilación es clara; el antecedente, por su parte, puede probarse discurriendo a lo largo de todas las cosas que pueden contribuir a la producción de este efecto individual. Porque ni basta este sujeto, ya que es indiferente para varias formas, ni el tiempo, ni el lugar, etc., sea por la misma causa, sea porque son muy extrínsecos, como extensamente se trató antes, en la disputación V.

4. *Se refuta.*— Sin embargo, esta razón en nuestra opinión no tiene ningún valor, pues si se habla de la razón intrínseca de la individuación del efecto, ya dijimos antes que estaba puesta en los mismos principios intrínsecos de la cosa o en su propia entidad. Pero si se habla de la razón por la cual se determina el agente a este efecto numérico, no se justifica debidamente diciendo que es este agente, pues también este agente es capaz y de suyo indiferente para producir varios efectos numéricamente distintos. Y si se dice que este agente particular no es indiferente para producir varios efectos numéricamente distintos aquí y ahora sobre este sujeto, sino que está determinado a uno, todavía queda por averiguar la causa de esta determinación, la cual no se justifica suficientemente por la individuación de la causa, ya que ésta por sí es capaz de varios efectos; ni tampoco por varias circunstancias a ella añadidas, como probé en dicho lugar, pues o bien son también indiferentes, y de muchos indiferentes no se hace un principio determinado; o son muy extrínsecas, como el tiempo extrínseco, o el lugar. Por lo cual hemos juzgado más probable que la causa segunda quede determinada en cuanto a esto por el concurso de la primera; y esta determinación de parte de la causa primera tanto puede hacerse con esta causa individual cuanto con otra semejante distinta numéricamente en orden al mismo efecto numérico, como poco después mostraré; por consiguiente, por esta razón no se prueba que para este efecto singular sea necesaria esta causa segunda singular. Pero objeta Soto (quien principalmente prestigia esta primera razón) que no es filosófico remitir esta determinación a la causa primera, ya que la causa primera de suyo no concurre más que con un influjo general e indiferente. Pero esto

SECTIO V

UTRUM DIVISIM POSSIT IDEM EFFECTUS NATURALITER ESSE A PLURIBUS CAUSIS TOTALIBUS

1. Restat dicendum an saltem divisim possit idem effectus fieri a pluribus causis totalibus, quod est quaerere an lumen quod hic et nunc producitur in hoc aere ab hac lucerna in hoc loco applicata, produceretur idem numero ab alia lucerna numero distincta, omnino tamen simili in virtute agendi, si eidem aeri eodem tempore et loco applicata fuisset; et sic de caeteris effectibus. In qua re non est controversia de potentia Dei absoluta; sic enim nullus quem ego viderim negat posse Deum per unam causam naturalem facere eumdem numero effectum quem facit per aliam; quamquam hoc etiam declaratione egeat in opinione eorum qui negant hoc naturaliter fieri posse, si consequenter locuturi sunt, ut infra declarabo.

Prior sententia negans

2. Est ergo disputatio de naturali virtute causarum, et hoc modo multi negant posse unam causam naturalem efficere eumdem numero effectum quem facit alia, etiamsi eidem passo cum eisdem conditionibus applicaretur. Quam sententiam significat D. Thomas, Quodl. V, a. 8; et Capreol., In II, dist. 20, q. 1; et tenet Marsil., I Generat., q. 8; et Soto, In IV, dist. 34, q. 1, a. 3. Estque opinio Commentatoris, in VII Metaph., com. 31.

3. *Prima ratio pro relata sententia.*— Rationes adducuntur variae. Prima est quia quando hic effectus producitur talis in individuo, aliqua proxima causa naturalis reddenda est cur tale individuum producatur potius quam aliud; haec autem nulla esse potest nisi quia ab hac singulari causa talis effectus producitur, non quod illa sola sit ratio adaequata productionis talis effectus in individuo, sed quod sine illa non possit adaequata ratio consistere; hoc enim satis est ut hic effectus numero non possit nisi ab hac causa numero produci. Illatio est clara; antecedens vero probari potest discurrendo per omnia quae ad productionem huius individui effectus conferre possunt. Quia neque hoc subiectum sufficit, quia indifferens est ad plures formas, neque tempus, locus, etc., tum propter eamdem causam, tum quia sunt valde extrinseca, ut late supra, disp. V, tractatum est.

4. *Refutatur.*— Verumtamen haec ratio in nostra sententia nullam vim habet, nam si sit sermo de intrinseca ratione individuationis effectus, iam supra diximus in ipsis intrinsecis principiis rei seu in propria eius entitate positam esse. Si vero sermo est de ratione ob quam agens determinatur ad hunc effectum numero, non recte redditur ratio quia est hoc agens, nam etiam hoc agens est potens er de se indifferens ad plures effectus numero distinctos producendos. Quod si dicatur hoc particulare agens non esse indifferens ad producendum plures effectus numero distinctos hic et nunc circa hoc subiectum, sed esse determinatum ad unum, adhuc restat inquirenda causa huius determinationis, quae non redditur sufficienter ex individuatione causae, quia illa per se est potens ad plura; neque etiam ex aliis circumstantiis illi adiunctis, ut dicto loco probavi, quia vel sunt etiam indifferentes, et ex multis indifferentibus non fit unum principium determinatum; vel sunt valde extrinsecae, ut extrinsecum tempus, vel locus. Propter quod probabilius censuimus causam secundam determinari quoad hoc ex concursu primae; haec autem determinatio ex parte causae primae tam potest fieri cum hac individua causa quam cum alia simili numero distincta in ordine ad eumdem numero effectum, ut paulo inferius ostendam; ergo ex hoc capite non probatur ad hunc singularem effectum necessariam esse hanc singularem causam secundam. Obiicit vero Soto (qui praecipue magnificat hanc primam rationem) quia non est philosophicum revocare hanc determinationem ad primam causam, eo quod causa prima de se non concurrit nisi generali influxu et indifferenti. Verum hoc ab ipso nulla ratione probatur,

no queda probado por él con ninguna razón, ni es verdadero, como consta por lo dicho antes acerca del concurso de Dios; y es más conforme con la perfección de la divina providencia que Dios determine con su voluntad qué individuos hayan de ser hechos por todas las causas.

5. Suele darse una segunda razón, porque si este efecto numérico hubiese podido ser producido por otra causa numéricamente distinta, no dependería de suyo y esencialmente de esta causa singular por la que es producido ahora, y consecuentemente tal causa no sería causa esencial de este efecto, sino sólo accidental, porque de una causa esencial depende el efecto de suyo y esencialmente. Pero, sin embargo, se suponía que se trataba de la causa esencial; por consiguiente, para que se salve el orden esencial entre la causa y el efecto es necesario decir que el efecto singular que es hecho por esta causa numérica no puede ser hecho naturalmente por otra numéricamente distinta. La primera consecuencia se prueba, porque si en lugar de esta causa hubiese sido aplicada otra numéricamente distinta, hubiese sido producido por ella el mismo efecto numérico; por consiguiente, es accidental que este efecto sea producido por esta causa. Y se confirma en primer lugar, pues todo efecto determinado y singular pide por su naturaleza una determinada causa esencial por la que sea hecho, ya que depende esencialmente de alguna; por consiguiente, no puede ser hecho naturalmente más que por ella. Y se confirma en segundo lugar, porque esta acción numérica que es hecha por esta causa total no puede ser hecha por otra numéricamente distinta; pero esta acción numérica tiende a este efecto numérico, y las acciones numéricas distintas tienden a efectos numéricamente distintos; por consiguiente, este efecto que es hecho por esta causa no puede tampoco ser hecho por otra semejante y del mismo orden y numéricamente distinta.

6. *Refutación.*— Pero tampoco son eficaces todas estas razones para persuadir esta opinión. Y ciertamente en la razón principal hay que distinguir aquellos dos términos, *depender por sí* o *esencialmente;* pues no son equivalentes sino que es más depender esencialmente que depender por sí; pues para que el efecto dependa por sí de la causa es suficiente que de ella reciba su ser verdadera y propiamente, porque recibir el ser y depender casi es lo mismo. Pero

neque est verum, ut ex supra dictis de concursu Dei constat; estque magis consentaneum perfectioni divinae providentiae ut Deus sua voluntate decernat quae individua ab omnibus causis futura sint.

5. Secunda ratio reddi solet, quia si hic numero effectus potuisset ab alia causa numero distincta produci, non penderet per se et essentialiter ab hac causa singulari a qua nunc producitur, et consequenter talis causa non esset causa per se huius effectus, sed solum per accidens, quia a causa per se effectus pendet per se et essentialiter. At vero supponebatur sermonem esse de causa per se; ergo ut salvetur ordo per se inter causam et effectum, necesse est dicere effectum singularem qui fit ab hac numero causa non posse naturaliter fieri ab alia numero distincta. Prima sequela probatur, quia si loco huius causae alia numero distincta applicata fuisset, idem numero effectus ab illa fuisset productus; ergo per accidens est quod hic effectus ab hac causa producatur. Et confirmatur primo, nam omnis effectus determinatus et singularis natura sua postulat determinatam causam per se a qua fiat, quia ab aliqua per se pendet; ergo non potest naturaliter nisi ab illa fieri. Et confirmatur secundo, quia haec actio numero quae ab hac causa totali fit non potest fieri ab alia numero distincta; sed haec actio numero tendit in hunc effectum numero, et actiones numero distinctae in effectus numero distinctos; ergo etiam hic effectus qui ab hac causa fit non potest fieri ab alia consimili et eiusdem ordinis et numero distincta.

6. *Improbatur.*— Sed neque haec omnia sunt efficacia ad persuadendam opinionem. Et quidem in principali ratione distinguendi sunt illi duo termini, *dependere per se* vel *essentialiter;* non enim sunt aequivalentes, sed magis est dependere essentialiter quam per se; ut enim effectus per se pendeat a causa, satis est quod vere ac proprie ab illa suum esse recipiat, quia recipere esse et dependere fere idem sunt. At vero pendere

en cambio, depender esencialmente añade que el efecto por su intrínseca naturaleza y esencia exija el influjo de tal causa, de tal modo que sin él no pueda existir; lo cual se prueba suficientemente por la significación de aquella expresión *dependencia esencial.* Por consiguiente, cuando se infiere que si este efecto numérico pudiese ser producido por otra causa total del mismo orden, se seguiría que no dependía por sí y esencialmente de esta causa por la que ahora es producido, puesto que el consiguiente es doble, se ha de emplear también una doble respuesta, negando la primera parte de la consecuencia y concediendo la posterior.

7. Niego, por consiguiente, que se siga que el efecto no dependa por sí, ya que depende de la causa que infunde propia y esencialmente el ser en él. Ni importa que pudiese ser producido por otra, ya que de hecho no es producido por otra, sino por ésta sola en el orden de las causas; por consiguiente, esto basta para que dependa de ella como de causa total. Pero cuando se urge que podría ser aplicada otra, y así es accidental el que sea hecho por ésta, se responde que existe una equivocidad en aquel término *accidentalmente,* ya que no se toma en cuanto se opone a la causa *per se,* sino en cuanto se opone a la causa absolutamente necesaria o única. Concedo, por tanto, que respecto del efecto es accidental, es decir, contingente y fuera de la esencia y ajeno a la razón de su ser, el que sea hecho por esta causa numérica más bien que por otra. Igualmente, por parte de la causa, se puede decir que es accidental el que se aplique esta causa más bien que la otra, porque o bien no es aplicada por sí sino por otro, o bien porque esto es accidental y contingente respecto de ella. Pero todas estas cosas son remotas y extrínsecas respecto de la causalidad *per se,* puesto que ya en aquel instante en que esta causa ha sido aplicada, infunde verdadera y propiamente el ser en este efecto, y esto es suficiente para que ella sea causa *per se* y para que el efecto dependa de ella *per se.* Lo mismo que también esta causa aplicada aquí y ahora a este paciente podría inducir no esta forma sino otra numérica, y por este motivo puede decirse que es accidental respecto de ella el que haga ésta numéricamente más bien que otra, ya que es extrínseco y accidental para ella que Dios dispusiese el concurso para este efecto más bien que para otro. Sin embargo, una vez aplicada así, hace *per se* este efecto; por

essentialiter addit quod effectus ex intrinseca sua natura et essentia postulet influxum talis causae, ita ut sine illo esse non possit; quod satis probatur ex significatione illius vocis, *essentialis dependentia.* Cum ergo infertur si hic numero effectus posset ab alia causa totali eiusdem ordinis produci, sequi non pendere per se et essentialiter ab hac causa a qua nunc producitur, quoniam consequens duplex est, duplex etiam adhibenda est responsio et neganda prior pars sequelae, et concedenda posterior.

7. Nego igitur sequi effectum non pendere per se, quia pendet a causa proprie et per se influente esse in illum. Nec refert quod posset fieri ab alia, quia de facto non fit ab alia, sed ab hac sola in ordine causarum; ergo id satis est ut ab illa pendeat tamquam a causa totali. Cum vero instatur, quia posset applicari alia, et ita per accidens est quod ab hac fiat, respondetur aequivocationem esse in illo termino *per accidens,* quia iam non sumitur ut opponitur causae per se, sed ut opponitur causae simpliciter necessariae, vel unicae. Concedo igitur respectu effectus, per accidens, id est, contingens et extra essentiam et praeter rationem eius esse quod ab hac causa numero potius quam ab alia fiat. Item ex parte causae, per accidens dici potest quod haec causa potius quam alia applicetur, quia vel non applicatur a se sed ab alio, vel quia id est accidentarium et contingens respectu illius. Sed haec omnia sunt remota et extrinseca ad causalitatem per se, quia iam in eo instanti in quo haec causa est applicata, vere ac proprie influit esse in hunc effectum, et hoc satis est ut et illa sit causa per se et effectus ab illa per se pendeat. Sicut etiam haec causa hic et nunc applicata huic passo posset non hanc formam, sed aliam numero inducere, et hac ratione dici potest per accidens respectu illius quod hanc numero potius quam aliam faciat, quia extrinsecum illi est et accidentarium quod Deus definiverit concursum ad hunc effectum potius quam ad alium. Nihilominus tamen, iam sic applicata, per se facit hunc effectum; sic

consiguiente, el efecto también aquí y ahora depende *per se* de esta causa por la que propiamente es hecho, aun cuando pudiese ser hecho por otra. Y se sigue rectamente que se ha de conceder también la segunda parte de la consecuencia, a saber, que tal efecto no depende esencialmente de tal causa; y este consiguiente es muy verdadero. Más aún, como consta por lo dicho antes acerca del concurso de la causa primera, ningún efecto depende esencialmente de una causa unívoca; más aún, ningún efecto creado, en cuanto procede de la causa eficiente, depende esencialmente de una causa creada, sino sólo de Dios, porque por sólo El puede ser hecho sin ningún otro, y por los otros no puede ser hecho sin El.

8. Y si se dice que esto es verdadero, si se toma aquella voz *esencialmente* en su significación rigurosa, pero que aquí no se toma así, sino en cuanto es lo mismo que connaturalmente, y que de este modo puede depender el efecto creado de la causa creada y el unívoco de la unívoca, y que así un efecto tiene solamente una causa de la que depende connaturalmente, respondo que ciertamente es verdad que actualmente sólo depende un efecto de una causa total de un solo orden, con dependencia connatural; pero niego que un efecto numérico sólo pueda depender de una causa numérica, porque si fuese hecho por otra semejante, dependería tan connaturalmente de ella como de la otra.

9. Por lo cual a la primera confirmación niego absolutamente el antecedente, porque este efecto numérico, si se consideran absolutamente su naturaleza individual y su entidad, no determina ni pide necesariamente (con necesidad, evidentemente, connatural e intrínseca) que sea hecho por esta causa numérica y no por otra; o al menos esto no se prueba allí con ninguna razón, pues esta realidad por su naturaleza sólo pide ser hecha por alguien que tenga virtud suficiente para hacerla. Y si varios agentes tuvieran aquella virtud, nada importa para la naturaleza de tal efecto, ni impide en nada que sea hecho *per se* por cualquier agente que eventualmente sea aplicado, como se declaró.

10. A la segunda confirmación concedo que esta acción numérica solamente puede proceder de este agente y para este término. Niego, con todo, que

ergo effectus etiam hic et nunc per se pendet ab hac causa a qua proprie fit, etiamsi posset ab alia fieri. Recte autem sequitur et concedenda est altera pars sequelae, nimirum, quod talis effectus non pendeat essentialiter a tali causa; estque illud consequens verissimum. Immo, ut constat ex supra dictis de concursu primae causae, nullus effectus pendet essentialiter a causa univoca; immo nullus effectus creatus, quatenus est ab efficienti causa, pendet essentialiter a causa creata, sed a solo Deo, quia ab ipso solo fieri potest sine quocumque alio, ab aliis autem fieri non potest sine ipso.

8. Quod si dicatur hoc esse verum sumpta illa voce *essentialiter* in rigorosa significatione, hic autem non ita sumi, sed ut idem est quod connaturaliter, atque hoc modo pendere posse creatum effectum a causa creata et univocum ab univoca, sicque unum effectum tantum habere unam causam a qua connaturaliter pendeat, respondeo verum quidem esse actualiter solum pendere unum effectum ab una causa totali unius ordinis, connaturali dependentia; nego tamen unum numero effectum solum posse dependere ab una numero causa, quia si ab alia simili fieret, tam connaturaliter ab illa penderet sicut ab altera.

9. Unde ad primam confirmationem absolute nego antecedens, quia hic numero effectus, si eius individua natura et entitas absolute consideretur, non determinat nec postulat necessario (necessitate, scilicet, connaturali et intrinseca) ut ab hac numero causa fiat et non ab alia; vel saltem hoc nulla ratione ibi probatur, quia haec res natura sua solum postulat quod fiat ab aliquo habente sufficientem virtutem ad illam faciendam. Quod si plura agentia habuerint illam virtutem, nihil refert ad naturam talis effectus, neque quidquam impedit quominus per se fiat a quocumque quod applicari contigerit, ut declaratum est.

10. Ad secundam confirmationem, concedo hanc numero actionem tantum posse esse ab hoc agente et ad hunc terminum. Nego tamen distinctas numero actiones ne-

acciones distintas numéricamente se terminen necesariamente en efectos numéricamente distintos; pues que ello no es necesario ha sido probado con frecuencia en lo que antecede; de lo contrario, ni de potencia absoluta podría el efecto que es hecho por un agente ser hecho por otro numéricamente distinto, incluso en sentido dividido, ya que la acción de uno no puede ser hecha por otro. Y si se dice que las acciones distintas numéricamente con necesidad natural ciertamente tienden a efectos numéricamente distintos, pero no con necesidad absoluta y en orden a la potencia divina, en contra de eso está el que esta necesidad natural no ha sido probada con ninguna razón. Pues cuando muchos agentes concurren simultáneamente hay alguna necesidad, o al menos congruencia natural de que operen con una más bien que con dos acciones en orden a un mismo efecto. Mas el que diversos agentes totales en cuanto a su virtud activa no puedan tener sus propias acciones distintas respecto de algún efecto, de tal manera que cada uno pueda hacerlo por sí, al menos cuando se aplica solo y sin el otro, no se ha mostrado hasta ahora con ninguna razón. Por tanto, no hay motivo por el que sea necesario con necesidad natural que un efecto pueda ser hecho naturalmente con una acción individual y particular solamente, incluso en sentido dividido.

Segunda opinión contraria a la precedente

11. *Fundamento.*— Por tanto, ya que hasta ahora no se han hallado razones más eficaces para confirmar aquella opinión, no ha sido admitida por otros autores, sino que dicen que el mismo efecto numérico puede ser hecho en sentido dividido por diversas causas totales, y que ahora ciertamente se hace esta luz en este aire por esta lámpara, porque ésta es la que ha sido aplicada; con todo, se hubiera hecho la misma si se hubiese aplicado otra lámpara. Esta opinión la mantiene Escoto, *In II*, dist. 20, q. 2, y la prueba con argumento filosófico y teológico. El argumento teológico es que Dios antes de prever el pecado original eligió para la gloria a estos hombres singulares que predestinó, de los cuales muchos ahora son engendrados por hombres réprobos; pero que si Adán no hubiese pecado, hubiesen sido engendrados por otros hombres numérica-

cessario terminari ad effectus numero distinctos; id enim necessarium non esse, saepe in superioribus probatum est; alias nec de potentia absoluta posset effectus qui ab uno agente fit fieri ab alio numero distincto, etiam divisim, quia actio unius non potest ab alio fieri. Quod si dicatur actiones distinctas numero necessitate quidem naturali tendere in effectus numero distinctos, non tamen necessitate absoluta et in ordine ad divinam potentiam, contra hoc est quia illa necessitas naturalis nulla ratione probata est. Quando enim plura agentia simul concurrunt, est aliqua necessitas vel saltem naturalis congruentia, ut una potius quam duabus actionibus agant ad eumdem effectum. Quod vero diversa agentia totalia quoad virtutem agendi non possint habere suas proprias actiones distinctas circa aliquem effectum, ut unumquodque possit per se illum efficere, saltem quando solum et sine altero applicatur, nulla ratione hactenus ostensum est. Non est ergo cur sit necessarium naturali necessitate ut unus effectus una tantum actione individua et particulari naturaliter fieri possit, etiam divisim.

Secunda sententia praecedenti contraria

11. *Fundamentum.*— Quia igitur hactenus efficaciores rationes inventae non sunt ad eam sententiam confirmandam, aliis auctoribus probata non est, sed aiunt eumdem effectum numero posse divisim fieri a diversis causis totalibus et nunc quidem fieri hoc lumen in hoc aere hac lucerna, quia haec applicata est; idem tamen nihilominus fuisse futurum si alia lucerna applicata fuisset. Hanc opinionem tenet Scotus, In II, dist. 20, q. 2, quae ab eodem probatur argumento philosophico et theologico. Theologicum argumentum est, quia Deus ante praevisum originale peccatum elegit ad gloriam hos singulares homines quos praedestinavit, ex quibus multi nunc generantur ab hominibus reprobis; si autem Adam non peccasset, generarentur ab aliis hominibus numero di-

mente distintos, porque entonces no existirían ningunos réprobos por los que fuesen engendrados. Pero este argumento insiste en muchas cosas que nosotros tenemos que pasar por alto para no traspasar los términos metafísicos. Con todo, en realidad de verdad la razón no es eficaz, y aparte de muchas cosas inciertas que supone, hay una cosa que es cierta para mí: que Dios eligió a los predestinados con presciencia, al menos condicionada, de la caída del género humano, la cual es suficiente para que al mismo tiempo pudiese querer que estos predestinados fuesen engendrados por estos padres numéricamente determinados. Y si Dios hubiese previsto, incluso con ciencia condicionada, que Adán no habría de pecar, en este caso o bien no habría habido ningún decreto de elegir a estos hombres a los que ahora eligió, o al mismo tiempo que a ellos hubiese elegido a los padres de aquellos que ahora eligió, o ciertamente hubiese permitido también entonces que algunos fuesen réprobos. Pues no es verdad, o al menos no es cierto, que si Adán no hubiese pecado no habrían pecado ni se habrían condenado ningunos otros hombres. Así, pues, para omitir esto, es cierto que debido a la certeza de la predestinación no es necesario decir que un hombre puede naturalmente ser engendrado por otros padres diferentes de aquellos por los que de hecho es engendrado.

12. La razón física es que dos agentes de la misma especie son de igual virtud; por consiguiente, todo lo que puede uno hacer con la materia concreta que se le aplica aquí y ahora, puede hacerlo el otro; de lo contrario, no serían de igual virtud; por consiguiente, el efecto que es hecho por uno podría ser hecho por otro el mismo numéricamente. Pero tampoco esta razón es convincente; pues de la igualdad de virtud sólo puede colegirse la igualdad del efecto, pero no la identidad; porque, así como en la virtud misma una cosa es ser igual y otra ser idéntica, así también en el efecto. Por consiguiente, se responde fácilmente que una virtud igual puede hacer a partir de la misma materia un efecto igual, pero no idéntico. Asimismo, suelen darse otras razones en favor de esta opinión, que a mí me parecen más inconsistentes y por ello las omito.

stinctis, quia tunc nulli essent reprobi a quibus generarentur. Sed argumentum hoc multa inculcat quae praetermitenda nobis sunt, ne metaphysicos terminos transgrediamur. Re tamen vera ratio non est efficax et, praeter multa quae supponit incerta, illud apud me certum est, Deum elegisse praedestinatos cum praescientia saltem conditionata lapsus humani generis, quae satis est ut simul velle potuerit hos praedestinatos ab his numero parentibus generari. Quod si Deus praevidisset, etiam in conditionali scientia, Adam non fuisse peccaturum, vel non habuisset decretum eligendi hos homines quos nunc elegit, vel simul cum illis elegisset parentes eorum quos nunc elegit, vel certe permisisset etiam tunc aliquos esse reprobos. Non enim est verum, aut saltem certum, quod si Adam non peccasset nulli alii homines peccassent aut damnarentur. Itaque (ut haec omittamus) certum est propter certitudinem praedestinationis non esse necessarium dicere unum hominem posse naturaliter generari ab aliis parentibus quam ab illis a quibus de facto generatur.

12. Ratio physica est quia duo agentia eiusdem speciei sunt aequalis virtutis; ergo quidquid potest unum efficere ex tali materia hic et nunc sibi applicata, potest efficere aliud; alias non essent aequalis virtutis; ergo effectus qui ab uno fit posset idem numero fieri ab alio. Verum neque haec ratio convincens est; nam ex aequalitate virtutis solum potest colligi aequalitas effectus, non vero identitas; nam, sicut in ipsa virtute aliud est esse aequalem, aliud esse eamdem, ita etiam in effectu. Respondetur ergo facile aequalem virtutem posse ex eadem materia aequalem effectum efficere, non tamen eumdem. Aliae item rationes fieri solent in favorem huius sententiae, quae leviores mihi videntur et ideo eas omitto.

Se explica el nudo de la dificultad

13. Por consiguiente, para llegar al punto de la controversia, se ha de insistir en que veamos si el efecto contenido bajo el objeto de una potencia activa puede quedar contenido bajo el objeto de otra, y si esto puede quedar definido en favor de una de las dos parte con una razón cierta. En lo cual hay que advertir la diferencia entre la causa particular y unívoca, y la equívoca y universal, porque la universal, como no contiene al efecto formalmente sino eminentemente, puede referirse por sí a toda la especie y a todos los individuos contenidos bajo aquélla. Y de aquí pienso que es cierto que el mismo efecto numérico que es hecho por una causa particular y unívoca podría ser hecho de modo connatural por una causa equívoca como por causa total y próxima, si sola la causa equívoca y de suyo universal, sin intervención de la causa unívoca, fuese aplicada para engendrar tal efecto inmediatamente y por sí sola. Esto es certísimo en la causa universalísima y eminentísima, que es Dios, pues por este motivo puede hacer con su virtud cualquier efecto que puedan hacer las causas segundas. Lo mismo pienso acerca de las virtudes celestes en cuanto a los efectos que eminentemente contienen de verdad y como causas por sí suficientes. Como por ejemplo, si el sol es causa suficiente para engendrar el oro o el fuego, en cuanto depende de sí, es suficiente para cualquier individuo del oro o del fuego, porque su virtud, como más eminente, se refiere adecuadamente a toda aquella especie, y por ello, cuanto de sí depende, puede producirla en cualquier individuo.

14. *Una causa equívoca puede hacer el mismo efecto numérico que haría una inferior.*— Por consiguiente, en cuanto a estas causas no aparece ninguna razón por la que se haya de negar que el efecto producido por el fuego, por ejemplo, en este leño, pudiese ser producido el mismo numéricamente por el sol, si fuese aplicado suficientemente al mismo paciente y con las restantes circunstancias. En lo cual propiamente no comparamos la causa particular con la universal, en cuanto se dice causa universal la que opera con otra particular, sino que comparamos a dos causas particulares y próximas que operan por medio de virtudes diversas, a saber, la formal o la eminente. Por lo cual también

Punctus difficultatis aperitur

13. Ut ergo punctus controversiae attingatur, in hoc insistendum est ut videamus an effectus contentus sub obiecto unius potentiae activae possit contineri sub obiecto alterius, et an hoc possit certa ratione in alterutram partem definiri. In quo est notanda differentia inter causam particularem et univocam, et aequivocam ac universalem, quod universalis, quia non formaliter sed eminenter continet effectum, potest per se respicere totam speciem et omnia individua sub illa contenta. Et hinc certum esse censeo eumdem numero effectum qui fit a causa particulari et univoca posse fieri connaturali modo a causa aequivoca ut a causa totali et proxima, si absque interventu causae univocae sola causa aequivoca et de se universalis applicetur ad generandum talem effectum immediate et se sola. Hoc est certissimum in causa universalissima et eminentissima, quae est Deus, nam hac ratione potest quemcumque effectum sua virtute facere quem causae secundae possunt. Idem censeo de virtutibus caelestibus quoad eos effectus quos vere continent eminenter et ut causae per se sufficientes. Ut, verbi gratia, si sol est causa sufficiens ad generandum aurum vel ignem, quantum est ex se, sufficiens est ad quodlibet individuum auri vel ignis, quia eius virtus, utpote eminentior, respicit adaequate totam illam speciem, et ideo, quantum ex se, potest in quolibet individuo illam efficere.

14. *Aequivoca causa efficere potest eumdem numero effectum quem efficeret inferior.*— Quoad has ergo causas nulla ratio apparet cur negandum sit quin effectus productus ab igne, verbi gratia, in hoc ligno, posset produci idem numero a sole, si eidem passo et cum caeteris circumstantiis sufficienter applicaretur. In quo proprie non comparamus causam particularem ad universalem, quatenus universalis causa dicitur quae cum alia particulari operatur, sed comparamus duas causas particulares et proximas operantes per diversas virtutes, formalem, sci-

se entiende, de paso, que es muy diferente la razón acerca de las causas totales que operan de modo conjunto o dividido, pues tales dos causas totales que operan como causas particulares y próximas, no pueden hacer conjunta y simultáneamente el mismo efecto numérico con sus propias y distintas acciones totales, aun cuando una sea equívoca y la otra unívoca; pues la razón y resolución propuestas en el punto superior valen igualmente acerca de éstas, ya que en sentido dividido puede muy bien proceder el mismo efecto de una u otra de estas causas, como se ha dicho y declarado.

15. *La causa unívoca no tiene como objeto adecuado toda su especie.*— Pero en cambio la causa unívoca no puede tener como objeto adecuado de su potencia activa toda la especie de tal efecto, como notó Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, ad 1, porque de lo contrario tal causa se incluiría a sí misma bajo el objeto de su potencia natural, lo cual es imposible; de no ser así, podría producirse a sí misma. Ni tampoco basta con que alguien responda que por parte de la potencia puede producirse a sí misma, pero que, sin embargo, repugna por otra parte que aquella potencia quede reducida al acto respecto de sí misma, porque para obrar se supone necesariamente que la causa misma esté ya producida. Esto —digo— no satisface, porque la eficiencia por su intrínseca naturaleza se refiere a una cosa distinta; por consiguiente, tampoco la potencia de producir tiene por naturaleza como objeto una cosa que no sea algo distinto de sí; por tanto, de ningún modo se contiene a sí misma bajo su objeto adecuado, y por ello no puede la causa unívoca referirse a su especie como a objeto adecuado de su potencia. Esta razón no vale en la causa equívoca, pues aunque ésta diga referencia adecuadamente a alguna especie entera, no se vuelve hacia sí misma, porque ella no es un individuo de esa especie, sino de un orden más alto. Por tanto, de aquí surge la duda de cuánta extensión tenga el objeto de la potencia activa unívoca; pues, ya que no es toda la especie ni es sólo un individuo de aquella especie, como es claro por sí, es preciso que sean varios individuos de aquella especie; por tanto, ¿cuántos serán o qué regla hay que observar para asignar el objeto adecuado de tal potencia? En esto convienen todos: que

licet, vel eminentem. Ex quo etiam obiter intelligitur esse longe diversam rationem de causis totalibus coniunctim vel divisim operantibus, nam huiusmodi duae causae totales quae operantur ut causae particulares et proximae, non possunt coniunctim et simul efficere eumdem numero effectum suis propriis et distinctis actionibus totalibus, etiamsi una sit aequivoca, altera univoca; nam ratio et resolutio facta in superiori puncto aeque in his procedunt; divisim autem optime potest idem effectus procedere ab alterutra istarum causarum, ut dictum et declaratum est.

15. *Univoca causa non habet pro adaequato obiecto totam speciem suam.*— At vero causa univoca non potest habere pro obiecto adaequato suae potentiae activae totam speciem talis effectus, ut D. Thomas notavit I, q. 45, a. 5, ad 1, quia alias talis causa seipsam concluderet sub obiecto potentiae suae naturalis, quod est impossibile; alioqui posset producere seipsam. Neque etiam satis est, si quis respondeat, quantum est ex parte potentiae, posse producere seipsam, tamen ex alia parte repugnare ut illa potentia reducatur in actum respectu sui ipsius, quia ad agendum necessario supponitur causa ipsa iam producta. Hoc (inquam) non satisfacit, quia efficientia ex intrinseca sua natura respicit rem distinctam; ergo et potentia efficiendi natura sua non habet pro obiecto nisi rem a se distinctam; ergo nullo modo continet seipsam sub obiecto suo adaequato, et ideo non potest causa univoca respicere speciem suam ut obiectum adaequatum potentiae suae. Quae ratio non procedit in causa aequivoca, nam, licet haec respiciat adaequate totam aliquam speciem, non reflectitur in seipsam, quia ipsa non est individuum illius speciei, sed altioris ordinis. Hinc ergo suboritur dubium, quam late pateat obiectum potentiae activae univocae; nam cum non sit tota species, nec sit unum individuum tantum illius speciei, ut per se constat, oportet ut sint plura individua illius speciei; quot igitur illa erunt, aut quae est servanda regula in assignando obiecto adaequato talis potentiae? In quo omnes conveniunt non posse designari fini-

no puede designarse un número finito de individuos, porque la potencia activa, en lo que de ella depende, si no se corrompe o destruye, siempre puede producir distintos individuos. Por lo cual puede decirse que de suyo es indiferente para individuos sincategoremáticamente infinitos, de modo sucesivo o separado. A pesar de todo, esta multitud infinita puede concebirse de varios modos: pero son dos los principales que se refieren al caso presente.

Varios modos de asignar objeto adecuado a la virtud activa del agente unívoco

16. *Primero.*— Uno es si decimos que tal causa puede producir cualquier individuo de su especie, excepto a sí misma. Y puede darse una razón no improbable, pues sobre sí no puede tener eficiencia a causa de la identidad; y si se quitara este impedimento, no habría ningún inconveniente en que tal potencia tuviese por objeto adecuado toda aquella especie; por consiguiente, cuando cesa esta razón sobre todos los otros individuos de la misma especie, porque todos los otros son distintos de este agente numérico, es verosímil que cualquier individuo de tal especie abarque bajo el objeto adecuado de su potencia activa a todos los individuos de la misma especie distintos de sí. Y si este modo es verdadero, se sigue evidentemente que dos causas totales de la misma especie pueden hacer divididamente el mismo efecto numérico. Más aún, se sigue más bien que ningún efecto puede ser hecho por una que no pueda ser hecho por la otra, exceptuados ellos mismos recíprocamente, pues cualquiera puede producir a otra, pero no a sí. Por lo cual se sigue además que cualquier causa unívoca, en cuanto depende de su potencia, tiene virtud para producir aquel individuo por el que ella misma ha sido engendrada, como Pedro, por ejemplo, tiene potencia para engendrar a su padre e incluso a su abuelo y a cualquier progenitor suyo, en cuanto depende de la virtud de su potencia activa; lo cual puede parecer el mayor inconveniente de todos los que pueden pensarse en este modo de hablar. Y no puede negarse que se siga, pues todos aquellos individuos están comprendidos bajo el objeto adecuado de tal potencia, según se supone; por consiguiente, en cuanto depende de la virtud de su potencia activa, y hablando propiamente, podría producir a cualquiera de ellos. Con todo, puede

tum numerum individuorum, quia potentia activa, quantum est de se, si non corrumpatur aut labefactetur, semper potest aliud et aliud individuum producere. Unde dici potest de se esse indifferentem ad infinita individua syncategorematice successive seu disiunctim. Tamen haec ipsa infinita multitudo potest variis modis intelligi: duo tamen sunt praecipui qui ad rem praesentem spectant.

Varii modi assignandi obiectum adaequatum virtuti activae agentis univoci

16. *Primus.*— Unus est si dicamus talem causam posse efficere quodlibet individuum suae speciei extra seipsam. Potestque non improbabilis ratio reddi, nam circa se non potest habere efficientiam propter identitatem; quod si hoc impedimentum tolleretur, nullum esset inconveniens quin talis potentia haberet pro obiecto adaequato totam illam speciem; ergo, cum haec ratio cesset circa omnia alia individua eiusdem speciei, quia omnia alia sunt distincta ab hoc numero agente, verisimile est quodlibet individuum talis speciei concludere sub obiecto adaequato suae potentiae activae omnia individua eiusdem speciei alia a se. Quod si hic modus verus est, evidenter sequitur posse duas causas totales eiusdem speciei divisim efficere eumdem effectum numero. Immo, potius sequitur nullum effectum posse fieri ab una qui non possit fieri ab alia, seipsis reciproce exceptis, nam quaelibet potest efficere aliam, non tamen se. Unde ulterius etiam sequitur quamlibet causam univocam, quantum est ex parte potentiae suae, habere vim ad efficiendum illud individuum a quo ipsa genita fuit, ut Petrum, verbi gratia, habere potentiam ad generandum suum parentem vel etiam avum et quemcumque progenitorem suum, quantum est ex vi potentiae activae; quod videri potest maximum inconveniens omnium quae in hoc modo dicendi excogitari possunt. Neque negari potest quin sequatur, nam omnia illa individua comprehenduntur sub obiecto adaequato talis potentiae, ut supponitur; ergo quantum est ex vi potentiae activae, ac per se loquendo, posset quodlibet illorum pro-

negarse fácilmente que esto sea un inconveniente. Pues de hecho esta realidad numérica no puede hacer aquellos individuos de quienes ella misma procedió y por quienes ha sido hecha, porque aquellos individuos precedieron en el ser y fueron producidos por otras causas; con todo, si fuesen considerados en sí y no se presupusiese ninguna condición que repugne, nada impediría que aquellos individuos que ahora son causa de otros fuesen efectos de ellos y al contrario.

17. *Segundo modo.*— Otro modo de explicar el objeto adecuado de esta potencia es si decimos que cada una de las virtudes activas de cada uno de los agentes determina para sí ciertos individuos de su especie, que son los únicos que pueden producir, y recíprocamente que toda aquella serie de individuos determina para sí por su naturaleza tal causa unívoca por la que puedan ser hechos, sin que puedan serlo por otra dentro de aquella especie. Esta serie de individuos sigue ciertamente hasta el infinito, pero sin embargo sólo contiene un orden o rebaño (por llamarlo así) de individuos que dicen de por sí relación a tal causa; y estos órdenes de individuos pueden multiplicarse hasta el infinito dentro de la misma especie, pues dentro de una especie no sólo pueden existir infinitos individuos, sino también infinitas veces infinitos e infinitas series de individuos, todas las cuales contendrán distintos individuos y en cada una se seguirá hasta el infinito. Y de acuerdo con este modo resulta claramente que el efecto singular que es hecho por una causa unívoca, no puede ser hecho por otra, porque los individuos contenidos bajo el objeto de una potencia no están contenidos bajo el objeto de otra.

18. *Qué dificultades debilitan este modo de resolver la cuestión.*— Pero no veo qué razón suficiente pueda darse de parte de tales causas por la que determinen así sus objetos y tienda cada una a su propia colección de individuos distintos, sino que sólo puede afirmarse que por razón de su individuación cada una ha sido determinada así en el obrar. A la manera como el entendimiento de Pedro, por ejemplo, está determinado por su naturaleza a hacer tales actos numéricos de intelección, que ningún otro entendimiento numéricamente dis-

ducere. Negari tamen facile potet hoc esse inconveniens. De facto enim non potest haec res numero illa individua efficere a quibus ipsa processit et facta est, quia illa individua antecesserunt in esse et fuerunt producta ab aliis causis; tamen, si considerarentur secundum se et nulla conditio repugnans praesupponeretur, nihil obstaret quominus illa individua quae nunc sunt causae aliorum, essent effectus illorum, et e converso.

17. *Secundus modus.*— Alius modus explicandi obiectum adaequatum huius potentiae est si dicamus singulas virtutes activas singulorum agentium determinare sibi certa quaedam individua suae speciei quae tantum efficere possunt, et e converso totam illam seriem individuorum determinare sibi ex natura sua talem causam univocam a qua fieri possint, et non ab alia intra illam speciem. Quae individuorum series in infinitum quidem procedit, nihilominus tamen solum continet peculiarem ordinem aut gregem (ut sic dicam) individuorum dicentium ex se habitudinem ad talem causam; qui ordines individuorum in infinitum intra eamdem speciem multiplicari possunt, nam intra unam speciem non solum possunt esse infinita individua, sed etiam infinities infinita et infinitae individuorum series, quae omnes distincta individua contineant et in singulis in infinitum procedatur. Et iuxta hunc modum aperte sequitur non posse effectum singularem qui ab una causa univoca fit, fieri ab alia, quia individua contenta sub obiecto unius potentiae non continentur sub obiecto alterius.

18. *Quae difficultates enervent hunc modum resolvendi quaestionem.*— Non video autem rationem sufficientem quae reddi possit ex parte talium causarum, cur ita determinent obiecta sua et unaquaeque tendat ad propriam collectionem distinctorum individuorum, sed solum affirmari potest ratione suae individuationis ita esse unamquamque determinatam in agendo. Sicut intellectus Petri, verbi gratia, natura sua est determinatus ad efficiendos tales actus intelligendi numero, quos nullus alius intellectus nume-

tinto puede hacer; y lo mismo sucede acerca de cada uno de los entendimientos; pues de este modo filosofa aquella opinión expuesta del modo referido. Con todo, en realidad no existe la misma razón acerca de las potencias que producen actos inmanentes y de las que obran sobre una materia exterior, pues en las primeras potencias cada una está determinada para obrar sólo en sí y a partir de sí, pues esto pertenece a la razón intrínseca del acto inmanente; y como en los diversos sujetos se hallan diversos actos numéricamente distintos, por ello cada una de estas potencias está determinada por su naturaleza a actos distintos de los actos de otra. Pero, en cambio, la potencia que opera sobre una materia exterior, no determina para sí un cierto sujeto sobre el que obre; y por ello los agentes distintos numéricamente pueden obrar sobre el mismo paciente numérico, sea en diversos tiempos, sea en el mismo, ya conjuntamente como causas parciales, ya separadamente como totales; y por ello no existe en ellas una misma razón por la cual estén determinadas a hacer formas numéricamente distintas, incluso respecto del mismo paciente.

19. Por eso, de parte de la causa no se ofrece ninguna razón probable de esta determinación; pues ciertamente la sola individuación de la misma causa no es razón suficiente para que quede determinada a hacer estos individuos más bien que otros; ni tampoco para que las causas numéricamente distintas estén determinadas a individuos numéricamente distintos. Pues de lo contrario, con la misma facilidad podría decir alguien que la causa individual por virtud de su individuación estaba determinada a hacer un solo individuo, sobre todo a partir del mismo sujeto, como la causa unívoca de una especie está determinada a hacer el efecto de una sola especie. Pero por parte del efecto puede darse la razón antes aludida, que un efecto pide por su naturaleza una causa determinada por la que sea hecho, porque como el efecto tiene dependencia natural de la causa, el efecto singular tiene también dependencia natural de la causa singular; y por ello la misma potencia no encierra tampoco bajo su objeto más que a aquellos efectos que pueden depender de ella naturalmente.

ro distinctus potest efficere; et idem est de singulis intellectibus; ad hunc enim modum philosophatur illa sententia praedicto modo exposita. Tamen revera non est eadem ratio de potentiis quae actus immanentes eliciunt et de iis quae efficiunt in exteriorem materiam, nam in prioribus potentiis unaquaeque determinatur ad efficiendum tantum in se et ex se, nam hoc est de intrinseca ratione actus immanentis; et quia in diversis subiectis diversi actus numero distincti reperiuntur, ideo unaquaeque harum potentiarum determinatur natura sua ad actus distinctos ab actibus alterius. At vero potentia quae agit in externam materiam, non determinat sibi certum subiectum in quod agat; et ideo agentia numero distincta possunt agere in idem passum numero, vel in diversis temporibus, vel in eodem, vel coniunctim ut causae partiales, vel divisim ut totales; et ideo non est in eis eadem ratio ob quam determinentur ad formas numero distinctas efficiendas, etiam respectu eiusdem passi.

19. Quocirca ex parte causae nulla probabilis causa occurrit huius determinationis; nam certe individuatio sola ipsius causae non est sufficiens ratio ut determinetur ad haec individua efficienda potius quam alia; nec etiam ut causae numero distinctae determinentur ad individua numero distincta. Alias eadem facilitate dicere quis posset individuam causam ex vi suae individuationis determinari ad unum tantum individuum efficiendum, praesertim ex eodem subiecto, sicut causa univoca unius speciei determinatur ad effectum unius tantum speciei faciendum. Ex parte vero effectus reddi potest ratio supra tacta, quia unus effectus natura sua postulat unam determinatam causam a qua fiat, quia cum effectus naturalem habeat dependentiam a causa, effectus singularis etiam habet naturalem dependentiam a causa singulari; et ideo etiam ipsa potentia non claudit sub obiecto suo nisi illos effectus qui ab illa possunt naturaliter dependere.

20. *Primera razón de la dificultad.*— A pesar de todo, este principio que se toma del efecto tampoco veo con qué razón suficiente pueda probarse; y por otra parte, se ofrecen vehementes conjeturas por las que parece que no se ha de admitir. Primero, porque la dependencia del efecto respecto de la causa unívoca es para él accidental, ya que es solamente en el hacerse y es separable de la cosa misma; ahora bien, no hay razón alguna por la que esta cosa individual determine por su naturaleza tal accidente; por tanto, igual que el mismo sujeto es indiferente para varios calores numéricamente distintos, y naturalmente recibe aquel que puede hacer el agente que primero se ofrece, así el mismo efecto es indiferente respecto de las dependencias que le son accidentales, aunque mientras se hace, naturalmente y por sí se haga por una dependencia que puede darse respecto de aquel agente que entonces se aplica.

21. *Segunda.*— En segundo lugar se explica más esto porque si se considera la entidad del mismo efecto, ésta es absoluta, es decir, que en sí no incluye relación, incluso trascendental, a algún agente unívoco, porque como no depende de él esencialmente y en su ser, no tiene por qué incluir en sí tal relación; por consiguiente, tal efecto por virtud de su entidad no exige depender de esta causa numéricamente con más connaturalidad que de otra.

22. *Tercera.*— En tercer lugar, el mismo efecto numérico que hace la causa unívoca puede ser hecho *per se* y de manera connatural por una causa equívoca, no sólo primera, sino también segunda y creada, si contiene eminentemente tal especie inferior, como poco antes dijimos y probamos; por consiguiente, hecha la comparación entre aquellas dos causas, unívoca y equívoca, aquel efecto singular no determina para sí por su naturaleza el emanar de una más que de otra; pues con igual indiferencia puede ser hecho por cualquiera de ellas que fuese aplicada primeramente de modo suficiente; por consiguiente, hecha la comparación entre las causas unívocas, no hay razón por la que dicho efecto determine para sí por su naturaleza la dimanación de una de ellas solamente, sino que podrá ser producido indiferentemente por muchas o por cualquiera que sea semejante. La consecuencia es clara, ya porque si fuese connatural a todo efecto determinar para sí una causa solamente, debería determinar absolu-

20. *Prima difficultatis ratio.*— Verumtamen hoc etiam principium quod de effectu sumitur, non video qua sufficienti ratione probari possit; et aliunde occurrunt vehementes coniecturae ob quas non videatur admittendum. Primo, quia dependentia effectus a causa univoca est illi accidentalis, cum sit tantum in fieri et sit separabilis ab ipsa re; nulla est autem ratio ob quam haec res individua determinet natura sua tale accidens; sicut ergo idem subiectum est indifferens ad plures calores numero distinctos et naturaliter recipit illum quem potest efficere agens primo occurrens, ita idem effectus indifferens est ad dependentias sibi accidentarias, quamquam dum fit, naturaliter ac per se fiat per dependentiam quae esse potest ab eo agente quod tunc applicatur.

21. *Secunda.*— Secundo declaratur hoc amplius quia si consideretur entitas ipsius effectus, illa est absoluta, id est, in se non includens respectum, etiam transcendentalem, ad aliquod agens univocum, quia cum non pendeat ab illo essentialiter et in suo esse, non est unde includat in se talem respectum; ergo talis effectus ex vi suae entitatis non postulat dependentiam ab hac numero causa, ut magis connaturalem sibi, quam ab alia.

22. *Tertia.*— Tertio idem effectus numero qui fit a causa univoca, potest per se et connaturaliter fieri a causa aequivoca, non solum prima, sed etiam secunda et creata, si eminenter contineat talem inferiorem speciem, ut paulo antea diximus et probavimus; ergo, comparatione facta inter illas duas causas, univocam et aequivocam, ille effectus singularis non magis determinat sibi ex natura sua emanationem ab una quam ab alia; nam aeque indifferenter potest a qualibet earum fieri, quae primum fuerit sufficienter applicata; ergo, comparatione facta inter causas univocas, non est cur ille effectus determinet sibi ex natura sua dimanationem ab una earum tantum, sed poterit indifferenter a multis, vel a qualibet simili produci. Patet consequentia, tum quia, si connaturale esset omni effectui determinare sibi unam tantum causam, deberet determinare

tamente una, sea unívoca o equívoca, al menos entre las creadas, ya también porque la razón que parece que movió a otros autores a decir que un efecto singular tiene natural dependencia de una causa singular, a saber, que parece que es producida por él de modo esencial y no accidental, esta razón —digo— puede aplicarse igualmente a la causa unívoca y a la equívoca, porque también podrá decirse que es producido de modo accidental por una de ellas, puesto que podría ser hecho por otra igualmente bien, si hubiese sido aplicada; y si esto no impide la causalidad esencial de la causa que de hecho se aplica, ya sea unívoca ya equívoca, no la impide tampoco en las causas unívocas, ya se aplique ésta numéricamente ya otra. Y si alguien dijera que existe una razón diferente en la causa equívoca, puesto que ella contiene eminentemente toda la especie, y consiguientemente todos sus individuos, se responde que esto no importa para la razón presente, en la que consideramos la determinación o indiferencia de parte del efecto, no de parte de la causa. Pero si el efecto por su naturaleza estuviese determinado a depender solamente de una causa singular, no podría estar virtualmente contenido en varias causas; y si de parte del efecto no se da esta determinación, por consiguiente tampoco de parte de él repugna que se contenga en muchas causas y que pueda depender de cada una de ellas; luego esto no tiene por qué ser más verdadero respecto de la causa unívoca y equívoca que respecto de las causas unívocas. Sobre todo si tanto la primera comparación como la segunda se hace con relación a las causas creadas; pues aunque la causa unívoca no contenga toda la especie como la equívoca, con todo puede contener virtualmente cualesquiera individuos semejantes a sí y distintos de sí.

23. En cuarto lugar, podemos al mismo tiempo tomar una razón semejante del hecho de que un efecto numérico puede depender separadamente de dos causas totales equívocas, incluso creadas, distintas en especie o en número; pues cualquiera de ellas contiene eminentemente toda la especie del efecto inferior; por lo cual, en cuanto de ella depende, es capaz de producir cualquier individuo de aquella especie; y por consiguiente, todo individuo que puede ser hecho por una de aquellas causas, puede ser hecho por otra; por tanto, puede ocurrir

simpliciter unam, vel univocam, vel aequivocam, saltem inter creatas. Tum etiam quia ratio quae videtur movisse alios auctores ut dicerent unum effectum singularem habere naturalem dependentiam ab una causa singulari, scilicet, ut per se et non per accidens videatur ab illo produci, haec (inquam) ratio aeque applicari potest ad causam univocam et aequivocam, quia etiam dici poterit per accidens ab altera earum produci, cum aeque bene posset ab alia fieri, si applicata fuisset; quod si hoc non impedit causalitatem per se eius causae quae de facto applicatur, sive univoca illa fuerit, sive aequivoca, non impedit etiam in causis univocis, sive haec numero applicetur, sive alia. Quod si quis dicat esse disparem rationem in causa aequivoca, quoniam illa eminenter continet totam speciem et consequenter omnia individua eius, respondetur id non referre ad praesentem rationem, in qua consideramus determinationem aut indifferentiam ex parte effectus, non ex parte causae. Si autem effectus natura sua esset determinatus ad dependendum ab una tantum causa singulari, non posset virtute contineri in pluribus causis; quod si ex parte effectus non est haec determinatio, ergo nec ex parte eius repugnat contineri in multis causis et posse a singulis dependere; ergo non est cur hoc magis verum sit respectu causae univocae et aequivocae quam respectu causarum univocarum. Maxime si tam prima comparatio quam secunda fiat ad causas creatas; nam, licet causa univoca non contineat totam speciem sicut aequivoca, potest tamen virtute continere quaelibet individua sibi similia et a se distincta.

23. Quarto, possumus simul similem rationem sumere ex eo quod unus numero effectus potest divisim dependere a duabus causis totalibus aequivocis etiam creatis, vel specie vel numero distinctis, nam quaelibet earum continet eminenter totam speciem inferioris effectus; unde quantum est ex se, potens est ad efficiendum quodlibet individuum illius speciei; et consequenter omne individuum, quod potest fieri ab una illarum causarum, potest fieri ab alia; ergo

lo mismo en las causas unívocas. La consecuencia es clara por lo dicho antes, ya que ello es un indicio suficiente de que por parte del efecto no repugna que naturalmente pueda depender de ésta o aquella causa; ni puede señalarse una razón por la que de parte suya repugne más en orden a las causas unívocas que a las equívocas. Y si de parte del efecto no hay repugnancia, en realidad de parte de la causa no puede señalarse ninguna.

24. Y de este modo tiene valor otra razón que puede darse aquí, que el mismo efecto numérico es hecho por una causa y es conservado por otra; pues esto no tiene lugar en la causa unívoca, ya que su efecto no depende de ella en la conservación, hablando propiamente; pues cuando se dice que conserva en el leño el calor que produjo, no se entiende de la conservación directa y por sí, sino accidentalmente, defendiéndolo de los contrarios; y por ello no es de maravillar que tal conservación, o mejor, defensa, pueda ser hecha por cualquier agente de virtud semejante. Pero en las causas equívocas parece cierto que el efecto producido por una puede ser conservado por otra, como la luz de este aire producida por esta lámpara es conservada por otra aplicada de modo suficiente, aun cuando ésta se extinga inmediatamente. Porque no es verosímil que se haga una súbita e insensible mutación de la luz; consiguientemente, por la misma razón, una lámpara hubiese podido hacer desde el principio la misma luz que hizo otra, si hubiese sido aplicada, ya porque tal conservación es una verdadera eficiencia y de por sí y por su naturaleza podría ser producción; ya también porque, a no ser que esta luz estuviese contenida bajo el objeto de la otra lámpara, no podría ser conservada por ella naturalmente; y si está contenida, puede también ser hecha.

25. Pero de las causas unívocas puede sacarse un cierto argumento del hecho de que una puede intensificar la misma cualidad numérica que la otra comenzó; por consiguiente, también puede empezarla o producirla; pues es sorprendente que se diga que una e idéntica cualidad según los diversos grados determina para sí diversos agentes naturales, que por lo demás son enteramente semejantes entre sí. Finalmente no parece verosímil que un ángel no pueda hacer en el mismo cuerpo el mismo movimiento local numérico, o el

idem potest esse in causis univocis. Patet consequentia ex supra dictis, quia illud est sufficiens indicium ex parte effectus non repugnare quin naturaliter pendere possit ab hac vel illa causa; nec potest assignari ratio cur ex parte eius magis repugnet in ordine ad causas univocas quam ad aequivocas. Quod si ex parte effectus non est repugnantia, revera, ex parte causarum nulla potest assignari.

24. Atque hoc modo habet vim alia ratio quae hic fieri potest, quod idem effectus numero fit ab una causa et conservatur ab alia; hoc enim non habet locum in causa univoca, nam effectus eius non pendet ab illa in conservari per se loquendo; nam cum dicitur conservare in ligno calorem quem produxit, non intelligitur de conservatione directe et per se, sed per accidens, defendendo a contrariis; et ideo mirum non est quod talis conservatio vel potius defensio possit a quolibet agente similis virtutis fieri. In causis vero aequivocis videtur certum, effectum ab una productum posse conservari ab alia, ut lumen huius aeris factum ab hac lucerna conservatur ab alia sufficienter applicata, etiamsi haec statim extinguatur. Neque enim verisimile est fieri subitam et insensibilem mutationem luminis; ergo eadem ratione potuisset una lucerna efficere a principio idem lumen quod alia fecit, si applicata fuisset, tum quia huiusmodi conservatio est vera efficientia et ex se et natura sua posset esse productio; tum etiam quia, nisi hoc lumen contineretur sub obiecto alterius lucernae, non posset ab illa naturaliter conservari; si vero continetur, potest etiam fieri.

25. Ex causis vero univocis potest aliquale argumentum ex eo sumi quod una potest intendere eamdem numero qualitatem quam alia inchoavit; ergo etiam potest illam inchoare seu efficere; mirum est enim dicere unam et eamdem qualitatem secundum diversos gradus determinare sibi diversa agentia naturalia alioqui inter se omnino similia. Tandem non videtur verisimile non posse unum angelum efficere in eodem

mismo *donde* intrínseco que haría otro, si lo moviese al mismo tiempo. Y por ello en este ejemplo también los autores de la opinión contraria admiten que el mismo efecto numérico puede ser hecho por diversas causas totales separadamente; pero niegan que de allí se tome un argumento suficiente para otros efectos, porque por el movimiento local no se hace en el móvil una nueva entidad absoluta. Pero esta respuesta no satisface, pues aunque por medio del movimiento local no se produzca una realidad nueva absoluta distinta del móvil, con todo se hace un modo real absoluto y realmente distinto del móvil; de lo cual se toma un argumento no despreciable para el efecto que sea una forma distinta. Y sobre todo porque también respecto del movimiento local y del *donde* interviene una verdadera causalidad eficiente y una dependencia esencial de este efecto respecto de esta causa; por consiguiente, si esto no se opone a que tal efecto pueda ser hecho por otra causa numéricamente distinta, tampoco se opondrá en los efectos que son realidades o formas distintas. Es verdad que este ejemplo vale también para las causas equívocas, porque en la moción local siempre el motor es causa equívoca; con todo, hemos mostrado ya que de las causas equívocas se toma un argumento suficiente para las unívocas.

Resolución afirmativa de toda la cuestión

26. Por consiguiente, ponderadas las razones de una y otra parte, aunque ninguna de ellas obligue o demuestre absolutamente, con todo estas últimas tienen en sí mayor verosimilitud. Por lo cual, hablando en general, pienso que se ha de decir que no repugna que el mismo efecto numérico dependa de varias causas próximas y totales separadamente, o al contrario (y se vuelve a lo mismo) que varias causas puedan tener virtud de tal modo que cada una pueda hacer por sí el mismo efecto numérico; lo cual es más cierto si ambas o alguna de ellas es causa equívoca; con todo, es también bastante probable en las causas unívocas. Sin embargo, es preciso observar algunas cosas. Primero, hay que suponer que el efecto o es igual o inferior a la causa; lo cual advierto precisamente porque si fuese verdadera la opinión que afirma que los individuos

corpore eumdem numero localem motum, vel idem ubi intrinsecum quod alius efficeret, si eodem tempore illud movisset. Et ideo in hoc exemplo etiam auctores contrariae sententiae admittunt eumdem numero effectum posse fieri a diversis causis totalibus disiunctim; sed negant inde sumi sufficiens argumentum ad alios effectus, quia per motum localem non fit in mobili nova entitas absoluta. Sed haec responsio non satisfacit, tum quia, licet per motum localem non fiat nova res absoluta distincta a mobili, fit tamen modus realis absolutus et ex natura rei distinctus a mobili, ex quo non leve argumentum sumitur ad effectum qui sit forma distincta. Tum maxime quia, etiam respectu localis motus et ubi, intercedit vera causalitas efficiens et dependentia per se huius effectus ab hac causa; ergo si hoc non obstat quominus talis effectus possit fieri ab alia causa numero distincta, non etiam obstabit in effectibus qui sunt res vel formae distinctae. Verum est hoc exemplum etiam procedere de causis aequivocis, quia in motione locali semper motor est causa aequivoca; tamen iam ostendimus ex causis aequivocis sumi argumentum sufficiens ad univocas.

Totius quaestionis resolutio affirmativa

26. Pensatis ergo utriusque partis rationibus, quamvis neutrae omnino cogant aut demonstrent, tamen hae posteriores maiorem verisimilitudinem prae se ferunt. Quapropter in genere loquendo, dicendum censeo non repugnare eumdem numero effectum dependere a pluribus causis proximis et totalibus disiunctim, seu, e converso (et in idem redit), plures causas posse habere virtutem ut singulae possint per se efficere eumdem numero effectum, quod est certius si utraque vel altera sit causa aequivoca; tamen etiam est probabilius in causis univocis. Oportet tamen nonnulla observare. Primum, supponendum esse effectum vel esse aequalem, vel inferiorem causa; quod ideo adverto quia si vera esset sententia quae affirmat individua eiusdem speciei posse es-

de la misma especie pueden ser desiguales en perfección, no sería preciso que cualquier causa individual en alguna especie pudiese hacer todos los otros individuos de la misma especie por su propia virtud, sino sólo aquellos que fuesen proporcionados o iguales a ella. Además, es preciso hablar de efectos enteramente iguales individualmente, como son dos calores del mismo sujeto; pues si los efectos, aunque sean de la misma especie, no son enteramente semejantes, sino (por decirlo así) de algún modo heterogéneos individualmente, puede suceder que por causa de la condición peculiar que tiene cada uno de los individuos, determinen para sí solamente una única causa natural de un orden, lo cual puede suceder no sólo en las causas unívocas, sino también en las equívocas. Como, por ejemplo, las especies visibles de Pedro y Pablo son de la misma especie (pues supongo que uno y otro son blancos), y sin embargo ni Pedro puede hacer la especie de Pablo, ni Pablo la de Pedro, porque aquellas especies, aunque sean semejantes en naturaleza específica, con todo por su individuación tienen relaciones propias a distintos objetos, y por eso llamo a esas especies desemejantes y cuasi heterogéneas individualmente, y aquellos objetos, aunque sean a su manera causas equívocas de tales especies, no tienen, sin embargo, virtud eminente para toda la especie, sino que cada uno la tiene sólo para aquellas especies que lo representan. Algo parecido puede verse en los actos inmanentes, como antes decíamos; y lo mismo pasa en los hábitos. Por tanto, donde interviene una razón o determinación peculiar puede suceder que la causa quede determinada a algunos individuos de una especie, y no pueda estarlo a todos; y de ahí puede provenir también que el efecto que es hecho por una causa no pueda ser hecho por otra numéricamente distinta; sin embargo, esto absolutamente no repugna a las naturalezas de las cosas.

27. Por último, hay que observar que hasta ahora nosotros sólo hemos explicado qué es lo que puede ser hecho por la virtud de las causas particulares, pero no qué es lo que se hace; pues esto es para nosotros mucho más incierto, de tal manera que no puede ser definido por razón alguna. En efecto, aunque dos causas particulares tengan virtud para hacer el mismo efecto numérico, sin embargo la determinación actual de una causa semejante para que haga este

se inaequalia in perfectione, non oporteret ut quaelibet causa individua in aliqua specie posset efficere omnia alia individua eiusdem speciei propria virtute, sed solum ea quae sibi essent proportionata vel aequalia. Deinde oportet loqui de effectibus omnino similibus in individuo, ut sunt duo calores eiusdem subiecti; nam si effectus, quamvis sint eiusdem speciei, non sint omnino similes, sed (ut ita dicam) heterogenei aliquo modo individualiter, fieri potest ut ob peculiarem conditionem quam singula individua habent, unicam tantum causam naturalem unius ordinis sibi determinent, quod non solum in causis univocis, sed etiam in aequivocis accidere potest. Ut, verbi gratia, species visibiles Petri et Pauli eiusdem speciei sunt (suppono enim utrumque esse album), et nihilominus nec Petrus potest efficere speciem Pauli, nec Paulus Petri, quia illae species, licet sint similes in natura specifica, tamen ex individuatione sua habent proprias habitudines ad distincta obiecta, et ideo voco illas species dissimiles et quasi heterogeneas individualiter, et obiecta illa, licet sint suo modo causae aequivocae talium specierum, tamen non habent virtutem eminentem ad totam speciem, sed unumquodque ad illas species tantum quae ipsum repraesentant. Simile quid conspicere licet in actibus immanentibus, ut supra dicebamus; et idem est de habitibus. Itaque ubi peculiaris ratio seu determinatio intervenit, accidere potest ut causa sit determinata ad aliqua individua unius speciei, et non possit ad omnia; et inde etiam provenire potest ut effectus qui ab una causa fit non possit fieri ab alia numero distincta; absolute tamen illud non repugnat naturis rerum.

27. Ultimo est observandum hactenus nos solum explicuisse quid possit fieri ex vi causarum particularium, non vero quid fiat; id enim multo magis incertum nobis est, ita ut non possit aliqua ratione definiri. Nam, licet duae causae particulares habeant virtutem ad eumdem numero effectum efficiendum, tamen actualis determinatio huiusmodi causae ut hoc individuum fa-

individuo más que aquel otro, depende de la causa primera como de origen primero de tal determinación; y por ello, aunque esta causa aplicada ahora haga este efecto singular, al cual ha sido determinada por la causa primera, sin embargo no nos consta si, caso de que otra causa semejante hubiese sido aplicada en lugar de ella en el mismo tiempo y lugar y sobre el mismo sujeto, habría producido el mismo efecto numérico. No porque no haya potencia en ella, que es de lo que hasta ahora nos ocupamos, sino porque aquella potencia es también indiferente para varios individuos, y no sabemos si en ese caso sería determinada por la causa primera a hacer el mismo individuo numérico; por consiguiente, sólo afirmamos que puede ser determinada así, pero que la actual determinación depende del concurso y voluntad de la causa primera.

Se satisface a los argumentos de la segunda opinión, pendientes desde la sección precedente

28. Partiendo de esto hay que responder también a la pregunta que se hacía en los fundamentos de la segunda opinión principal, aducidos al principio de la sección precedente, a saber, qué harían dos causas totales en virtud o en acto primero si fuesen aplicadas al mismo paciente de modo simultáneo e igual, y les fuese permitido obrar según su naturaleza. Efectivamente, hay que distinguir, porque o bien aquellas dos causas serían aplicadas simultáneamente y en el mismo instante, o lo sería una con prioridad temporal sobre la otra. Por otra parte, o el paciente es capaz de varios efectos distintos en número o lo es sólo de uno. Además, si el efecto es uno, puede ser indivisible, como es la forma sustancial, o puede estar dotado de amplitud de dimensiones; igualmente puede depender de la causa sólo en su producción, o también en su conservación. Por consiguiente, en primer lugar, si las causas son aplicadas al mismo tiempo y el paciente es capaz de varios efectos, los producirán y cada una el suyo, y así cesa toda la controversia; pues de este modo dos objetos blancos aplicados igualmente, producirán dos especies intencionales. Porque en este ejemplo aquellas dos causas ni son ni pueden ser causas totales del mismo efecto numérico, ya que ningún objeto puede producir la especie de otro. Por lo cual

ciat potius quam aliud a prima causa pendet ut a primaria origine talis determinationis; et ideo, quamvis haec causa nunc applicata hunc singularem effectum efficiat, ad quem a prima causa determinatur, an vero, si alia similis vice illius eodem tempore et loco et circa idem subiectum applicata fuisset, eumdem numero effectum fecisset, non nobis constat. Non quia non sit in illa potentia, quod hactenus egimus, sed quia illa potentia etiam est indifferens ad plura individua et nescimus an in eo casu determinaretur a prima causa ad idem individuum numero faciendum; solum ergo affirmamus posse ita determinari, actualem vero determinationem ex concursu et voluntate primae causae dependere.

Satisfit argumentis secundae sententiae ex praecedenti sectione relictis

28. Ex his etiam respondendum est ad eam interrogationem quae fiebat in fundamentis secundae opinionis principalis in principio praecedentis sectionis adductis, nimirum, quid agerent duae causae totales in virtute seu in actu primo, si eidem passo simul et aeque applicarentur et iuxta naturam suam agere relinquerentur. Distinguendum est enim, nam vel illae duae causae applicarentur simul et in eodem instanti, vel una prius tempore quam alia. Rursus, vel passum est capax plurium effectuum numero distinctorum, vel unius tantum. Deinde, si effectus sit unus, potest esse indivisibilis, ut est forma substantialis, vel habens latitudinem dimensionum; item potest dependere a causa tantum in fieri, vel etiam in conservari. Primo ergo, si causae simul applicentur et passum sit capax plurium effectuum, efficient illos et unaquaeque suum, et sic cessat omnis controversia; hoc enim modo duo obiecta alba aeque applicata duas species intentionales efficient. Nam in hoc exemplo illae duae causae nec sunt nec esse possunt causae totales eiusdem numero effectus, quia neutrum obiectum potest fa-

no pienso que pueda hallarse un ejemplo en el que una y otra causa pueda ser total respecto de uno y otro efecto, y, sin embargo, que el paciente pueda recibir al mismo tiempo a uno y otro, porque dos formas o accidentes distintos sólo numéricamente y enteramente semejantes no pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto. Con todo, si ello se admite de acuerdo con la opinión que supone varias luces en el mismo aire, también podría decirse entonces que aquellas causas operarían como causas totales, pero no las dos el mismo efecto, sino cada una el suyo. Aunque también esto sería incierto; depende, en efecto, de la determinación de la causa primera, la cual podría dar el concurso o bien para diversos efectos numéricos, o solamente para uno y el mismo; con todo, como entonces aquellas causas en esa hipótesis serían aptas para obrar como causas totales, es verosímil que recibirían el concurso natural para obrar así, y que consecuentemente producirían diversos efectos numéricos.

29. Y suponiendo que el sujeto no es capaz más que de una forma, entonces aquellas causas aplicadas simultáneamente producirían simultáneamente el mismo efecto, pero no como causas totales, sino como parciales; no porque aquel efecto, numéricamente idéntico, no pudiese ser hecho por cada una de dichas causas, por una de ellas sola, sino por ambas al mismo tiempo parcialmente; pues es increíble que algún efecto natural determine para sí por su naturaleza este modo de dependencia respecto de muchas causas al mismo tiempo, para las cuales es accidental estar así unidas para obrar. Por consiguiente, la razón es sólo que aquel modo de obrar es entonces más conforme con las naturalezas de las cosas, como antes se declaró. Y si el efecto es indivisible, no podrá ser más perfecto por razón de la unión de las dos causas; y si es capaz de mayor o menor intensidad, unas veces será más intenso, a saber, cuando ninguna de aquellas causas por sí sola hubiese podido obrar según toda la amplitud de su intensidad o actividad, ya sea por causa de la distancia [o por causa de la resistencia del paciente], o por una propiedad peculiar de su naturaleza; del mismo modo que experimentamos que dos lámparas iguales entre

cere speciem alterius. Unde non existimo posse inveniri exemplum in quo utraque causa possit esse totalis respectu utriusque effectus, et tamen quod passum possit simul utrumque recipere, quia duae formae vel accidentia solo numero distincta et omnino similia non possunt simul esse in eodem subiecto. Si tamen id admittatur iuxta opinionem ponentem plura lumina in eodem aere, etiam dici posset tunc illas causas operaturas ut causas totales, non tamen ambas eumdem effectum, sed unamquamque suum. Quamquam et hoc etiam incertum esset; pendet enim ex determinatione primae causae, quae posset dare concursum vel ad diversos numero effectus vel tantum ad unum et eumdem; tamen, cum illae causae ex illa hypothesi sint tunc aptae ad operandum ut causae totales, verisimile est recepturas naturalem concursum ad sic operandum, et consequenter effecturas diversos numero effectus.

29. Supponendo autem subiectum non esse capax nisi unius formae, tunc causae illae simul applicatae eumdem effectum simul efficerent, non tamen ut causae totales, sed ut partiales; non quia ille effectus idem numero non posset fieri a singulis illarum causarum, nec ab altera earum sola, sed ab utraque simul partialiter; incredibile est enim aliquem effectum naturalem determinare sibi natura sua hunc modum dependentiae a multis causis simul, quibus per accidens est sic coniungi ad operandum. Ratio ergo solum est quia ille modus agendi est tunc magis consentaneus naturis rerum, ut supra declaratum est. Quod si effectus sit indivisibilis, non poterit esse perfectior propter coniunctionem duarum causarum; si autem sit capax maioris vel minoris intensionis, interdum erit intensior, quando, scilicet, neutra illarum causarum per se sola potuisset operari secundum totam latitudinem intensionis vel activitatis suae vel propter distantiam [vel ob resistentiam passi][1], vel ob peculiarem proprietatem suae naturae; quomodo experimur duas lucernas in-

[1] Lo incluido entre corchetes falta en la edición Vivès. (N. de los EE.)

sí producen simultáneamente en el aire una luz más intensa que aquella que podría producir cada una por sí.

30. Pero en cambio, si una de tales causas es aplicada con prioridad temporal sobre la otra, ésta inmediatamente producirá todo el efecto que puede producir en aquel tiempo o instante; y entonces es más incierto qué es lo que hace la otra causa que sobreviene. Y ciertamente, si el efecto no depende en la conservación, sino sólo en la producción, y es indivisible o está ya producido en su totalidad, es claro que la causa posterior no puede hacer nada, porque ya lo encuentra hecho y porque la otra causa no hace ya nada, sino que lo hizo. Pero si el efecto depende en su conservación, dicen algunos que perecería el efecto que había sido hecho por la causa anterior, y que habría de ser producido por aquellas dos simultáneamente otro nuevo, y habría de ser conservado en el futuro. Pero esto es inadmisible porque no hay allí ninguna causa de que se corrompa el primer efecto, ni es tampoco conforme con la naturaleza que Dios suspenda el concurso con el que lo conserva, sin que sobrevenga ninguna causa corruptora.

31. Otros dicen con más probabilidad que desde el instante en el que la causa posterior ha sido aplicada, comienza a ser conservado por las dos causas simultáneamente aquel efecto que antes era conservado por una sola, porque no debe estar ociosa pudiendo obrar en esto. Pero eso tiene también su dificultad, porque o bien aquel efecto comienza a ser conservado por la causa posterior mediante una nueva acción que dimane de ella sola, perseverando también la causa anterior en su acción, y así se sigue que aquel efecto es conservado por aquellas dos causas simultáneamente como causas totales, cosa que no admitimos. O bien la causa anterior desiste de su acción propia y comienzan las dos causas a tener una nueva acción común con la que conservan el mismo efecto; y esto es también difícil, porque no hay nada que fuerce a la primera causa a remitir su influjo o a desistir de la primera acción. Ni puede reducirse esto a una determinación de la primera causa, que varía su concurso y la determinación de la acción de la causa segunda, porque a la causa que sobreviene no se le debe que se mude la acción o el concurso para que ella pueda hacer algo.

ter se aequales simul efficere intensius lumen in aere quam singulae per se possent efficere.

30. At vero, si una talium causarum prius tempore applicetur quam alia, ea statim efficiet totum effectum quem eo tempore vel instanti efficere potest; et tunc magis incertum est quid efficiat altera causa superveniens. Et quidem, si effectus non pendeat in conservari, sed in fieri tantum, et sit indivisibilis vel iam totus productus, clarum est posteriorem causam nihil posse efficere, quia iam invenit factum, et quia iam altera causa nihil facit, sed fecit. Quod si effectus pendeat in conservari, dicunt aliqui periturum effectum qui a priori causa factus fuerat, et novum ab illis duabus simul fore producendum et in futurum conservandum. Sed id incredibile est, quia nulla est ibi causa cur corrumpatur prior effectus, neque etiam est naturae consentaneum ut Deus suspendat concursum quo conservat illum, nulla superveniente causa corrumpente.

31. Alii probabilius dicunt, ab eo instanti in quo posterior causa est applicata, incipere illum effectum conservari a duabus causis simul, qui prius ab una tantum conservabatur, quia non debet esse otiosa, cum ad hoc possit operari. Sed hoc etiam difficultatem habet, quia vel ille effectus incipit conservari a posteriori causa per novam actionem quae ab illa sola manet perseverante etiam priori causa in sua actione; et sic sequitur conservari illum effectum ab illis duabus causis simul ut causis totalibus; quod non admittimus; vel prior causa desistit a sua propria actione, et incipiunt ambae causae habere novam actionem communem qua conservant eumdem effectum; et hoc etiam est difficile, quia nihil est quod cogat priorem causam ut remittat suum influxum, vel ut desistat a priori actione. Neque id potest reduci ad determinationem primae causae variantis concursum suum et determinationem actionis causae secundae, quia non est debitum supervenienti causae quod mutetur actio vel concursus, ut ipsa

Por lo cual, es probable que en dicho caso la causa posterior no haría nada, porque encuentra hecho cuanto podría hacer.

32. Pero, en cambio, si aquel efecto fuese susceptible de intensidad y no hubiese sido producido según toda la amplitud de tales causas, entonces la causa posterior produciría su intensificación. Pero esto podría entenderse de dos modos: primero de manera que la causa primera precisivamente perseverase en la primera acción y que la posterior añadiese tantos grados cualitativos; y entonces una y otra serían causa total de alguna parte (por decirlo así) o de algunos grados de aquel efecto; y una y otra serían causa parcial respecto de todo el efecto, con parcialidad, como dicen, no sólo por parte de la causa, sino también por parte del efecto. En este modo de expresarse la única dificultad es que, siendo aquellos agentes semejantes e iguales, como suponemos, ¿por qué esa mayor intensidad sería producida sólo por el agente posterior, puesto que aquella acción de mayor intensidad parece de algún modo más perfecta? En efecto, tampoco puede decirse que la causa anterior no sólo conserva toda la acción que hacía antes, sino que ayuda también a la causa que sobreviene para la intensificación de tal efecto, puesto que ya mediante la primera acción hacía cuanto podía; por consiguiente, no puede hacer algo más, a no ser que disminuya en algo la primera acción. Y por ello es probable que en dicho caso cese la primera causa en la acción que ejercía totalmente y se una a la posterior para conservar el efecto las dos juntas y hacerlo más intenso. Y hasta aquí sobre las causas eficientes.

Breve resolución acerca del concurso de varias causas finales

33. Por último, consta fácilmente por lo expuesto qué se ha de decir de las causas finales; pues en ellas es mucho más fácil la solución. En efecto, si se trata del fin intrínseco, éste no puede ser más que uno respecto de una acción, porque no sólo una acción no puede tener más que un término total, sino que la naturaleza intrínsecamente y de por sí tiende siempre a una cosa. Pero, en cambio, si se habla del fin extrínseco que el agente libre pretende por su arbitrio, o bien éste es sólo próximo o particular, o es fin absolutamente último y universal. Cuando es del primer modo nada repugna que se den varias causas finales y totales de la misma acción, como es claro por la experiencia; pues alguien puede hacer limosna ya para satisfacer por los pecados, ya también para honrar a Dios y para socorrer al prójimo, pretendiendo de tal manera todas estas cosas que por causa de cada una de ellas tenga la voluntad absoluta de hacer aquella obra. Y la razón es que, cuando el fin es hasta ese punto extrínseco respecto de la acción o del efecto, no le añade una entidad intrínseca o un modo real, sino sólo la subordinación a la intención extrínseca o voluntad del agente, y por ello no hay ningún inconveniente en que de este modo proceda la misma acción de muchos fines totales. Pero es verdad que si aquellos fines se comparan no con la acción externa, sino con el acto interno de la voluntad creada, no podrán así dos fines de la misma razón, es decir, igualmente próximos, ser causas totales de un acto enteramente idéntico, porque respecto del acto interior tienen razón de objeto, si son fines próximos; pero uno y el mismo acto interno no puede tender a varios objetos totales. Y la razón está en que respecto de los actos inferiores tales fines no son extrínsecos, sino intrínsecos, ya que son sus objetos propios y formales; y nosotros hemos hablado de los fines extrínsecos; sobre lo cual puede verse cuanto escribimos en el tomo I de la parte III, disp. V, sec. 3. En cambio, si los fines son últimos absolutamente respecto del que opera, no puede haber varios totales respecto del mismo operante, incluso en la intención de éste que opera, porque pertenece a la razón de esta clase de fin último que todo sea referido a él mismo, y por ello repugna el ser multiplicado; sobre esto disputan muchas cosas los teólogos, I-II, q. 1, a. 5.

possit aliquid agere. Quare probabile est in eo casu posteriorem causam nihil effecturam, quia invenit factum quidquid posset facere.

32. At vero, si effectus ille esset intensibilis et non esset productus secundum totam latitudinem talium causarum, tunc posterior causa efficeret intensionem eius. Duobus autem modis id intelligi posset, primo, ut prima causa praecise perseveraret in priori actione, posterior vero adderet tot gradus qualitatis; et tunc utraque esset causa totalis alicuius partis (ut ita dicam) seu aliquorum graduum illius effectus; esset autem utraque causa partialis respectu totius effectus, partialitate, ut aiunt, non tantum ex parte causae, sed etiam ex parte effectus. In quo dicendi modo solum est difficile, cum agentia illa sint similia et aequalia, ut supponimus, cur illa maior intensio fiat a solo posteriori agente, cum illa actio maioris intensionis perfectior aliquo modo videatur. Neque enim dici potest priorem causam et conservare totam actionem quam prius efficiebat et iuvare supervenientem causam ad intensionem talis effectus, quia per priorem actionem agebat quantum poterat, ergo non potest aliquid ultra agere nisi aliquid de priori actione remittat. Et ideo probabile est in eo casu cessare priorem causam ab actione quam totaliter exercebat, et coniungi posteriori, ut ambae simul et conservent effectum et intensiorem eum reddant. Atque hactenus de causis efficientibus.

Brevis resolutio de concursu plurium causarum finalium

33. Ultimo facile ex dictis constat quid dicendum sit de finalibus causis; in eis enim multo facilior est resolutio. Nam si sit sermo de fine intrinseco, ille non potest esse nisi unus respectu unius actionis, quia et una actio non potest habere nisi unum terminum totalem, et natura intrinsece et ex se semper tendit ad unum. At vero, si sit sermo de fine extrinseco, quem liberum operans suo arbitrio intendit, aut ille est proximus tantum seu particularis, aut est finis simpliciter ultimus et universalis. Quando est prioris modi, nihil repugnat dari plures causas finales et totales eiusdem actionis, ut experientia constat; nam potest quis facere eleemosynam, tum ut satisfaciat pro peccatis, tum etiam ut Deum honoret et ut proximo subveniat, ita haec omnia intendendo ut propter singula habeat absolutam voluntatem faciendi illud opus. Et ratio est, quia quando finis est ita extrinsecus respectu actionis vel effectus, non addit illi intrinsecam entitatem aut modum realem, sed solum subordinationem ad extrinsecam intentionem seu voluntatem agentis, et ideo nullum est inconveniens quod hoc modo procedat eadem actio a multis finibus totalibus. Verum est quod, si illi comparentur non ad actionem externam, sed ad internum actum voluntatis creatae, sic non poterunt duo fines eiusdem rationis, id est, aeque proximi, esse causae totales eiusdem omnino actus, quia respectu actus interioris habent rationem obiecti, si sint fines proximi; non potest autem unus et idem actus internus tendere in plura obiecta totalia. Et ratio est, quia respectu interiorum actuum tales fines non sunt extrinseci, sed intrinseci, cum sint eorum propria ac formalia obiecta, nos autem locuti sumus de finibus extrinsecis; de qua re videri possunt quae scripsimus in I tom. III partis, disp. V, sect. 3. At vero, si fines sint ultimi simpliciter respectu operantis, non possunt esse plures totales respectu eiusdem, etiam ex intentione ipsius operantis, quia de ratione finis sic ultimi est ut omnia referantur in ipsum, et ideo repugnat multiplicari, de qua re multa disputantur a theologis, in I-II, q. 1, a. 5.

SECCION VI

SI UNA MISMA CAUSA PUEDE PRODUCIR VARIOS EFECTOS, SOBRE TODO CONTRARIOS

1. *Orden lógico entre esta disputación y la precedente.*— Hemos comparado varias causas con un efecto; ahora, en cambio, comparamos una causa con varios efectos. Y porque en los efectos contrarios existe una dificultad peculiar,

SECTIO VI

UTRUM EADEM POSSIT ESSE CAUSA PLURIUM EFFECTUUM, PRAESERTIM CONTRARIORUM

1. *Ordo consecutionis inter hanc et praecedentem disputationem.*— Comparavimus plures causas ad unum effectum; nunc e converso comparamus unam causam ad plures effectus. Et quia in effectibus contrariis

trataremos sobre todo de ellos, y principalmente porque Aristóteles al tratar de las causas hace una mención peculiar de este punto, cuando dice que una misma cosa puede ser causa de contrarios. Pero puede tratarse la cuestión sobre varios efectos ya simultánea ya sucesivamente. Y porque en la causa material, formal y final es la cosa fácil, trataremos de ellas primero, y después, de la eficiente. Aunque por lo que se refiere a efectos contrarios, podemos mantener de todos sin disputa que una causa no puede causar al mismo tiempo efectos contrarios, porque implican contradicción si se toman respecto de lo mismo, como deben tomarse; pues si se toman respecto de diversas cosas no se toman ya como contrarios. En efecto, aunque el sol al mismo tiempo seque el barro y derrita la cera, no hará propiamente efectos contrarios.

Se soluciona la cuestión en la causa formal

2. Supuesto esto hay que decir de la causa formal que una causa no puede causar más que un efecto; por lo cual *a fortiori* sucede que no puede nunca producir efectos contrarios. Se prueba, porque en primer lugar esta causa no causa más que entregándose a sí misma al efecto; pero ella es una sola entidad; por consiguiente, por esta parte siempre aquello que causa y que entrega al efecto es una e idéntica realidad. Por otra parte, la causa formal causa el efecto dándole el complemento en su ser; por consiguiente, también por esta parte una causa formal siempre causa un solo efecto. Y puede confirmarse con la inducción, tanto en cualquier causa individual y numéricamente una, cuanto en aquella que es una genérica o específicamente; pues aquélla siempre constituye el mismo efecto numérico, y ésta el mismo específico o genérico.

3. Pero puede instarse acerca del alma racional; pues en las demás cosas que dependen de un sujeto, y que por ello no se cambian de un sujeto a otro, no existe ninguna dificultad; pero el alma racional, numéricamente idéntica, se une poco a poco a una materia diversa; por consiguiente, tiene ya diversos efectos, o bien en cuanto conserva a varias materias, o en cuanto compone con ellas diversos compuestos. Otra instancia puede ser que una sola forma según

la especie da al efecto la unidad específica y genérica, a pesar de que ella no participe de aquel género, como es claro en la misma alma racional, que da al hombre ser animal, a pesar de que ella no es sensitiva. En tercer lugar puede instarse porque Aristóteles dijo acerca de la causa eficiente que una misma cosa puede ser causa de contrarios, porque igual que la presencia es causa de conservación, así la ausencia de la misma causa es causa de corrupción; por consiguiente, por igual razón se ha de decir que la luz es causa formal de contrarios u opuestos, ya que, como la presencia de la luz causa formalmente lo luminoso, así la ausencia causa lo tenebroso.

4. A lo primero hay que responder por lo dicho sobre el principio de individuación que el hombre, hablando en el plano físico, es siempre el mismo, ni puede suceder de un modo conforme con las naturalezas de las cosas que una misma alma informe incluso sucesivamente materias totalmente diversas. Y si las informase sobrenaturalmente, todavía el efecto sería el mismo, aunque no totalmente; sin embargo, sería más idéntico que diverso numéricamente. Ahora bien, nosotros hablamos en el plano físico; y no tratamos de la materia misma que se dice impropiamente efecto de la forma, sino del mismo compuesto, en cuanto está constituido por la forma; sobre lo cual suelen decir muchas cosas los teólogos al tratar de la resurrección. Sobre el segundo argumento dicen también muchas cosas los filósofos en los libros *De Anima*. Con todo, brevemente digo que el efecto físico de una forma real es uno real y esencialmente. Y si en el efecto metafísicamente se distinguen grados específicos o genéricos, los mismos podrán distinguirse proporcionalmente en la forma, de tal manera que nunca la forma constituya al efecto uno genéricamente con los efectos de otras formas, a no ser que ella tenga también una unidad genérica proporcional con aquellas formas. Lo cual es también verdad en el alma racional; pues no constituye al animal más que en cuanto es principio de sensación, en el cual género conviene con las almas de los brutos, y bajo aquella razón el alma es verdaderamente sensitiva. Pues no pertenece a la razón de alma sensitiva el ser material; o si se toma esa voz en este sentido, aquella forma no es constitutivo adecuado del animal como tal. A lo tercero se responde que la privación de la forma no es la

peculiaris est difficultas, de illis potissimum dicemus, et maxime quia Aristoteles tractando de causis peculiarem de hac re mentionem fecit, dicens posse idem esse causam contrariorum. Potest autem quaestio tractari de pluribus effectibus vel simul vel successive. Et quia in causa materiali, formali et finali res est facilis, de eis prius dicemus, postea de efficienti. Quamquam, quod ad contrarios effectus pertinet, de omnibus possumus sine disputatione sumere non posse unam causam simul causare effectus contrarios, quia includunt repugnantiam, si sumantur respectu eiusdem, ut sumi debent; nam, si sumantur respectu diversorum, iam non sumuntur ut contraria. Quamvis enim sol eodem tempore exsiccet lutum et liquefaciat ceram, non faciet proprie effectus contrarios.

Expeditur quaestio in formali causa

2. His autem suppositis, de causa formali dicendum est non posse unam causam nisi unum effectum causare; unde a fortiori fit nunquam posse conferre effectus contrarios. Probatur, quia imprimis haec causa non causat nisi praebendo seipsam effectui; ipsa autem tantum est una entitas; ergo ex hac parte semper id quod causat et quod praebet effectui est unum et idem. Rursus causa formalis causat effectum dando illi complementum in suo esse; ergo etiam ex hac parte una formalis causa semper causat unum tantum effectum. Potestque inductione confirmari, tam in qualibet causa individua et una numero, quam in ea quae est una genere vel specie; nam illa semper constituit eumdem numero effectum, haec eumdem specie vel genere.

3. Sed instari potest de anima rationali; in aliis enim, quae a subiecto pendent et ideo de subiecto in subiectum non mutantur, nulla est difficultas; anima vero rationalis eadem numero unitur paulatim diversae materiae; ergo iam habet varios effectus, vel quatenus conservat varias materias vel quatenus cum eis componit diversa composita. Alia instantia esse potest, quod una forma secundum speciem dat effectui unitatem specificam et genericam, cum illa non participet genus illud, ut patet in eadem anima rationali, quae dat homini esse animal, cum ipsa sensitiva non sit. Tertio instari potest, nam Aristoteles de causa efficienti dixit posse idem esse causam contrariorum, quia, sicut praesentia est causa conservationis, ita absentia eiusdem causae est causa corruptionis; ergo pari ratione dicendum est lumen esse causam formalem contrariorum seu oppositorum, quia, sicut praesentia luminis formaliter causat luminosum, ita absentia causat tenebrosum.

4. Ad primum respondendum est ex dictis de principio individuationis hominem physice loquendo semper esse eumdem, nec posse fieri consentanee ad naturas rerum ut eadem anima informet etiam successive materias totaliter diversas. Quod si illas supernaturaliter informaret, adhuc effectus esset idem, quamvis non omnino, magis tamen esset idem quam diversus numero. Nos autem physice loquimur; neque agimus de materia ipsa, quae improprie dicitur effectus formae, sed de ipso composito, quatenus per formam constituitur; de qua re plura dici solent a theologis de resurrectione tractantibus. De secundo argumento multa etiam dicunt philosophi in libris de Anima. Breviter tamen dico physicum effectum unius formae realis esse unum realiter et essentialiter. Quod si in effectu metaphysice distinguantur gradus specifici vel generici, iidem poterunt in forma proportionaliter distingui, ita ut nunquam forma constituat effectum unum genere cum effectibus aliarum formarum, nisi etiam ipsa habeat proportionalem unitatem genericam cum illis formis. Quod in anima etiam rationali verum est; non enim constituit animal nisi in quantum est principium sentiendi, in quo genere convenit cum animabus brutorum, et sub ea ratione vere est anima sentiens. Non est enim de ratione animae sensitivae quod sit materialis; vel si in hoc sensu sumatur illa vox, non est illa forma adaequate constituens animal ut sic. Ad tertium

forma misma, sino más bien algo opuesto a ella, y por esto aquella dificultad es nula. En cambio, sobre el ejemplo aquel de la causa eficiente se tratará después.

Resolución de la cuestión en la causa material

5. Sobre la causa material hay que decir que una y la misma puede ser de algún modo causa de diversos y contrarios efectos, no simultánea sino sucesivamente. Se prueba, pues una misma materia prima es causa de muchas formas que en el decurso del tiempo suceden en ella, y de los compuestos que resultan de ellas. En lo cual la materia conviene en parte con la forma, en parte difiere de ella; conviene ciertamente porque causa también dándose a sí misma al compuesto. Por lo cual, en este sentido, confiere siempre el mismo ser al efecto, a saber su propio ser potencial, que es siempre el mismo, bajo cualesquiera formas que exista; y por ello el efecto no es diverso en la misma materia, sino en la forma. Pero difiere la materia de la forma porque aquélla sólo inicia y como presta el fundamento del efecto que ha de ser consumado por la forma; por lo cual, aun cuando la materia prima en varios efectos sea de la misma especie, sin embargo, los efectos absolutamente son diferentes por razón de las formas; y también las mismas formas son propiamente efectos de la materia, sea según su ser, si son materiales, sea al menos según la información. Y además la materia, porque es sujeto común, puede subyacer sucesivamente a varias formas, a pesar de que la forma no pueda cambiar de materia, o informar sucesivamente a varias, en cuanto tales. Y por ello, la misma materia numérica puede absolutamente ser causa de muchos efectos, ciertamente de modo sucesivo, no simultáneo, porque no puede recibir simultáneamente varias formas, al menos totales y adecuadas. Pero hablamos de la materia y la forma sustanciales, pues si se extiende el razonamiento a la causa material de los accidentes, puede ciertamente una misma cosa ser al mismo tiempo causa material de varios efectos, porque, como antes se dijo, la misma materia sustenta la cantidad y la forma sustancial, y el mismo sujeto puede sustentar al mismo tiempo

respondetur privationem formae non esse formam ipsam, sed potius illi oppositum, et ideo illam nullam esse instantiam. De exemplo autem illo causae efficientis infra dicetur.

Resolutio quaestionis in causa materiali

5. De causa materiali dicendum est unam et eamdem posse esse aliquo modo causam plurium et contrariorum effectuum non simul, sed successive. Probatur, nam eadem materia prima est causa plurium formarum quae successu temporis in ea succedunt et compositorum quae ex eis resultant. In quo partim materia convenit cum forma, partim differt; convenit quidem, quia etiam causat dando seipsam composito. Unde ex hac parte semper confert idem esse effectui, scilicet suum proprium esse potentiale, quod idem semper est, sub quibuscumque formis existat; et ideo effectus non est diversus in ipsa materia, sed in forma. Differt autem materia a forma, quia solum inchoat et quasi praebet fundamentum effectus consummandi per formam, propter quod, etiamsi materia prima in variis effectibus sit eiusdem speciei, nihilominus effectus simpliciter sunt differentes ratione formarum; et ipsae etiam formae vel secundum suum esse, si materiales sint, vel saltem secundum informationem, sunt proprie effectus materiae. Ac deinde materia, quia est commune subiectum, variis formis successive substare potest, cum tamen forma non possit mutare materiam, aut plures, ut sic, successive informare. Et ideo eadem materia numero potest simpliciter esse causa plurium effectuum, successive quidem, non autem simul, quia non potest simul plures formas, saltem totales et adaequatas, recipere. Loquimur autem de materia et forma substantialibus, nam si extendatur sermo ad causam materialem accidentium, potest quidem eadem res simul esse causa materialis plurium effectuum, quia, ut supra dictum est, eadem materia sustentat quantitatem et formam substantialem, et idem subiectum potest simul plura acciden-

a varios accidentes, como es cosa por sí conocida. De qué accidentes se ha de entender esto, a saber, si de los distintos en especie, o en género o en número, se dijo antes en la disputación V.

6. Y con esto consta fácilmente de qué modo puede una misma materia ser sucesivamente causa de efectos contrarios; pues no tomamos los contrarios con toda propiedad, sino en cuanto se dicen contrarios los términos opuestos en el movimento o en la generación. De este modo, por consiguiente, la materia es causa sucesivamente tanto de la forma como de la privación que a ésta se opone, en el sentido en que puede tener causa la privación; pues la misma materia es causa de la generación y de la corrupción de la cosa. Por lo cual es también causa de las formas que se suceden en la misma materia, las cuales en cuanto formalmente repugnan entre sí, pueden decirse de algún modo contrarias. Y el mismo sujeto de los accidentes se diría con mayor propiedad causa material de efectos contrarios, porque los contrarios propios se refieren a lo mismo. Más aún, semejante causa material puede en cierto modo ser al mismo tiempo causa de efectos contrarios, al menos en los grados remisos, aunque aquéllos como tales no sean verdaderamente contrarios.

Respuesta a la cuestión en cuanto a la causa final

7. Acerca del fin hay que decir que un mismo fin puede verdadera y propiamente ser causa en su género de varios y contrarios efectos; de varios, ciertamente, de modo simultáneo y sucesivo; y de contrarios sólo sucesivamente. Todo esto es claro fácilmente con lo dicho antes acerca de la causa final, donde mostramos que había muchos actos o acciones del agente que pueden ser causados por un mismo fin, a saber, la elección de los medios, la ejecución e incluso la misma intención y amor del fin. Todas estas acciones, o algunas de ellas, no repugna que sean hechas simultáneamente por causa del mismo fin, ya que de algún modo están subordinadas entre sí. Es verdad que comparadas con el fin tienen en cierto modo razón de un solo efecto adecuado. Por lo cual no sólo en las acciones voluntarias, sino también en las naturales, sucede que muchas acciones son hechas por causa de un mismo fin; pues como el fin de la gene-

tia sustentare, ut per se notum est. De quibus autem accidentibus id sit intelligendum, scilicet, an specie, vel genere, vel numero distinctis, dictum est supra, disp. V.

6. Atque hinc facile constat quomodo eadem materia possit successive esse causa contrariorum effectuum; non enim sumimus contraria in omni proprietate, sed prout termini oppositi in motu vel generatione dicuntur contrarii. Sic ergo materia successive est causa tum formae, tum etiam privationis illi oppositae, eo modo quo privatio potest habere causam; eadem namque materia est causa generationis et corruptionis rei. Unde etiam est causa formarum sibi succedentium in eadem materia, quae, quatenus formaliter repugnant inter se, aliquo modo contrariae dici possunt. Idem autem subiectum accidentium cum maiori proprietate dicetur causa materialis contrariorum effectuum, quia propria contraria circa idem versantur. Immo huiusmodi materialis causa quodammodo potest simul esse causa contrariorum effectuum, saltem in gradibus remissis, quamquam illa ut sic vere contraria non sint.

Responsio ad quaestionem quoad causam finalem

7. De fine dicendum est eumdem finem vere ac proprie posse esse causam in suo genere et plurium et contrariorum effectuum; plurium quidem et simul et successive; contrariorum vero successive tantum. Haec omnia facile constant ex dictis supra de causa finali, ubi ostendimus plures esse actus seu actiones agentis quae ex eodem fine causari possunt, nimirum, electio mediorum, executio, et ipsa etiam intentio et amor finis. Quas actiones, vel omnes vel earum aliquas, non repugnat fieri simul propter eumdem finem, cum inter se aliquo modo subordinatae sint. Verum est quod comparatae ad finem quodammodo habent rationem unius adaequati effectus. Unde non solum in voluntariis, sed etiam in naturalibus contingit plures actiones fieri propter eumdem finem; nam cum finis generationis sit forma sub-

ración es la forma sustancial, por causa de ella se hace no sólo la generación misma, sino también la alteración precedente. Sin embargo, esto es siempre verdadero acerca del fin de algún modo extrínseco, o sea que no es hecho mediante la misma acción; pues el fin intrínseco de este modo sólo se hace naturalmente mediante una acción.

8. Y de modo proporcional se evidencia fácilmente en qué sentido un mismo fin, a saber, el extrínseco, puede ser causa de acciones contrarias, no ciertamente de modo simultáneo, ya que esto repugna, a no ser en el caso de que se hagan en diversos sujetos, y en este sentido ya no son contrarias. Pero en esto hay que considerar que una cosa es hablar de los actos internos que son causados en la misma voluntad por el fin, y otra de las acciones externas que son medios para conseguir el fin; pues en los primeros, el mismo fin, si es propia y formalmente el mismo, no puede ser causa de efectos contrarios que sean verdaderamente contrarios; pues tales efectos contrarios son amor u odio, gozo y tristeza, y semejantes; y no puede un mismo fin mover a su amor u odio, ni simultáneamente ni en el mismo tiempo, y por consiguiente tampoco a otros actos contrarios que sigan a éstos. Y dije *si es propia y formalmente el mismo fin*, porque si se lo toma sólo de modo material, la misma cosa que bajo una razón de bien mueve a su amor, bajo alguna razón de mal podrá mover al odio. Dije también *que sean verdaderamente contrarios*, porque el mismo fin que mueve al gozo de su consecución, mueve a la tristeza de su pérdida, y así en otras cosas; con todo, aquel goce y tristeza no son propiamente contrarios, del mismo modo que la tristeza del pecado y el gozo de la buena obra no son formalmente contrarios; más aún, un efecto se sigue del otro si se supone el objeto. Pero, en cambio, en las mismas acciones externas un mismo fin formalmente y según la misma razón de bien puede mover a acciones contrarias en diversos tiempos, a la manera como por el afecto de la salud somos excitados ahora al movimiento, y luego al reposo; con todo, aquellos contrarios entran siempre dentro de la causalidad final, en cuanto de algún modo son uno, es decir, en cuanto convienen en la razón de bien útil para conseguir un fin.

stantialis, propter illam fit non solum generatio ipsa, sed etiam alteratio praecedens. Hoc tamen verum semper est de fine aliquo modo extrinseco vel qui non fit per ipsammet actionem, nam finis ita intrinsecus solum per unam actionem naturaliter fit.

8. Ac proportionali modo facile patet quo modo idem finis, nimirum extrinsecus, causa possit esse contrariarum actionum, non quidem simul, id enim repugnat, nisi fiant in diversis subiectis, qua ratione contrariae non sunt. Sed in hoc est considerandum aliud esse loqui de internis actibus qui in ipsa voluntate causantur a fine, aliud de externis actionibus, quae sunt media ad consequendum finem; nam in prioribus non potest idem finis, si proprie ac formaliter idem sit, esse causa contrariorum effectuum, qui vere contrarii sint; huiusmodi enim effectus contrarii sunt amor vel odium, gaudium et tristitia, et similes; non potest autem idem finis movere ad amorem et odium sui, neque simul, neque eodem tempore, et consequenter neque ad alios actus contrarios qui ad hos consequuntur. Dixi autem *si proprie ac formaliter idem sit finis*, quia si materialiter tantum sumatur, eadem res quae sub una ratione boni movet ad amorem sui, sub aliqua ratione mali poterit movere ad odium. Dixi etiam *qui vere contrarii sint*, nam idem finis qui movet ad gaudium de sui consecutione, movet ad tristitiam de sui amissione, et sic de aliis; tamen illud gaudium et tristitia non sunt proprie contraria, sicut tristitia de peccato et gaudium de bono opere non sunt formaliter contraria; quin potius, unus effectus ex alio consequitur, si supponatur obiectum. At vero circa ipsas actiones externas idem finis formaliter et secundum eamdem rationem boni potest movere ad actiones contrarias diversis temporibus, ut ex affectu sanitatis nunc excitamur ad motum, nunc ad quietem; semper tamen illa contraria cadunt sub causalitatem finis, ut aliquo modo sunt unum, id est, quatenus conveniunt in ratione boni utilis ad finem consequendum.

Se trata la cuestión en la causa eficiente

9. Sobre la causa eficiente no puede darse la misma respuesta general, sino que es menester una distinción. Primero entre la causa libre y la natural, después entre la causa esencial y la accidental, la universal y la particular; y de una manera hay que juzgar acerca de la pluralidad de efectos, y de otra de la contrariedad.

10. En primer lugar, pues, hay que decir que toda causa eficiente, si produce por una causalidad propia, puede producir sucesivamente varios efectos, pero no del mismo modo, pues la causa particular y unívoca sólo puede hacer varios efectos distintos numéricamente; pero la causa equívoca puede producirlos también diversos en especie. Toda esta afirmación puede mostrarse fácilmente con la inducción. Y dije si produce por causalidad propia, porque cuando se da eficiencia por sola resultancia natural, a veces la causa está determinada a un solo efecto numérico, como esta alma racional a este numérico entendimiento, o voluntad; pues tampoco pueden otras potencias, distintas numéricamente, dimanar naturalmente de esta alma. Pero podría decirse que ello proviene del hecho de que estas potencias no pueden nunca separarse del alma naturalmente; pero si de hecho fuesen separadas por la virtud divina y no se pusiese otro impedimento, inmediatamente fluirían otras potencias de la misma alma; y así aquella virtud activa no está de suyo enteramente definida a un solo efecto numérico. Lo cual es probable, aunque pudiese discutirse, cosa que no importa para el caso presente; pues basta con que el principio propiamente eficiente no se limita de suyo a un efecto numérico. Y la razón está en que en primer lugar no es un principio intrínseco, ni confiere su propio ser real, sino otro que le es semejante, al cual produce con su virtud; pero después que a un efecto le confirió tal ser, su virtud permanece esencialmente tan íntegra como antes, de suyo, como ahora hablamos. Por consiguiente, si se aplicase una materia capaz de otra forma numéricamente distinta, igualmente podría producir otro efecto distinto. Y si hay una causa que no necesita materia para obrar, mucho más podrá hacer esto con su solo poder y voluntad.

Tractatur quaestio in efficienti causa

9. De causa efficienti non potest eadem generalis esse responsio, sed distinctione opus est. Primum inter causam liberam et naturalem, deinde inter causam per se et per accidens, universalem et particularem; aliterque iudicandum est de pluralitate effectuum, aliter de contrarietate.

10. Primo ergo dicendum est omnem causam efficientem, si per propriam causalitatem efficiat, posse successive efficere plures effectus, non tamen eodem modo, nam causa particularis et univoca tantum potest efficere plures effectus numero distinctos, causa autem aequivoca etiam specie diversos. Tota assertio inductione potest facile ostendi. Dixi autem si per propriam causalitatem efficiat, quia, quando est efficientia per solam naturalem resultantiam, interdum est causa determinata ad unum tantum numero effectum, ut haec anima rationalis ad hunc numero intellectum vel voluntatem; nec enim possunt aliae potentiae numero distinctae ab hac anima naturaliter dimanare. Dici vero potest id provenire ex eo quod hae potentiae nunquam possunt ab anima naturaliter separari; si tamen de facto separarentur divina virtute et non poneretur aliud impedimentum, statim fluerent aliae potentiae ab eadem anima; atque ita illa virtus activa non est ex se omnino definita ad unum numero effectum. Quod est probabile, quamvis posset in controversiam revocari, quod ad praesens non refert; satis est enim quod principium proprie efficiens non limitatur de se ad unum numero effectum. Et ratio est quia imprimis non est principium intrinsecum, nec confert suum proprium esse reale, sed aliud sibi simile, quod sua virtute efficit; postquam autem uni effectui contulit tale esse, tam integra manet eius virtus sicut antea, per se, ut loquimur; ergo si applicetur materia capax alterius formae numero distinctae, aeque poterit alium effectum efficere. Quod si sit causa quae non indiget materia ad agendum, multo magis id poterit sola sua potestate et voluntate.

11. Y esta razón es común a todas las causas, tanto unívocas como equívocas. Sin embargo, las causas unívocas, en cuanto son tales, están determinadas a un efecto específico, porque la razón de causa unívoca consiste en hacer un efecto semejante a sí en la misma especie; pues si pudiese hacerlo también en otra especie, sería ya causa equívoca. Pero en cambio la causa equívoca, al ser de razón superior al efecto, puede de suyo ser universal, por causar varias especies de efectos, y cuanto más eminente y superior en virtud sea, tanto podrá extenderse a mayor número. Y digo que la causa equívoca puede tener esta universalidad y no la tiene necesariamente, pues no veo por qué ha de repugnar que se dé también una causa equívoca determinada a un solo efecto específico, de tal manera que por razón de alguna eminencia suya, como, por ejemplo, que por su naturaleza es ingenerable e incorruptible, o por otra causa semejante, no pueda producir un efecto unívoco y que le sea enteramente semejante en la especie última; en cambio, que pueda hacer algún efecto de orden inferior pero de una especie solamente, por el hecho de ser una virtud demasiado limitada y de las inferiores en dicho orden. Pues no encuentro ninguna repugnancia en que alguna causa equívoca sea así; pero si de hecho se da, o se extienden todas a efectos específicamente distintos, es para mí incierto.

12. Ni en esta afirmación se presenta dificultad alguna de importancia, a no ser la que se trató en lo que precede acerca de la determinación de la causa natural a un solo efecto, siendo ella indiferente para varios. Pues, como en las causas naturales es verdadero en sumo grado aquel principio filosófico: *Una misma cosa que permanece la misma siempre hace lo mismo,* que está tomado de Aristóteles, II *De Generat.*, c. 10, no se ve cómo el mismo agente natural, permaneciendo el mismo, pueda ser determinado a varios efectos, incluso en tiempos diversos, o al menos a uno de entre muchos en el mismo tiempo. Pero a esto se ha respondido ya en lo que precede que tal agente está determinado por el concurso de otras causas o circunstancias, ni puede por sí mismo determinarse de otra manera. Y cuando se dice que *una misma cosa permaneciendo la misma hace lo mismo,* se ha de sobreentender permaneciendo la misma no sólo

11. Atque haec ratio communis est omnibus causis, tam univocis quam aequivocis. Verumtamen causae univocae, quatenus tales sunt, determinantur ad unum effectum in specie, quia ratio causae univocae in eo consistit ut efficiat effectum sibi similem in eadem specie; nam, si in altera etiam specie posset efficere, iam esset causa aequivoca. At vero causa aequivoca, cum sit superioris rationis quam effectus, ex se potest esse universalis in causando plures effectuum species, et quo fuerit eminentior et superior in virtute, eo poterit ad plures extendi. Dico autem causam aequivocam posse hanc universalitatem, et non necessario illam habere, quia non video cur repugnet dari etiam causam aequivocam determinatam ad unum effectum in specie, ita ut propter aliquam eminentiam suam, ut verbi gratia, quia natura sua ingenerabilis et incorruptibilis est, vel ob aliam causam similem, non possit producere effectum univocum et sibi omnino similem in specie ultima, possit tamen efficere aliquem effectum inferioris ordinis, unius tamen speciei tantum, eo quod in illo ordine sit virtus nimis limitata et ex infimis. Nullam enim repugnantiam invenio quod aliqua aequivoca causa huiusmodi sit; an vero de facto detur vel omnes se extendant ad effectus specie distinctos, incertum mihi est.

12. Neque in hac assertione occurrit difficultas alicuius momenti, nisi ea quae in superioribus tacta est de determinatione causae naturalis ad unum effectum, si ipsa est indifferens ad plures. Nam, cum in naturalibus causis maxime verum habeat illud philosophicum principium: *Idem manens idem semper facit idem,* quod sumptum est ex Aristot., II de Generat., c. 10, non apparet quomodo idem agens naturale, manens idem, possit determinari ad varios effectus, etiam diversis temporibus, vel certe ad unum ex multis in eodem tempore. Sed ad hoc iam responsum est in superioribus, huiusmodi agens determinari ex concursu aliarum causarum vel circumstantiarum, nec posse aliter per semetipsum determinari. Cum autem dicitur *idem manens idem facere idem,* subintelligendum est manens idem

en sí, sino también en el concurso y en las concausas y circunstancias requeridas para obrar; lo cual sucede de otra manera en el agente libre, tal como se ha declarado extensamente en lo que precede.

13. Digo en segundo lugar: ninguna causa eficiente puede hacer simultáneamente varios efectos adecuados a su virtud; sin embargo, puede hacer varios inadecuados. Se prueba la primera parte porque repugna que el efecto adecuado se multiplique, pues si es adecuado, es igual (por decirlo así) a la virtud del agente; por consiguiente, hay una clara repugnancia en que los efectos sean adecuados y sean varios; de lo contrario una cosa obraría más allá de su virtud, y la virtud más allá de su objeto adecuado. Por ello, ni Dios mismo puede hacer al mismo tiempo varios efectos adecuados a su virtud; con todo, puede hacer varios en cualquier número, aun cuando se siga hasta el infinito, porque ningún efecto o multitud de efectos es adecuada a la virtud de él. Y por el mismo motivo proporcional, la virtud finita puede ser de tal manera superior en relación con un solo efecto que no se adecúe a él en cuanto a la eficacia que puede ejercer simultáneamente y en el mismo tiempo; por consiguiente, entonces podrá producir simultáneamente varios efectos inadecuados a su virtud, hasta alcanzar esa multitud que es adecuada a la eficacia de su virtud; pues la virtud finita siempre tendrá en esto algún término por el hecho de ser finita. Y partiendo de este principio enseñan los filósofos y teólogos que no puede el hombre, ni incluso el ángel, entender al mismo tiempo muchas cosas en cuanto son muchas, pero que puede entenderlas como si fueran una sola; lo cual brevemente tiene este sentido, a saber, como si se tratase de un solo efecto adecuado; pero de esto nos ocupamos en otra ocasión. Sin embargo, puede notarse la diferencia en cuanto a esta pluralidad de efectos entre los agentes libres y los naturales; pues el agente libre puede por sí mismo y por su intención y libertad determinarse a varios efectos, si pueden entrar dentro de su virtud; en cambio, el agente natural en la esfera de su actividad obra naturalmente y del mismo modo; pero como sucede que dentro de aquella esfera existen distintos sujetos, por eso a partir de ellos produce también varios efectos; a la manera

non tantum in se, sed etiam in concursu et in concausis et circumstantiis ad agendum requisitis; quod aliter contingit in agente libero, prout in superioribus fuse declaratum est.

13. Dico secundo: nulla causa efficiens potest simul efficere plures effectus adaequatos suae virtuti; potest tamen efficere plures inadaequatos. Probatur prior pars, quia repugnat effectum adaequatum multiplicari, nam si est adaequatus, est aequalis (ut ita dicam) virtuti agentis; ergo est clara repugnantia quod effectus sint adaequati et sint plures; alias ageret res ultra suam virtutem, et virtus ultra suum adaequatum obiectum. Unde nec Deus ipse potest simul efficere plures effectus adaequatos suae virtuti; potest tamen efficere plures in quocumque numero, etiamsi in infinitum procedatur, quia nullus effectus aut effectuum multitudo adaequata est virtuti ipsius. Atque eadem ratione proportionali virtus finita potest ita esse superior respectu unius dumtaxat effectus, ut non adaequetur illi quantum ad efficacitatem quam simul et eodem tempore potest exercere; tunc ergo poterit simul efficere plures effectus suae virtuti inadaequatos usque ad eam multitudinem quae adaequata sit efficacitati virtutis; nam virtus finita semper in hoc habebit aliquem terminum, eo quod finita sit. Atque ex hoc principio docent philosophi et theologi non posse hominem vel etiam angelum intelligere simul plura ut plura, posse tamen per modum unius; quod breviter hunc habet sensum, scilicet, per modum unius effectus adaequati, de quo alias. Potest autem notari differentia quoad hanc pluralitatem effectuum inter agentia libera et naturalia; nam agens liberum per se et ex intentione sua et libertate potest determinari ad plures effectus, si sub virtutem suam cadere possunt; at vero agens naturale intra sphaeram activitatis suae naturaliter et eodem modo agit; quia vero contingit intra illam sphaeram esse distincta subiecta, ideo ex

como un solo fuego puede producir varios calores en diversos sujetos, si están contenidos dentro de la esfera de su actividad.

14. En tercer lugar, hay que decir que sólo el agente libre esencial y propiamente puede producir efectos contrarios o sucesivamente en el mismo sujeto, o simultánea y separadamente también en el mismo sujeto, o simultánea y conjuntamente en diversos. Esto se toma del Filósofo, IX de la *Metafísica*, text. 3, donde dice en este sentido que es propio de las potencias racionales tener potestad para los opuestos. Y consta también por lo que dijimos antes acerca de las causas que obran libre o naturalmente. Y se explica brevemente, pues estos opuestos pueden tomarse privativamente, o contrariamente; que corresponden a los dos modos o partes de la libertad, a saber, en cuanto al ejercicio o en cuanto a la especificación. Por consiguiente, del primer modo es claro que sólo el agente libre como tal tiene potestad para los opuestos, hablando propiamente, es decir, puestos todos los requisitos para obrar; pues puede amar y no amar, y en general obrar y no obrar. Pero el agente natural sólo puede obrar, si están presentes los requisitos; pero si no lo están, solamente puede no obrar; y por ello sólo accidentalmente se dice que tiene potestad para tales opuestos, a saber, por defecto de alguna cosa necesaria para obrar. Esta diferencia la señaló Aristóteles, IX de la *Metafísica*, c. 9, con estas breves palabras: *Todas las potencias son de contradicción, es decir, las que obran según razón*, o sea, por sí y por su virtud; por lo cual añade: *En cambio las potencias irracionales, por el hecho mismo de que están presentes y ausentes, ellas mismas serán de contradicción*, es decir, o porque ellas mismas pueden ser aplicadas o no ser aplicadas, o porque la materia es necesaria, o por otros requisitos para obrar. Este pasaje de Aristóteles es digno de notarse, pues de él se colige claramente la definición de facultad libre expuesta antes por nosotros. Por lo cual el agente libre no sólo se dice causa de su operación, sino también de la carencia de operación, cuando la tiene libremente, porque ciertamente es causa de tal carencia de acción no por defecto sino por el poder que tiene para suspender su acción. Ni es necesario que esta causalidad sea por un influjo positivo y real, sino por una suspensión del influjo debido al poder de la misma causa,

illis plures etiam efficit effectus; quomodo unus ignis potest plures efficere calores in diversis subiectis, si intra sphaeram activitatis eius contineantur.

14. Tertio dicendum est solum agens liberum per se ac proprie posse efficere contrarios effectus, vel successive in eodem vel simul et disiunctim etiam in eodem, vel simul atque coniunctim in diversis. Haec sumitur ex Philosopho, IX Metaph., text. 3, ubi hoc sensu ait proprium esse rationalium potentiarum posse in opposita. Et constat etiam ex iis quae diximus supra de causis libere vel naturaliter agentibus. Et breviter declaratur, nam haec opposita sumi possunt vel privative, vel contrarie; quae correspondent duobus modis seu partibus libertatis, scilicet, quoad exercitium vel quoad specificationem. Priori ergo modo clarum est solum agens liberum ut sic posse in opposita, per se loquendo, id est, positis omnibus requisitis ad agendum; potest enim et amare et non amare et in universum operari ac non operari. Agens autem naturale tantum potest operari, si requisita adsint; si vero non adsint, tantum potest non operari; et ideo solum per accidens dicitur posse huiusmodi opposita, scilicet, ex defectu alicuius rei necessariae ad operandum. Quam differentiam docuit Aristoteles, IX Metaph., c. 9, his brevissimis verbis: *Potentiae omnes contradictionis sunt, quaecumque, scilicet, secundum rationem*, utique per se et ex virtute sua; unde subdit: *Irrationales vero, eo ipso quod adsunt et absunt, contradictionis erunt eaedem*, id est, quia vel ipsaemet possunt applicari et non applicari, vel materia necessaria aut alia ad agendum requisita. Qui locus Aristotelis notatione dignus est, nam ex eo plane colligitur definitio facultatis liberae supra a nobis exposita. Unde agens liberum non solum dicitur causa suae operationis, sed etiam carentiae operationis, quando libere illam habet, quia nimirum non ex defectu, sed ex potestate sua, quam habet ad suspendendam suam actionem, causa est talis carentiae actionis. Neque necesse est ut haec causalitas sit per positivum et realem influxum, sed per suspensionem

pues la causalidad debe ser proporcionada al efecto; por consiguiente, cuando el efecto es privativo no debe ser causado por un influjo positivo, sino por la suspensión del influjo, la cual está en el poder de la misma causa; y la causa natural no se puede decir con tanta propiedad que cause la privación de su operación, porque en realidad aquella privación no nace de su potestad, sino más bien de la impotencia o de otro defecto.

15. Y de este modo pienso que se ha de entender lo que dice Aristóteles sobre el timonel de la nave: que él mismo es causa de contrarios; porque del mismo modo que su presencia es causa de la conservación, así su ausencia es causa del hundimiento de la misma nave. En efecto, no se ha de entender esto acerca de la sola ausencia y presencia del timonel de la nave, pues de este modo no se le señalaría a él mismo como causa de los contrarios, sino que se señalarían causas contrarias de efectos contrarios; porque la ausencia y presencia son contrarios entre sí, como la conservación y el hundimiento de la nave; por consiguiente, se ha de entender del mismo timonel, el cual, del mismo modo que con su presencia es causa de la conservación, así también con su ausencia se dice causa del hundimiento de la nave. Esto en tanto puede ser verdadero en cuanto el mismo timonel es causa de su ausencia, como de su presencia, pues si él mismo no fuese causa de su ausencia no se le juzgaría causa del perjuicio o hundimiento que se ha seguido de allí. Y se ha de advertir que aquella causalidad que se dice que se da por ausencia, si se considera respecto de la privación o carencia de acción, como es no defender o gobernar la nave, puede ser en este sentido causalidad esencial, incluso física, a la manera que puede darse entre las privaciones, porque existe un orden esencial de una a otra. Pero en cambio, respecto del efecto positivo que se sigue de allí, como es el hundimiento de la nave, aquélla es solamente causa accidental, hablando físicamente, pues las causas esenciales son el viento, etc. Pero moralmente se diría el timonel causa esencial, si pudo y estaba obligado a estar presente y gobernar la nave, como se trata más extensamente en la ciencia moral. Por lo cual aquel modo de atribuir efectos contrarios a la misma causa presente o ausente, hablando propia y esencialmente, tiene lugar sólo en las causas morales; pues del

influxus ex potestate ipsius causae, nam causalitas debet esse proportionata effectui; cum ergo effectus sit privativus, non debet causari per influxum positivum, sed per suspensionem influxus, quae sit in potestate ipsius causae; naturalis autem causa non ita proprie dici potest causare privationem suae operationis, quia revera illa privatio non provenit ex potestate eius, sed potius ex impotentia seu ex alio defectu.

15. Atque in hunc modum intelligendum puto quod Aristoteles ait de gubernatore navis, eumdem esse causam contrariorum; quia sicut praesentia eius est causa conservationis, ita absentia est causa submersionis ipsius navis. Non enim de sola absentia et praesentia gubernatoris navis id intelligendum est, nam hoc modo non assignaretur idem causa contrariorum, sed causae contrariae contrariorum effectuum; quia absentia et praesentia contrariae inter se sunt, sicut conservatio et submersio navis; intelligendum est ergo de ipsomet gubernatore, qui et per praesentiam est causa conservationis et per absentiam dicitur causa submersionis navis. Quod in tantum verum esse potest in quantum ipsemet gubernator est causa suae absentiae, sicut et praesentiae, nam si ipse non esset causa suae absentiae, non censeretur causa detrimenti seu submersionis inde subsecutae. Est autem animadvertendum causalitatem illam quae dicitur esse per absentiam, si consideretur respectu privationis seu carentiae actionis, qualis est non defendere aut non gubernare navem, sic esse posse causalitatem per se, etiam physicam, eo modo quo inter privationes intercedere potest, quia est ordo per se unius ad aliam. At vero respectu effectus positivi inde subsecuti, qualis est demersio navis, illa tantum est causa per accidens, physice loquendo, nam causa per se sunt venti, etc. Moraliter autem dicetur gubernator causa per se, si potuit et tenebatur adesse et gubernare navim, ut latius in scientia morali tractatur. Quapropter ille modus tribuendi effectus contrarios eidem causae praesenti vel absenti, proprie ac per se loquendo, in solis causis moralibus locum habet; sol enim non ita proprie dicetur causare tene-

sol no se dirá con tanta propiedad que causa las tinieblas con su ausencia, porque él mismo no es causa de su ausencia; por lo cual, aunque las tinieblas se sigan de la ausencia, sin embargo no se siguen de la causalidad del sol, sino del que fue causa de su ausencia.

16. Del último modo la contrariedad propiamente se da entre efectos positivos o formas incompatibles; y de este modo también el agente libre, esencialmente y por su propia virtud y puestos todos los requisitos para obrar puede hacer efectos contrarios, bien produciéndolos mediante una potencia libre, al modo como puede amar u odiar; bien imperándolos, al modo como puede el hombre asentir o disentir a la misma cosa propuesta, y el médico (que es el ejemplo de Aristóteles) puede con el mismo arte de la medicina sanar a un enfermo o matarlo. Y así puede hacer los contrarios de aquellos tres modos antes propuestos, a saber, o sucesivamente en una misma cosa, pues puede amar ahora y después odiar la misma cosa; o bien en el mismo instante y en la misma cosa, pero no conjuntamente, sino divididamente, porque puede en el mismo instante ejercer amor u odio; pero ambas cosas simultáneamente repugnan; por lo cual, conjuntamente y en el mismo instante sólo puede hacer esto en cosas diversas, como puede el médico aplicar al mismo tiempo a uno el medio saludable y a otro el nocivo. Así, por consiguiente, la causa libre esencialmente y por su propia virtud puede operar actos o efectos contrarios. Pero sucede lo contrario en la causa que obra naturalmente, porque está por su naturaleza determinada a una sola cosa, y por ello de suyo no puede producir contrarios. Y aunque a veces los efectos contrarios parezcan provenir de la misma causa natural por razón de su virtud eminente, con todo o bien no se hacen en la misma cosa y dispuesta del mismo modo, sino en diversas cosas afectadas diversamente, y así no se hacen propiamente en cuanto son contrarios, al modo como el sol seca el barro y derrite la cera; o uno es hecho esencialmente y el otro accidentalmente, como dijimos en lo que antecede acerca del efecto por antiperístasis; o ciertamente tal causa no hace por sí sola los dos contrarios, sino concurriendo otras causas y disposiciones; pues de este modo concurre el sol en estas causas inferiores a las formas diversas y opuestas; acerca de todas las cuales cosas tra-

bras sua absentia, quia ipse non est causa absentiae suae; unde licet tenebrae sequantur ex absentia, non tamen ex causalitate solis, sed eius qui absentiae illius causa fuit.

16. Posteriori modo contrarietas proprie est inter effectus positivos vel formas repugnantes; et hoc etiam modo agens liberum per se et propria virtute et positis omnibus requisitis ad agendum potest efficere effectus contrarios, vel eliciendo illos per potentiam liberam, quo modo potest vel amare vel odio habere, vel imperando illos, quomodo potest homo vel assentire vel dissentire eidem rei propositae, et medicus (quod est exemplum Aristotelis) potest eadem medicinae arte sanare aegrotum, vel interficere. Atque ita potest efficere contraria tribus illis modis supra positis, scilicet, vel successive circa idem, nam potest nunc amare, postea odisse eamdem rem; vel pro eodem instanti, et circa idem, non tamen coniunctim, sed divisim, quia potest in eodem instanti vel amorem vel odium exercere; utrumque autem simul repugnat; unde coniunctim et pro eodem instanti solum hoc potest circa diversa, ut potest medicus simul applicare uni medium salubre, alteri nocivum. Sic igitur causa libera per se et propria virtute potest actus vel effectus contrarios operari. Secus vero est in causa naturaliter agente, quia est natura sua determinata ad unum, et ideo per se non potest contraria efficere. Et licet interdum contrarii effectus videantur ab eadem causa naturali provenire ob eminentem virtutem eius, tamen vel non fiunt circa idem et eodem modo dispositum, sed circa diversa diversimode affecta, et ita non fiunt proprie ut contrarii sunt, quomodo sol exsiccat lutum et liquefacit ceram; vel unus fit per se, et alius per accidens, ut de effectu per antiperistasim in superioribus diximus; vel certe talis causa non efficit se sola utrumque contrariorum, sed concurrentibus aliis causis et dispositionibus; sic enim sol ad varias et repugnantes formas in his inferioribus con-

tamos en lo que precede, y sobre la especial dificultad que parece haber en el movimiento del corazón se habló en la disp. XVIII.

17. Sólo puede objetarse contra la primera parte que Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica*, text. 3, da a entender que tampoco las potencias racionales tienen poder de por sí para ambos contrarios, sino para uno por sí y para otro accidentalmente. Sin embargo, como anotamos allí, aquel *por sí* y aquel *accidentalmente* no se toman allí en la significación con la que se distinguen la causa que opera fuera de la intención y virtud e influjo propio, de la causa por sí, sino en cuanto distinguen la inclinación primaria y secundaria de la virtud del que obra; y se dirá que la voluntad ama de este modo por sí y que accidentalmente odia, no porque por sí y por influjo propio no produzca el acto de odio, sino porque la prosecución por sí y primariamente le conviene a la potencia apetitiva, en cambio la fuga, como consecuencia y cuasi accidentalmente, es decir, por razón de otro.

currit; de quibus fere omnibus in superioribus diximus, et de speciali difficultate quae in motu cordis esse videtur, dictum est disputatione XVIII.

17. Solum contra priorem partem potest obiici quod Aristoteles, IX Metaph., text. 3, significat etiam potentias rationales non posse per se in utrumque contrariorum, sed in unum per se, et in aliud per accidens. Verumtamen, ut ibi adnotavimus, illud *per se* et *per accidens* ibi non sumuntur in ea significatione qua distinguunt causam praeter intentionem et praeter proprium influxum et virtutem operantem a causa per se, sed prout distinguunt primariam et secundariam inclinationem virtutis operantis; et voluntas dicetur hoc modo per se amare, per accidens autem odisse, non quia non per se et proprio influxu eliciat actum odii, sed quia prosecutio per se primo convenit potentiae appetitivae, fuga vero ex consequenti et quasi per accidens, id est, ratione alterius.

DISPUTACION XXVII

COMPARACION DE LAS CAUSAS ENTRE SI

RESUMEN

La comparación de las causas se puede establecer en la perfección o en la causalidad; de ambas surgirá la prioridad de una causa u otra. En la presente disputación se distinguen dos partes: en la primera se aborda el problema de cuál es más perfecta de las cuatro causas; en la segunda, el problema de la causalidad mutua entre las causas. Así, pues, tenemos:

Parte I: Cuál de las cuatro causas es más perfecta (Sec. I);
Parte II: Si las cuatro causas pueden ser causas recíprocamente (Sec. II).

SECCIÓN I

Después de advertir que la perfección que se ha de tratar aquí formalmente es la de causa, pero que no puede hacerse sin tocar la perfección de ente (1), comienza a establecer la comparación de las causas entre sí. En primer lugar compara las causas intrínsecas con las extrínsecas (2) y concluye que las causas intrínsecas son menos perfectas que las extrínsecas, tanto en el género de causa como en el de ente. Al comparar la materia y la forma, distingue y afirma que si se trata de forma sustancial es más perfecta que la materia (3); en cambio, la forma accidental es superada en perfección por su sujeto, que es la sustancia, pero no por el concreto que está constituido formalmente en tal razón (4). Pasa a la comparación del fin con el eficiente; primeramente como entes (5) y aquí se ha de afirmar que no se han de superar necesariamente en perfección, aunque sí es verdad que en la razón de fin se expresa la perfección más formalmente que en la de eficiente; como causas (6) absolutamente, es tenida la causa final por primera y principal, aunque en Dios sean ambas iguales (7); sin embargo, en determinados aspectos supera el eficiente y en otros el fin (8). Finalmente se trata el punto de si la causa se dice analógicamente de los cuatro géneros; ha de ser análoga la razón de causa en común y la de causa eficiente (9); no tienen analogía la materia y la forma comparadas entre sí, aunque sí la tengan comparadas con el fin que realizan (10), ni tampoco existe analogía entre la causa eficiente y la final (11).

SECCIÓN II

Como suele hacer Suárez, expone primeramente las razones de duda en favor tanto de la solución afirmativa como de la negativa (1-2) y pasa a conti-

nuación a centrar el problema (3), que se ha de entender no formalmente según la razón general de causa, sino en particular según las realidades causantes y causadas, y esto supuesto, pasa a pormenorizar cada caso. La causalidd de la materia y la forma se ha de estudiar tratando primeramente la de la materia con la forma sustancial material, las cuales son causas mutuamente, aunque no en el mismo aspecto, ya que la materia causa el ser y la causalidad de la forma y ésta es causa de la materia por la información y la conservación (4), y en este último aspecto se podría decir que son causas recíprocamente, aunque no se dé la misma propiedad, puesto que la materia causa el ser de la forma directa y esencialmente por su propio ser, y el de la materia, en cambio, se ha de presuponer para el de la forma (5). Respecto al caso de materia y alma racional, la materia causa a la forma no según el ser sino según la información; la forma actúa como hacen las otras formas sustanciales (6). Pasa a continuación a exponer la causalidad del fin y el eficiente; afirma que son causas entre sí no según diversos aspectos, sino en el mismo (7), y para aclarar más el aserto propone cuatro objeciones comunes acerca de este punto (8) y las va resolviendo ampliamente con pormenor (9-14). Inmediatamente se trata de la causalidad de la materia y el fin (15); hay causalidad porque la materia es efecto de la forma y del compuesto en el género de causa final y es causa material de la forma y del compuesto; en cambio, no se da causalidad mutua entre forma y fin (16); va recorriendo Suárez los diversos casos que pueden darse y demostrando que nunca se da verdadera causalidad entre la forma y el fin (17-19). También queda excluida la causalidad mutua de la causa eficiente con respecto a la material o formal (20) y corrobora la afirmación con el planteamiento y solución de algunas dificultades (21-23). Finalmente se propone la cuestión general de la causalidad recíproca entre causas del mismo género, y responde que en un mismo género absolutamente no puede haber causas que lo sean entre sí mutuamente según un mismo aspecto, aunque relativamente, y en aspectos cuasi específicamente diversos, no hay contradicción (24). Prueba lo primero con el testimonio de Aristóteles y por la razón general de que de lo contrario una misma cosa sería causa de sí misma (25), afirmación que refuerza solucionando las objeciones que se presentan (26-27). La última parte se prueba en el caso de los fines, ya que no hay contradicción en que dos cosas sean mutuamente fines entre sí, pues esto sucede condicionalmente porque son cuasi fines parciales (29). Finalmente, cierra la disputación proponiendo la solución de las razones de duda que enunció en el número 1 de esta misma sección (30).

DISPUTACION XXVII

COMPARACION DE LAS CAUSAS ENTRE SI

Quedan solamente por hacer dos comparaciones entre las causas mismas: una, en la perfección; la otra, en la causalidad; por ellas constará también al mismo tiempo cómo se comportan en cuanto a la prioridad, es decir, cuál de ellas ha de ser tenida por anterior. Pero sobre estas comparaciones hay que notar que se han de entender genéricamente, es decir, comparando un género de causa con otro; pues sería tarea infinita y ajena a toda ciencia ir descendiendo especialmente a todas las causas de cada uno de los géneros.

SECCION PRIMERA

Cuál de las cuatro causas es más perfecta

1. Estas causas pueden compararse bien en la razón y perfección de ente, bien en la razón de causar y en la perfección que tienen en ésta; y esa comparación última es formal (por llamarla así) y pertenece esencialmente al punto presente; sin embargo, porque la causalidad sigue a la razón de ente y es una propiedad o atributo suyo, por ello de una mayor perfección en el ser suele seguirse una mayor perfección en el causar; y por este motivo no podemos establecer de tal modo la última comparación que omitamos totalmente la primera.

DISPUTATIO XXVII

De comparatione causarum inter se

Duae tantum comparationes faciendae supersunt inter causas ipsas: una in perfectione, altera in causalitate; ex quibus simul etiam constabit quomodo in prioritate comparentur, seu quae illarum prior censenda sit. In his autem comparationibus observandum est generatim esse intelligendas, conferendo nimirum unum genus causae cum alio; nam speciatim descendere ad singulas causas singulorum generum res esset infinita et praeter scientiam.

SECTIO PRIMA

Quaenam ex quatuor causis perfectior sit

1. Possunt hae causae comparari vel in ratione et perfectione entis, vel in ratione causandi et perfectione quam in illa habent; estque haec posterior comparatio formalis (ut ita dicam), et per se ad praesens pertinens; tamen, quia causalitas consequitur rationem entis et est proprietas seu attributum eius, ideo maior perfectio in causando consequi solet ex maiori perfectione in essendo; et ideo non possumus ita posteriorem comparationem facere ut priorem omnino omittamus.

Se comparan las causas intrínsecas con las extrínsecas

2. Por tanto, en primer lugar, es cierto que comparando la materia y la forma con el eficiente y el fin, aquéllas son causas menos perfectas por su género, tanto en el ser como en la causalidad. Se prueba, porque cuando se establece la comparación entre los géneros se ha de anteponer al otro aquel en el que la forma y la especie más perfecta supera a la más perfecta del otro género, como se infiere de la doctrina de Aristóteles, I *De Caelo,* c. 11, text. 115 y 116, donde afirma que las perfecciones de las potencias se miden fundándose en aquello que es máximo en cada una; ahora bien, el eficiente supremo y el fin supremo superan a cualquier materia o forma, como es evidente por sí mismo; por consiguiente. Lo mismo en el género de ente, la materia y la forma son entes incompletos y de algún modo imperfectos, y esto lo incluyen intrínsecamente en virtud de sus conceptos, y en toda su extensión; en cambio, el eficiente y el fin, de ningún modo, sino que cuanto sea el ente más completo y más actual y perfecto, tanto más apto será —hablando propiamente— para ejercer la perfecta razón de eficiente o de fin. Igualmente la materia y la forma incluyen imperfección en el mismo modo de causar, porque no causan más que componiendo; en cambio, el eficiente y el fin, que son causas extrínsecas, hablando propiamente, no incluyen ninguna imperfección en su causalidad.

Se comparan entre sí la forma y la materia

3. En segundo lugar, comparando la materia con la forma hay que decir que la forma aventaja a la materia tanto en la razón de ente como en la razón de causa. Esta afirmación tiene lugar principalmente en la materia y en la forma sustancial; acerca de ellas se ha tratado suficientemente antes cuando nos ocupamos de dichas causas y allí expusimos una y otra parte apoyándonos en el hecho de que la forma tiene más actualidad que la materia; por lo cual es ella la que completa la esencia de la cosa y la que es principio de todas las operaciones y perfecciones del compuesto. Por ello se ve que esta comparación en la razón de causa debe entenderse respecto del compuesto, es decir, en

Comparantur intrinsecae causae ad extrinsecas

2. Primo igitur certum est, comparando materiam et formam ad efficiens et finem, illas esse causas minus perfectas ex suo genere, tam in esse quam in causalitate. Probatur, quia cum fit comparatio inter genera, illud est praeferendum alteri in quo forma et perfectissima species excedit perfectissimam alterius generis, ut colligitur ex doctrina Aristotelis, lib. I de Caelo, c. 11, text. 115 et 116, ubi docet metiri perfectiones potentiarum ex eo quod in unaquaque maximum est; sed supremum efficiens et supremus finis superant quamcumque materiam vel formam, ut per se notum est; ergo. Item in genere entis, materia et forma sunt entia incompleta et aliquo modo imperfecta, et hoc intrinsece includunt ex vi suarum rationum et in tota sua latitudine; efficiens autem et finis minime, sed quo ens fuerit magis completum, actualius et perfectius, eo, per se loquendo, aptius erit ad perfectam rationem efficientis vel finis exercendam. Item materia et forma in ipso modo causandi imperfectionem includunt, quia non causant nisi componendo; efficiens autem et finis, quae sunt causae extrinsecae, per se loquendo nullam involvunt imperfectionem in causalitate sua.

Comparantur inter se forma et materia

3. Secundo, comparando materiam ad formam, dicendum est formam praestare materiae tam in ratione entis quam in ratione causae. Haec assertio praecipue habet locum in materia et forma substantiali; de quibus satis tractatum est supra, cum de his causis ageremus, ubi utramque partem ostendimus ex eo quod forma plus actualitatis habet quam materia; unde ipsa est quae complet rei essentiam et quae est principium omnium operationum et perfectionum compositi. Ex quo intelligitur comparationem hanc in ratione causae debere intelligi respectu

cuanto estas dos son causas de él; pues, si la comparación se hace recíprocamente entre la materia y la forma, sobre todo si es forma material, en este sentido se ve como más propia una causalidad de la materia sobre la forma que de la forma sobre la materia, porque una dependencia de tal forma respecto de la materia es más *a priori* por cuanto es depender de su propio sustentante; en cambio, la dependencia de la materia respecto de la forma más bien es *a posteriori,* como de condición o actualidad requerida para el connatural y debido estado de la materia, como se dijo en lo que precede. Ni se opone esto a que la materia en el género de ente sea absolutamente menos perfecta, aun cuando relativamente en alguna condición la supere.

4. *Si la forma accidental es más perfecta o más imperfecta que su sujeto.*— Por lo cual, si esta comparación se extiende a la forma accidental y a su sujeto, se ha de entender proporcionalmente respecto del concreto, en cuanto constituido formalmente en tal razón; pues en este sentido es causado con más perfección por la forma accidental que por el sujeto, y bajo la misma consideración la forma accidental supera al sujeto en cuanto se refiere a ella como el acto a la potencia; sin embargo, aquel exceso es sólo relativo; pues absolutamente en la perfección de ente el sujeto primario del accidente es la sustancia, la cual es absolutamente más perfecta. Y también en la razón de causa, el sujeto es causa del accidente más que al contrario, porque el sujeto sustenta absolutamente al accidente en su ser, y en cambio el accidente como tal sólo perfecciona al sujeto accidentalmente, y a lo sumo algunas veces es condición o disposición necesaria para la conservación de su sujeto. Y de estas dos comparaciones se puede colegir que hablando absolutamente de los géneros de las causas, la materia está en el grado primero e ínfimo, y en el segundo está la forma; por consiguiente, sólo resta que comparemos entre sí el fin y el eficiente.

Se comparan entre sí el fin y el eficiente

5. *El fin y el eficiente no se superan necesariamente en la perfección entitativa.*— Digo en tercer lugar: Si se comparan en perfección entitativa el fin y el eficiente, ninguno de los dos es más perfecto que el otro, sino que son de

compositi, nimirum, quatenus hae duae sunt causae illius; nam si comparatio fiat inter materiam et formam, praesertim materialem, ad invicem, sic magis proprie videtur causalitas materiae in formam quam formae in materiam, quia dependentia talis formae a materia est magis a priori, ut a proprio sustentante; dependentia vero materiae a forma magis est a posteriori ut a conditione seu actualitate requisita ad connaturalem et debitum statum materiae, ut in superioribus dictum est. Neque hoc obstat quominus materia in genere entis simpliciter sit minus perfecta, licet secundum quid in aliqua conditione excedat.

4. *Accidentalisne forma perfectior sit suo subiecto, an imperfectior.*— Quocirca, si haec comparatio extendatur ad formam accidentalem et subiectum eius, intelligenda proportionaliter est respectu concreti, ut formaliter constituti in tali ratione; sic enim perfectius causatur a forma accidentali quam a subiecto, et sub eadem consideratione forma accidentalis excedit subiectum, quatenus comparatur ad illam ut actus ad potentiam; tamen ille excessus tantum est secundum quid; nam absolute in perfectione entis subiectum primarium accidentis est substantia, quae simpliciter perfectior est. Et in ratione etiam causandi, subiectum magis est causa accidentis quam e converso, quia subiectum simpliciter sustentat accidens in suo esse, accidens vero ut sic solum accidentaliter perficit subiectum, et ad summum aliquando est conditio vel dispositio necessaria ad sui subiecti conservationem. Atque ex his duabus comparationibus colligere licet, absolute loquendo de generibus causarum, materiam esse in primo et infimo gradu, in secundo esse formam; solum ergo superest ut finem et efficiens inter se comparemus.

Finis et efficiens inter se comparantur

5. *Finis et efficiens in perfectione entitativa non necessario se excedunt.*— Dico tertio: si finis et efficiens in perfectione entitativa comparentur, neutrum est perfectius alio, sed eiusdem sunt perfectionis,

la misma perfección, aunque en la razón de fin aquella perfección se exprese más formalmente que en la razón de eficiente. Se prueba la primera parte porque el fin y el eficiente, tomados en toda su amplitud, no se distinguen necesariamente en la razón de ente; pues muchas veces coinciden en una misma cosa, lo cual sucede sobre todo en la causa eficiente perfectísima y en el fin perfectísimo, ya que estas dos razones se reúnen en una e idéntica realidad, a saber, en Dios; por consiguiente, comparando estas dos causas en su género y en lo más perfecto de cada uno, ninguna supera a la otra. Pero la razón propia parece que es porque una y otra de dichas causas dice por su género perfección sin imperfección, y ambas para tener la suma perfección posible en su género, necesitan una perfección absolutamente infinita en el género de ente, y por ello ninguna de las dos por su género supera a la otra necesariamente.

6. En cambio, la última parte se explica porque en el fin la razón propia y formal de causar es su bondad y perfección, como antes se dijo, y la causa eficiente causa por su forma o naturaleza como tal; y por eso se dice que la causa final expresa más formalmente la perfección y la bondad que la causa eficiente, cosa que se refiere más bien a la distinción que nace de nuestros conceptos que de la realidad misma. Y con esto se entiende proporcionalmente que en los otros agentes y fines con frecuencia estas dos causas son de la misma perfección, en el sentido de que cualquier agente de algún modo opera por causa de sí mismo o bien en cuanto opera por causa de un fin unívoco, o sea semejante o bien que le es igual; en cambio, algunas veces la causa eficiente supera en perfección a la final, cuando el fin es próximo y no último; pero con más frecuencia y de modo más connatural supera el fin en perfección a la causa agente, pues cuando la causa agente no es en sumo grado perfecta, para obrar del modo mejor obra por causa de algún bien más excelente.

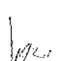
7. Digo en cuarto lugar: si el fin y el eficiente se comparan en la razón de causa, en muchas cosas son también iguales, en otras en cambio se superan mutuamente según sus propias y precisas razones formales, pero absolutamente la causa final es tenida como primera y principal en causar. Para tratarlo más brevemente, expliquemos toda esta conclusión en Dios, que es la suprema causa

quamvis in ratione finis formalius illa perfectio exprimatur quam in ratione efficientis. Probatur prior pars, quia finis et efficiens sumpta in tota latitudine sua non necessario distinguuntur in ratione entis; saepe enim in idem coincidunt, quod maxime contingit in perfectissimo efficienti et in perfectissimo fine; hae namque duae rationes in una et eadem re coniunguntur, nempe in Deo; ergo comparando has duas causas in suo genere et in summo utriusque, neutra excedit alteram. Et ratio propria esse videtur quia utraque harum causarum ex suo genere dicit perfectionem sine imperfectione, et utraque, ut habeat summam perfectionem possibilem in suo genere, requirit infinitam perfectionem simpliciter in genere entis, et ideo neutra ex suo genere alteram necessario excedit.

6. Posterior vero pars declaratur, nam in fine propria et formalis ratio causandi est bonitas et perfectio eius, ut supra dictum est, efficiens vero causat per suam formam seu naturam ut sic; et ideo dicitur causa finalis formalius exprimere perfectionem et bonitatem quam causa efficiens, quod magis pertinet ad distinctionem ex conceptibus nostris quam ex ipsa re. Hinc vero proportionaliter intelligitur in aliis agentibus et finibus saepe etiam has duas causas esse eiusdem perfectionis, quatenus quodlibet agens aliquo modo propter seipsum operatur, vel quatenus operatur propter finem univocum seu sibi similem vel aequalem; aliquando vero causam efficientem superare in perfectione finalem, quando finis est proximus et non ultimus; saepius vero et connaturalius finem excedere in perfectione causam agentem, nam quando causa agens non est summe perfecta, ut optimo modo operetur, propter aliquod excellentius bonum operatur.

7. Dico quarto: si finis et efficiens comparentur in ratione causandi, in multis etiam habent aequalitatem, in aliis vero se mutuo excedunt secundum proprias ac praecisas rationes formales, simpliciter autem causa finalis censetur prima ac praecipua in causando. Ut brevius agamus, totam conclusionem hanc in Deo, qui suprema causa finalis

final y eficiente. En efecto, aun cuando todas las cosas que están en Dios, en cuanto están en El, son igualmente perfectas, o más bien son una perfección, con todo, en cuanto nosotros percibimos los diversos atributos según razones propias y precisivas, entendemos que uno por su género es más eminente que otro, o que la función u obra de uno lo es más que la función de otro, al modo como dicen los teólogos que la misericordia es la virtud máxima en Dios. Por consiguiente, comparando de este modo la razón de la causa eficiente y de la final, se hallarán iguales primeramente en los efectos, porque la causa eficiente perfectísima no puede tener más efectos y más nobles de lo que puede tener la causa final también sumamente perfecta, y al contrario; pues ningún efecto procede de Dios como de eficiente que no exista por causa de El como por fin último, y al contrario. Más todavía, puede añadirse además que también en esto se equiparan, en que lo mismo que todos los efectos de todas las causas eficientes proceden del primer eficiente, así todos los efectos de todas las causas finales proceden del fin supremo; y variada la proporción, del mismo modo que todos los efectos de todas las causas finales proceden en su género del primer eficiente, así todos los efectos de todas las causas eficientes proceden en su género del fin supremo. En tercer lugar, hay también en esto una cierta igualdad, porque una y otra de estas causas por su género dice perfección absolutamente, por lo cual ninguna incluye imperfección como limitación, o dependencia o algo semejante, y del mismo modo que una está en conexión (por llamarla así) con otra en la causalidad, así también recíprocamente lo está aquélla con ésta; sin embargo, ninguna puede decirse propiamente que dependa de la otra, sino que los efectos mismos están dependiendo necesariamente de ambas, o de Dios bajo una y otra razón. Y así queda clara la primera parte de la aserción.

8. *En qué supera la causa eficiente al fin.*— La segunda se explica porque la razón de causa eficiente parece que supera en mucho, porque su influjo es en sumo grado propio y real, debido a la esencial dependencia y emanación del 
efecto respecto de ella, por lo cual la causa eficiente se dice con toda propiedad que da el ser al efecto, y Aristóteles la definió como el principio *de donde comienza el movimiento* o la producción o efección de la cosa. Y de aquí tuvo

et efficiens est, declaremus. Quamquam enim omnia quae in Deo sunt, prout in eo sunt, sint aeque perfecta vel potius una perfectio, tamen prout a nobis varia attributa secundum proprias ac praecisas rationes concipiuntur, intelligimus unum ex suo genere esse eminentius alio, vel munus aut opus unius, munere alterius, quomodo dicunt theologi misericordiam esse maximam virtutem in Deo. Sic ergo comparando rationem causae efficientis et finalis, invenientur aequales primo in effectibus, quia non potest causa efficiens perfectissima habere plures vel nobiliores effectus quam possit finalis causa etiam summe perfecta, et e converso; nullus enim effectus est a Deo ut efficiente, qui non sit propter eum ut ultimum finem, et e contrario. Immo ulterius addi potest in hoc etiam esse aequalitatem, quod, sicut omnes effectus omnium causarum efficientium sunt a primo efficienti, ita omnes effectus omnium causarum finalium sunt a supremo fine; et mutata proportione, sicut omnes effectus omnium causarum finalium sunt in suo genere a primo efficienti, ita omnes effectus omnium causarum efficientium sunt in suo genere a supremo fine. Tertio est in hoc etiam quaedam aequalitas, quod utraque ex his causis ex suo genere dicit perfectionem simpliciter, unde neutra includit imperfectionem, ut limitationem aut dependentiam, vel aliquid simile, et sicut una est connexa (ut ita dicam) cum altera in causando, ita etiam vicissim altera cum illa; neutra tamen dici potest proprie dependens ab altera, sed effectus ipsi sunt dependentes necessario ab utraque, seu a Deo sub utraque ratione. Et ita patet prima pars assertionis.

8. *Efficiens in quo excedat finem.*— Secunda declaratur, quia ratio causae efficientis in hoc multum videtur excedere, quod influxus eius est maxime proprius et realis per essentialem dependentiam et emanationem effectus ab illa, unde efficiens propriissime dicitur dare esse effectui, et Aristoteles illud definivit esse principium *unde incipit motus* seu productio vel factio rei. Et

también su origen que el efecto, por ser correlato adecuado de la causa, tome nombre por antonomasia de *efficiendo;* por lo cual los estoicos juzgaron que la causa eficiente era la única digna del nombre de causa, como se ve por Séneca, *epist.* 66, y Laercio en la vida de Zenón. En cambio, el fin supera primeramente en que es como el último término al que se dirige toda la acción del eficiente, de tal manera que, si es lícito hablar así, podríamos decir que el eficiente sirve al fin, y que Dios mismo en cierto modo se sirve a Sí en cuanto que todo lo que hace lo realiza por causa de Sí. Y por este motivo, como el efecto de algún modo es por razón de su causa (pues la partícula *por razón* puede indicar en general causalidad), con todo, por antonomasia sólo del fin se dice *que es aquello por razón del cual se hace la cosa,* y de aquí también que Sócrates llamara únicamente causa a la causa final, como refiere Platón en el *Fedón.* En segundo lugar, y sobre todo, parece que el fin supera en que él es el primer comienzo y principio de toda acción, ya que excita a la misma causa eficiente y la atrae a la efección; lo cual, aunque se dé en el primer eficiente sin causalidad final sobre el mismo eficiente, sino sólo sobre su acción externa, a pesar de todo, según esa razón concebimos que el primer motor o (por decirlo así) el primer «promotor» de toda causalidad es el fin. Y por este motivo suele llamarse *causa primera* y *causa de las causas,* como advirtió Alberto, lib. II *Phys.*, tract. 2, c. 5, donde considera algunas otras relaciones entre estas causas; pero éstas que hemos explicado parecen ser las principales.

9. *La causa se dice analógicamente de los cuatro géneros.*— Pero puede finalmente preguntarse ahora aquello que antes hemos remitido hasta aquí, a saber, si esta desigualdad de las causas es tan grande que constituya entre ellas una analogía en la razón de causa. A esto hay que decir brevemente con la opinión común que la razón de causa no es unívoca sino análoga, en primer lugar ciertamente por la razón que antes se trató, de que la causa de los accidentes y de las sustancias no es causa unívocamente. En segundo lugar, porque la razón de causa predicada de Dios y de la materia y la forma no puede ser unívoca por el mismo motivo por el que ni la razón de ente ni la de cualquier otro predicado real común a Dios y a las criaturas puede ser unívoca. Estos dos argumen-

hinc etiam ortum habuit ut effectus, cum sit adaequatum correlativum causae, per antonomasiam ab efficiendo nominetur, propter quod stoici solam causam efficientem nomine causae dignam censuerunt, ut patet ex Seneca, epist. 66, et Laertio, in vita Zenonis. Finis autem excedit primum in hoc, quod est veluti ultimus terminus in quem omnis actio efficientis dirigitur, ita ut, si ita fas est loqui, dicere possimus efficiens fini deservire, et Deum ipsum sibi quodammodo ministrare, dum quidquid agit propter se operatur. Et ob hanc rationem, cum effectus aliquo modo sit propter suam causam (particula enim *propter* generatim potest causalitatem indicare), tamen per antonomasiam de solo fine dicitur *esse propter quem res fit,* et hinc etiam Socrates solam causam finalem causam appellavit, apud Platonem in Phaedone. Deinde ac praecipue videtur superare finis in hoc, quod ipse est primum initium et principium omnis actionis, quia ipsummet efficiens excitat et allicit ad efficiendum; quod, quamvis in primo efficienti inveniatur absque causalitate finis in ipsum efficiens, sed tantum in externam actionem eius, nihilominus secundum eam rationem intelligimus primum motorem vel (ut ita dicam) primum procuratorem omnis causalitatis esse finem. Qui propterea appellari solet *prima* et *causa causarum,* ut notavit Albertus, lib. II Phys., tract. 2, c. 5, ubi quosdam alios ordines inter has causas considerat; sed illi quos explicuimus videntur esse praecipui.

9. *Causa dicitur analogice de quatuor generibus.*— Sed quaeri tandem hic potest, quod supra huc remisimus, an haec inaequalitas causarum tanta sit ut analogiam inter eas constituat in ratione causae. Ad quod breviter dicendum est cum communi sententia rationem causae non esse univocam, sed analogam, primo quidem propter rationem supra tractatam, quod causa accidentium et substantiarum non est univoce causa. Secundo, quia ratio causae dicta de Deo et de materia et forma non potest esse univoca propter eamdem rationem, qua nec ratio entis aut cuiusvis alterius praedicati realis communis Deo et creaturis potest esse

tos no sólo prueban que la razón de causa en común no es unívoca, sino que tampoco lo es la razón de causa eficiente (y lo mismo ocurre con la final), ya se tome en cuanto es común a la causa eficiente de los accidentes y de la sustancia, ya en cuanto es común a la causa primera y a las segundas, debido a la dependencia esencial de las segundas respecto de la primera. Lo cual es verdadero sobre todo si se comparan en la virtud causativa, pues si se comparan en la acción misma la analogía no es tan propia, puesto que no sólo la acción misma es algo creado, sino que con frecuencia una misma acción procede de una y otra causa, cosa que se trató en lo que precede.

10. Además, comparando la materia y la forma entre sí, no aparece ninguna analogía entre ellas en la razón de causa; con todo, si se comparan con el fin, ciertamente parece que interviene aquí otra razón de analogía. Pues la causa eficiente con toda propiedad infunde el ser; en cambio, la materia y la forma no tan propiamente infunden el ser cuanto que lo componen por sí mismas, y por ello según esta razón el nombre de causa parece que se dice primero de la eficiente; y se ha trasladado a la materia y forma por una cierta proporcionalidad. Por lo cual, aunque aquellas dos causas sean propiamente partes esenciales y principios intrínsecos del ser natural, sin embargo parecen ser llamados causas por la referida analogía, aun cuando de acuerdo con el uso común se les haya de atribuir absolutamente el nombre de causa.

11. Con todo, comparando entre sí la causa eficiente y la final, a mí ciertamente me parece que si atendemos a la imposición y fuerza del nombre, se ha dicho primera y principalmente de la causa eficiente, cuyo influjo no sólo es más conocido, sino que también es en sumo grado real y afecta con toda propiedad al mismo ser que comunica al efecto. En cambio, en cuanto a la cosa significada, ya se dijo que propiamente y de algún modo primario conviene a la causa final. Pero no veo qué necesidad hay de establecer una analogía entre estas causas que acabamos de proponer, a saber, entre el fin y la causa eficiente, si se comparan esencialmente, y con las restantes circunstancias iguales de parte del efecto y según toda la perfección que cada una puede tener en su orden, lo cual equivale a comparar la razón de fin y de eficiente tal como están

univoca. Quae duae rationes non solum probant rationem causae in communi, sed etiam rationem causae efficientis (et idem est de fine) non esse univocam, sive ut communis est causae efficienti accidentium et substantiae, sive ut communis est primae causae et secundis, propter essentialem dependentiam secundarum a prima. Quod maxime verum est si comparentur in virtute causandi; nam si comparentur in actione ipsa, non est tam propria analogia, eo quod et actio ipsa quid creatum sit, et saepe unamet actio sit ab utraque causa, quod in superioribus tactum est.

10. Praeterea, comparando materiam et formam inter se, nulla apparet inter eas analogia in ratione causae; tamen, si conferantur cum fine, videtur sane alia ratio analogiae hic intercedere. Nam efficiens propriissime influit esse; materia autem et forma non tam proprie influunt esse quam componunt illud per seipsas, et ideo secundum hanc rationem videtur nomen causae primo dictum de efficienti; ad materiam autem vel formam esse translatum per quamdam proportionalitatem. Unde, licet illae duae causae sint proprie partes essentiales et principia intrinseca rei naturalis, causae vero dictae videntur per dictam analogiam, licet iam secundum communem usum simpliciter sit illis tribuendum nomen causae.

11. At vero comparando inter se causam efficientem et finalem, mihi quidem videtur, si nominis impositionem et vim attendamus, primo et maxime dictum esse de causa efficienti, cuius influxus et notior est et maxime realis et propriissime attingens ipsum esse quod communicat effectui. Quoad rem tamen significatam, iam dictum est proprie et aliquo modo primario convenire causae finali. Non video autem quae sit necessitas constituendi propriam analogiam inter has duas causas modo a nobis propositas, finem, scilicet ac efficientem, si per se comparentur et caeteris paribus ex parte effectus et secundum totam perfectionem quam unaquaeque potest habere in suo ordine, quod

en Dios. En efecto, a una y otra conviene de modo propio e intrínseco la razón de causa, y en ella pueden ser concebidas como poseyendo alguna conveniencia verdadera y propia, y no tienen entre sí dependencia esencial en dicha razón, aun cuando tengan conexión, como hemos explicado; por consiguiente, no existe ninguna razón de analogía entre ellas; por tanto, bajo dicha razón el nombre será unívoco. Pues tampoco repugna que un nombre que en otro sentido es análogo para varios seres convenga unívocamente a algunos, como después diremos tratando de la analogía del ente y del accidente. Y esto basta acerca de esa comparación.

SECCION II

Si las causas pueden ser causas recíprocamente

1. *Razón de duda en favor de la opinión negativa.*— La razón de duda es que la causa, como antes se ha dicho, es anterior al efecto, y consiguientemente el efecto posterior a la causa; por consiguiente, aquello que es efecto no puede ser causa de su causa; de lo contrario, o bien al mismo tiempo sería anterior y posterior, o no toda causa sería anterior a su efecto. Ni será satisfactorio que alguien responda que no repugna que una misma cosa sea anterior y posterior a otra solamente en naturaleza y según diversas razones; pues la prioridad de naturaleza que se requiere en la causa respecto del efecto no es solamente una prioridad según una u otra consideración, sino que es una prioridad absoluta, que puede llamarse de presuposición en cuanto que, hablando absolutamente, en la causa debe presuponerse el ser para que pueda causar. Por lo cual puede concluirse así que en la causa se supone absolutamente el ser para el ser del efecto, pues el efecto no tiene el ser sino mediante la causalidad, y para la causalidad en absoluto se supone el ser en la causa; por consiguiente, para el ser del efecto se supone absolutamente el ser en la causa; por tanto, la causa absolutamente y bajo cualquier razón debe ser anterior en naturaleza al efecto, ya que la prioridad de naturaleza no parece ser otra cosa que una cierta prioridad de presuposición; por consiguiente, no puede suceder que la causa sea efecto de su causa.

est comparare rationem finis et efficientis, prout in Deo sunt. Nam utrique convenit proprie et intrinsece ratio causae, et in ea possunt concipi ut habentes aliquam convenientiam veram ac propriam, et non habent inter se dependentiam essentialem in ea ratione, quamvis habeant connexionem, ut declaravimus; nulla est ergo ratio analogiae inter ipsas; erit ergo sub ea ratione nomen univocum. Nec enim repugnat nomen alioqui analogum ad plura, univoce aliquibus convenire, ut inferius dicemus tractando de analogia entis et accidentis. Et haec de hac comparatione sint satis.

SECTIO II

Utrum causae possint esse sibi invicem causae

1. *Dubitandi ratio pro parte negativa.*— Ratio dubitandi est quia causa, ut supra est dictum, est prior effectu et consequenter effectus posterior causa; ergo non potest id quod est effectus esse causa suae causae; alioqui vel esset simul prius et posterius, vel non omnis causa esset prior suo effectu. Nec satisfaciet si quis respondeat non repugnare idem esse prius et posterius altero natura tantum et secundum diversas rationes; nam prioritas naturae quae in causa requiritur respectu effectus, non est tantum prioritas secundum unam vel alteram considerationem, sed est absoluta prioritas, quae dici potest praesuppositionis, quatenus, absolute loquendo, in causa debet praesupponi esse ut causare possit. Unde sic concludi potest: in causa absolute supponitur esse ad esse effectus, nam effectus non habet esse nisi media causalitate, et ad causalitatem simpliciter supponitur esse in causa; ergo ad esse effectus simpliciter supponitur esse in causa; ergo causa simpliciter et omni ratione debet esse prior natura effectu; nam prioritas naturae non videtur esse aliud quam quaedam prioritas praesuppositionis; ergo fieri non potest ut causa sit effectus suae causae.

2. *Razones de la opinión afirmativa.*— Pero en contra de lo dicho está que Aristóteles, al tratar de las causas, enseñó aquel axioma, que ha sido admitido por los restantes filósofos. Por lo cual no investigamos tanto si éste es verdadero, cuanto en qué sentido haya de ser entendido; esto lo llevaremos a cabo mejor comparando entre sí cada una de las causas, pues hablando en general, no es necesario ni posible que todas las causas sean recíprocamente causas entre sí, ya se comparen según géneros diversos o según el mismo, porque en primer lugar no todas las causas tienen causa, como consta de la primera causa eficiente y del último fin. Además, aunque alguna causa, la eficiente por ejemplo, tenga causa, con todo no tiene una causa causada por ella misma, ni tampoco tiene siempre causa material o formal. Por consiguiente, aquel axioma no debe entenderse universalmente, sino de modo indefinido o no contradictorio, porque evidentemente no es contradictorio que algunas causas sean mutuamente causas entre sí, e incluso en algunos casos es hasta necesario, y por ello queda por ver en cuáles no repugna o es necesario.

Se expone el sentido de la cuestión

3. Pero hay que advertir que puede entenderse en dos sentidos que las causas son mutuamente causas entre sí: primero, sólo formalmente (por decirlo así), o sea, según las razones generales de causas; segundo, en particular y según las mismas realidades causantes y causadas. El primer sentido es fácil y no ofrece dificultad, pero no es el que ahora principalmente pretendemos, porque en él solo se afirma que la causa eficiente, por ejemplo, puede tener causa material, y viceversa, que la causa material puede tener causa eficiente, y así en las demás, cosa que es manifiesta en todos los géneros, pues también la materia ha sido producida y muchas causas eficientes son realidades causadas por la materia, y en cuanto son actualmente causas, su causalidad es causada también por la materia. Ni se refiere a este sentido la dificultad abordada antes, ya que no se compara la misma realidad en la razón de causa y causado, sino que una realidad se compara con otra como con un efecto suyo en un cierto género de causa, y con la otra en cambio como con su causa en otro género, el cual gé-

2. *Rationes affirmativae partis.*— In contrarium autem est quia Aristoteles, agens de causis, illud docuit axioma, quod a caeteris philosophis receptum est. Quapropter non tam investigamus an hoc verum sit, quam quo sensu intelligendum sit; quod praestabimus melius conferendo singulas causas inter se, nam, in generali loquendo, non est necessarium neque possibile omnes causas esse sibi invicem causas, sive secundum diversa genera, sive intra idem genus conferantur, quia imprimis non omnes causae habent causam, ut constat de prima causa efficienti et ultimo fine. Deinde, quamvis aliqua causa, efficiens verbi gratia, habeat causam, non tamen habet causam a se causatam, neque etiam semper habet causam materialem vel formalem. Non ergo debet illud axioma universe intelligi, sed indefinite seu non repugnanter, quia, nimirum, non repugnat aliquas causas esse sibi invicem causas, vel certe quod in aliquibus etiam necessarium sit, et ideo videndum superest in quibus non repugnet vel necessarium sit.

Sensus quaestionis exponitur

3. Est autem advertendum duobus modis posse intelligi causas esse sibi invicem causas: primo, formaliter tantum (ut sic dicam) seu secundum generales rationes causarum; secundo, in particulari et secundum easdem res causantes et causatas. Prior sensus est facilis et sine difficultate, sed non est in praesenti praecipue intentus, quia in eo solum asseritur efficientem causam, verbi gratia, posse habere causam materialem, et e converso causam materialem posse habere causam efficientem, et sic de aliis, quod in omnibus generibus manifestum est; nam et materia est effecta et multae causae efficientes sunt res causatae a materia, et quatenus actu causae sunt, earum causalitas etiam causatur a materia. Neque in hoc sensu procedit difficultas supra tacta, quia non comparatur eadem res in ratione causae et causati, sed una res comparatur ad alteram ut ad effectum suum in quodam genere causae, ad aliam vero ut ad causam suam

nero de causa es participado por el efecto de la otra; así pues, no hay ningún inconveniente en que una causa material sea posterior a alguna causa eficiente por la que ella es producida, y sea anterior a otra que ella causa materialmente. Por tanto, las causas deben compararse individualmente y en las mismas realidades. Y también entre estas mismas realidades puede concebirse la comparación ya según el mismo aspecto, ya según diversos; según el mismo aspecto como en el caso de que una es causa del ser de otra y es a su vez causada por aquélla en cuanto a su ser; pues como cada causa ejerce su causalidad por medio de su ser, si según este ser es causada también por su efecto, tales realidades, siendo las mismas y según el mismo aspecto, se comportarán como causas mutuas entre sí; en cambio lo serán según cosas diversas si una es causa de otra según el ser de ésta, y la otra en cambio es causa de la primera sólo según la causalidad para alguna otra perfección sobreañadida, todo lo cual se verá más claramente con ejemplos en lo que sigue.

De qué modo la materia y la forma son mutuamente causas entre sí

4. Por consiguiente, digo en primer lugar: la materia y la forma son mutuamente causas entre sí y en cierto modo según un mismo aspecto, aunque no absolutamente. Esta afirmación se explica primeramente en la materia prima y en las formas sustanciales materiales, acerca de las cuales es cierto que son causadas por la materia, no solamente en cuanto a su ser porque son producidas de ella y por ella son sustentadas, sino también en cuanto a su causalidad, porque su información depende igualmente de la materia. Y recíprocamente también la forma es causa de la materia en su género porque la informa y actúa y porque sin dicha información no puede la materia existir naturalmente. En lo cual hay que advertir que en esta causalidad de la forma sobre la materia quedan contenidas dos cosas: una es que la forma perfecciona a la materia misma informándola; la otra, que por medio de esta información conserva su ser la materia. En cuanto a lo primero, la forma y la materia son mutuamente cau-

in alio genere, quod genus causae participatur ab effectu alterius; sic autem nullum est inconveniens ut aliqua causa materialis sit posterior aliqua causa efficienti a qua fit et prior alia quam ipsa materialiter causat. Comparari ergo debent causae in individuo et in eisdem rebus. Rursus autem inter istasmet res potest intelligi comparatio vel secundum idem vel secundum diversa; secundum idem, ut si una sit causa esse alterius et vicissim ab illa causetur quantum ad suum esse; nam, cum unaquaeque causa per suum esse causet, si secundum illud etiam causatur a suo effectu, tales res, et eaedem et secundum idem, erunt sibi invicem causae; secundum diversa autem erunt, si una sit causa alterius secundum esse eius, alia vero sit causa alterius solum secundum causalitatem ad aliquam aliam superadditam perfectionem, quae omnia exemplis clarius patebunt ex sequentibus.

Quomodo materia et forma sint sibi invicem causae

4. Dico ergo primo: materia et forma sunt sibi invicem causae et aliquo modo secundum idem, non tamen omnino. Haec assertio primo declaratur in materia prima et substantialibus formis materialibus, de quibus certum est causari a materia et quoad esse suum, quia ex ea fiunt et in ea sustentantur, et quoad suam causalitatem, quia earum informatio eodem modo pendet a materia. E converso vero etiam forma est causa materiae in suo genere, quia illam informat et actuat et quia sine illa informatione non potest materia naturaliter esse. In quo est considerandum duo contineri in hac causalitate formae circa materiam: unum est quod forma perficit materiam ipsam informando illam; aliud est quod media hac informatione materia suum esse retinet. Quantum ad primum forma et materia sunt

sas entre sí; sin embargo, no en el mismo aspecto, ya que esa perfección que la forma confiere formalmente a la materia es algo distinto del mismo ser de la materia, ya que no es algo diferente de la forma o de su información, por lo cual bajo este aspecto la forma no tanto es causa de la materia absoluta y simplemente, cuanto de la materia informada. Y así la materia es causa de la forma absolutamente y según su ser, en cambio la forma es causa de la materia sólo en cuanto está informada, y por esta razón decimos que la materia y la forma no son mutuamente causas entre sí según un mismo aspecto.

5. Pero, en cambio, de acuerdo con el segundo efecto que tiene la materia por la forma puede decirse que recíprocamente son causadas y causan según el mismo aspecto, pues la materia causa la forma por su ser y en este mismo puede decirse que es causada por ella en cuanto no puede tenerlo sin ella; pues esto es señal de dependencia y de cierta causalidad. Con todo, si es verdad lo que dijimos antes acerca de estas causas, en ese cuasi círculo no se da enteramente la misma propiedad y semejanza; pues la materia causa el mismo ser de la forma directa y esencialmente mediante su ser, de tal modo que bajo ningún aspecto deba o pueda concebirse el ser de la forma como algo presupuesto para el influjo de la materia, sino como causado por él. Y en cambio, contrariamente, el ser de la materia ha de ser concebido absolutamente como presupuesto para el ser de tal forma, porque es el principio del mismo influjo material, sin el cual no es producida dicha forma; hasta tal extremo que su producción natural, si se concibe según su razón propia, no puede quedar prescindida de tal modo que no presuponga la materia, ya que esencialmente es la educción de la potencia de la materia. Por tanto, el ser de la materia sólo está dependiendo de la forma como de condición y actualidad sobreañadida, sin la cual no puede existir naturalmente, y ésta es llamada por muchos (como noté antes) dependencia *a posteriori* y no *a priori*. Y por este motivo dije que, aunque esta causalidad mutua sea de algún modo según el mismo aspecto, no lo es con todo en absoluto, ya que concretamente es según aspectos diversos de modo directo e inmediato, y consecuentemente se termina de algún modo en lo mismo en cuanto el mismo ser de la materia depende de la forma en cierto modo.

sibi invicem causae, non tamen secundum idem, quia illa perfectio quam forma formaliter praebet materiae distinctum quid est ab ipso esse materiae, quia non est aliud ab ipsa forma seu informatione eius, unde sub hac ratione forma non tam est causa materiae absolute et simpliciter, quam materiae informatae. Atque ita materia est causa formae simpliciter et secundum esse eius, forma vero est causa materiae solum quatenus formata est, et secundum hanc rationem dicimus non esse secundum idem sibi invicem causas materiam et formam.

5. At vero secundum aliud quod habet materia per formam, possunt dici invicem causari et causare secundum idem, nam materia per suum esse causat formam, et in eodem dici potest causari ab illa quatenus illud habere non potest sine illa; nam hoc est signum dependentiae et causalitatis alicuius. Tamen, si vera sunt quae de his causis supra diximus, in hoc quasi circulo non est omnino eadem proprietas et similitudo; nam materia per suum esse directe et per se causat ipsum esse formae, ita ut in nulla ratione debeat aut possit intelligi esse formae ut quid praesuppositum ad influxum materiae, sed ut causatum per illum. At vero e converso, esse materiae simpliciter concipiendum est ut praesuppositum ad esse talis formae, quia est principium ipsius influxus materialis, sine quo non fit talis forma; adeo ut eius naturalis effectio, si secundum propriam rationem concipiatur, non possit ita praescindi quin praesupponat materiam, quia essentialiter est eductio de potentia materiae. Igitur esse materiae solum est a forma pendens ut a conditione et actualitate superaddita, sine qua naturaliter esse non potest, quae a multis dicitur (ut supra notavi) dependentia a posteriori et non a priori. Ob hanc ergo causam dixi quod, licet haec mutua causalitas sit aliquo modo secundum idem, non tamen omnino, quia nimirum directe et immediate est secundum diversa, consequenter vero terminatur aliquo modo ad idem quatenus ipsummet esse materiae pendet aliquo modo a forma.

6. *Se explica la aserción en la materia prima y en el alma racional.*— Y de acuerdo con esto se explica fácilmente la conclusión en la materia y forma sustancial subsistente; en efecto, aquella forma no es causada por la materia según su ser sino sólo según su información; y en cambio es causa de la materia del mismo modo que lo son las otras formas sustanciales, y así la dificultad es en cierto modo menor en aquella causalidad mutua. Igualmente interviene de modo proporcionado aquella mutua causalidad entre el sujeto y el accidente, pues el sujeto es causa material del accidente, y con toda propiedad, causa de la producción y del ser de él, ya que lo sustenta; en cambio, el accidente no es propiamente causa del sujeto según el ser de éste, pero es una causa que de algún modo lo actúa y perfecciona, lo cual es más bien ser causa formal de aquel ser que confiere al sujeto, que del mismo sujeto. Pero a veces esta causalidad redunda de algún modo en el mismo sujeto, a saber, cuando es tal la conexión entre el sujeto y el accidente que no puede permanecer naturalmente el sujeto sin tal accidente o disposición, y entonces de algún modo tal causalidad puede llamarse mutua según el mismo ser del sujeto; sin embargo, ésta no es tanto una causalidad propiamente y una dependencia *a priori* cuanto una cierta condición necesaria según el orden natural, como con frecuencia se ha dicho.

De qué modo son mutuamente causas entre sí el fin y el eficiente

7. Digo en segundo lugar: el fin y el eficiente son mutuamente causas entre sí no sólo según diversos aspectos sino también según el mismo. Esta afirmación en su primera parte es de Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 2, y II de la *Física*, c. 3, donde no emplea los ejemplos de esta causalidad mutua más que entre el fin y el eficiente. Sin embargo, comúnmente se explica según diversos aspectos, es decir, que el fin es causa del eficiente en cuanto a su causalidad, el eficiente en cambio es causa del fin en cuanto a su ser. Así, más o menos, lo expone Santo Tomás comentando a Aristóteles; y el Halense en su *Metaph.*; y Alberto, II *Phys.*, tract. II, c. 26; pero no pienso que se haya de excluir totalmente el que estas causas de algún modo sean mutuamente causas entre sí también según un mismo aspecto, como se verá por lo que diremos. Ahora se explica fácilmente la opinión común en su parte afirmativa. Pues el fin que tiene el agente al obrar no es la causa del ser de éste, ya que supone el ser en él para que pueda obrar y pueda ser movido metafóricamente por el fin a la operación, si es capaz de tal moción. Que el fin es causa del eficiente en cuanto a su causalidad es claro porque incita y mueve a la causa eficiente a la operación. Y, contrariamente, que el fin sea efecto del agente según su ser es claro porque la misma forma que mueve al agente a la operación es el término de su acción. Finalmente, la razón *a priori* es que el fin para causar no requiere existencia actual, sino solamente existir en la aprehensión, y por ello antes de existir en la realidad puede mover en su género al agente a obrar, y puede, en cambio, recibir de él la existencia mediante una verdadera eficiencia.

8. *Algunas objeciones contra la resolución acerca de la causa eficiente y del fin.*— Pero se objeta primeramente contra ambas partes: En primer lugar porque el fin no le confiere de ningún modo a la causa eficiente el ser aquello de donde nace primeramente el movimiento, sino que esto lo tiene por sí, o por otras causas anteriores; por consiguiente, el fin no es causa del eficiente en cuanto a la causalidad. En segundo lugar, porque de lo contrario se sigue que Dios, en cuanto es eficiente, es causado por un fin, lo cual no puede decirse en modo alguno. En tercer lugar parece, por el contrario, que el fin no sólo es causa del eficiente en cuanto a la causalidad sino también en cuanto al ser, como se ve claro por el ejemplo de Aristóteles; pues trabajar o andar es causa eficiente de la salud; pero es causado por la salud en el género de fin, y es causado no sólo en cuanto a la causalidad, sino también en cuanto al ser; pues el mismo ser del pasear o el hacerse (que son lo mismo en esto), es por causa de la salud. En cuarto lugar, parece también falso que el fin proceda del eficiente en cuanto a su ser; pues el fin del operante es el mismo agente, el cual no puede proceder de sí mismo eficientemente.

9. A causa de la primera objeción niegan algunos en general que el fin sea causa del eficiente en cuanto a la causalidad; más aún, en todas las causas niegan que sean mutuamente causas entre sí, en cuanto a la causalidad, porque ni

6. *Explicatur assertio in materia prima et rationali anima.*— Et iuxta haec facile explicatur conclusio in materia et forma substantiali subsistente; illa enim forma non causatur a materia secundum suum esse, sed tantum secundum informationem; est autem causa materiae eodem modo quo aliae formae substantiales, et ita minor quodammodo est in illa mutua causalitate difficultas. Inter subiectum item et accidens proportionali modo intervenit illa mutua causalitas, nam subiectum est causa materialis accidentis et propriissime causat fieri et esse illius, quia sustentat illud; accidens vero non est proprie causa subiecti secundum esse illius, est tamen causa aliquo modo actuans et perficiens illud, quod potius est esse causam formalem illius esse quod confert subiecto, quam ipsius subiecti. Interdum vero haec causalitas redundat aliquo modo in ipsummet subiectum, quando, videlicet, talis est connexio inter subiectum et accidens ut naturaliter manere non possit subiectum sine tali accidente seu dispositione, et tunc aliquo modo dici potest talis causalitas mutua secundum idem esse subiecti; verumtamen illa non tam est causalitas proprie et dependentia a priori, quam conditio quaedam necessaria secundum naturalem ordinem, ut saepe dictum est.

Quomodo finis et efficiens sint sibi invicem causae

7. Dico secundo: finis et efficiens sunt sibi invicem causae non tantum secundum diversa, sed etiam secundum idem. Haec assertio quoad primam partem est Aristotelis, V Metaph., c. 2, et lib. II Phys., c. 3, ubi non adhibet exempla huius mutuae causalitatis nisi inter finem et efficiens. Communiter autem exponitur secundum diversa, scilicet, finem esse causam efficientis quoad causalitatem eius, efficiens vero esse causam finis quoad esse illius. Ita fere D. Thom. super Aristotelem; et Alens., in Metaph.; et Albert., II Phys., tract. II, c. 6; sed non existimo esse omnino excludendum quin aliquo modo hae duae causae sint sibi invicem causae etiam secundum idem, ut ex his quae dicemus constabit. Nunc declaratur facile sententia communis quoad id quod affirmat. Nam finis quem agens habet in agendo non est causa esse illius, nam supponit in illo esse ut possit et agere et metaphorice moveri a fine ad agendum, si capax sit talis motionis. Quod autem finis sit causa efficientis quoad causalitatem patet, quia excitat et movet efficientem causam ad agendum. Quod vero e contrario finis sit effectus agentis secundum suum esse patet, quia eadem forma quae movet agens ad agendum est terminus actionis eius. Ratio denique a priori est quia finis, ut causet, non requirit actualem existentiam, sed tantum esse in apprehensione, et ideo, priusquam in re sit, potest movere in suo genere agens ad agendum et rursus potest ab eo existentiam recipere per veram efficientiam.

8. *Aliquot obiecta contra resolutionem de efficiente et fine.*— Sed obiicitur primo contra utramque partem. Primo, quia finis non confert efficienti ullo modo ut sit id unde primum motus proficiscitur, sed a se id habet vel ab aliis causis prioribus; ergo finis non est causa efficientis quoad causalitatem. Secundo, nam alias sequitur Deum, quatenus efficiens est, causari a fine, quod dici nullo modo potest. Tertio, e contrario, videtur finem non solum esse causam efficientis quoad causalitatem, sed etiam quoad esse, ut patet in exemplo Aristotelis: nam laborare vel ambulare est causa effectiva sanitatis; causatur autem a sanitate in genere finis; causatur autem non tantum quoad causalitatem, sed etiam quoad esse; nam ipsummet esse deambulationis seu fieri (quod in ea idem est) est propter sanitatem. Quarto, falsum etiam videtur finem esse ab efficienti quoad suum esse; nam finis operantis est ipsummet agens, quod non potest esse a seipso effective.

9. Propter primam obiectionem quidam in universum negant finem esse causam efficientis quoad causalitatem; immo in omnibus causis negant esse sibi invicem causas

la materia tiene recibido de la forma el sustentar a la forma, ni la forma ha recibido de la materia el informarla. Pero temo que haya equivocidad en estos términos, pues podemos hablar o bien de la causalidad en acto primero, o bien en acto segundo. Por consiguiente, cuando se dice que una causa es causa de otra en cuanto a su causalidad, propia y esencialmente se habla de la causalidad en acto segundo; en cambio, los argumentos valen del acto primero. Pues así es verdadero que la materia no tiene recibido de la forma el sustentar, es decir, aquella virtud que tiene para sustentar la forma, y al contrario, que la forma no tiene de la materia aquella virtud que tiene para informar. Aunque esto último no sea verdad en general sino sólo en el alma racional; pues las demás formas, del mismo modo que tienen su ser con dependencia de la materia, así también tienen toda su virtud y aptitud sustancial, como consta suficientemente por sí. Por lo cual si, al contrario, se dice también que la materia tiene su ser de la forma, hay que admitir que tiene también de ella la virtud de sustentar a la forma; pero nosotros no hablamos así porque no juzgamos, hablando con propiedad, que la materia tenga su ser peculiar recibido de la forma, sino que lo tiene con dependencia de la forma como de condición posterior, como con frecuencia se ha explicado. En cambio, en cuanto a la actual causalidad es falso que la materia y la forma no sean mutuamente causas entre sí; puesto que la materia es en su género causa actual de la información de la forma, porque no puede informar la forma sin que la materia cause materialmente la misma información de la forma; y recíprocamente, la materia de modo semejante no puede sustentar a la forma actualmente sin que la forma misma cause en su género la misma sustentación de la materia, cualquiera que sea ella. Por lo cual, considerada en realidad esta mutua causalidad en la causación, no es otra cosa más que el mutuo concurso de ambas causas a sus propias causalidades.

10. Por consiguiente, así consta fácilmente cómo el fin es causa de la causa eficiente en cuanto a su causalidad, sea lo que fuere de la virtud causativa, de la que trataremos después. Por consiguiente, el fin es una causa que atrae la virtud del agente para que cause, y que consiguientemente influye en su género

quoad causalitatem, quia nec materia habet a forma ut sustineat formam nec forma a materia ut informet. Sed vereor ne sit aequivocatio in his terminis; nam loqui possumus vel de causalitate in actu primo vel in actu secundo. Cum ergo dicitur unam causam esse causam alterius quoad eius causalitatem, proprie ac per se est sermo de causalitate in actu secundo; argumenta autem procedunt de actu primo. Sic enim verum est materiam non habere a forma sustentare, id est, vim illam quam habet ad sustentandam formam, et e contrario formam non habere a materia vim quam habet ad informandum. Quamquam hoc posterius non sit in universum verum, sed in anima tantum rationali; nam aliae formae sicut habent suum esse dependenter a materia, ita et omnem suam vim et substantialem aptitudinem, ut per se satis constat. Unde si etiam e contrario dicatur materia habere suum esse a forma, fatendum est ab illa etiam habere vim sustentandi formam; nos autem non ita loquimur, quia non censemus, proprie loquendo, habere materiam proprie suum peculiare esse a forma, sed habere illud dependenter a forma ut a posteriori conditione, ut saepe declaratum est. At vero quoad actualem causalitatem falsum est materiam et formam non esse sibi invicem causas; nam et materia est in suo genere causa actualis informationis formae, quia non potest forma informare nisi materia causante materialiter ipsammet informationem formae; et e converso, materia similiter non potest actualiter sustinere formam, nisi eadem forma causante in suo genere ipsammet sustentationem materiae, quidquid illa sit. Unde reipsa spectata haec mutua causalitas in causando non est aliud nisi mutuus concursus utriusque causae ad suas proprias causalitates.

10. Sic igitur facile constat quomodo finis sit causa efficientis causae quoad causalitatem eius, quidquid sit de virtute causandi, de quo inferius dicam. Est ergo finis causa alliciens virtutem agentis ut causet, et consequenter in suo genere influens in ac-

en su causalidad actual. De lo cual infiero además que también la causa eficiente puede llamarse en su género causa del fin en cuanto a su causalidad actual. Pues aun cuando la virtud causativa del fin, tal como antecede en la intención, no proceda del eficiente mismo, con todo la causalidad actual del fin no puede existir sin la eficiencia del agente, como antes quedó demostrado; y por ello, del mismo modo que la causa eficiente queda constituida en acto segundo al concurrir el fin por causa del cual ejerce la causalidad y por este motivo se dice que es causada por el fin en cuanto a su causalidad, así recíprocamente la causa final no queda constituida en acto segundo más que concurriendo la causa eficiente en su género a la causalidad de aquélla; tienen, por tanto, en esto una mutua causalidad entre sí en sus géneros, como la tienen entre sí la materia y la forma. Y en cuanto a esta parte, es verdad especialmente lo que dije en la conclusión, que el fin y el eficiente son mutuamente causas entre sí, no sólo en diversos aspectos, sino también en uno mismo.

11. *Segunda.*— A lo segundo puede responderse en primer lugar que no es preciso que la conclusión establecida se entienda universalmente acerca de todo fin y de todo eficiente. Pues lo que advertimos al principio, que la proposición de Aristóteles no era universal acerca de todas las causas, puede también aplicarse a la conclusión presente, porque, como diremos en seguida, no todo eficiente da el ser a aquel fin por causa del cual obra, y de modo semejante no todo agente es movido por el fin a obrar mediante la propia causalidad del fin. Y en segundo lugar se dice que, hablando de Dios como de eficiente, no en cuanto a la virtud productiva, ni en cuanto a la interna voluntad de causar, sino en cuanto a su causalidad actual y transeúnte, es verdad que esta causalidad por la que se denomina Dios eficiente en acto es causada por el mismo Dios como por fin; pues esta causalidad de Dios no es otra cosa que la misma acción transeúnte desde El mismo y recibida en la criatura, la cual es verdaderamente causada por el mismo Dios como por fin, como se vio en lo que precede. Y así es verdad también en Dios que no queda constituido como agente en acto sino concurriendo El mismo, como fin, a su causalidad activa, y vi-

tualem causalitatem eius. Ex quo ulterius colligo etiam efficientem causam posse dici in suo genere causam finis quoad actualem causalitatem. Quamvis enim virtus causandi finis, prout antecedit in intentione, non sit ab ipso efficienti, tamen actualis causalitas finis non potest esse sine efficientia agentis, ut supra demonstratum est; et ideo, sicut causa efficiens constituitur in actu secundo, concurrente fine propter quem causat et ob hanc rationem dicitur causari a fine quoad causalitatem suam, ita e converso causa finalis non constituitur in actu secundo nisi concurrente causa efficienti in suo genere ad causalitatem eius; ergo habent in hoc mutuam inter se causalitatem in suis generibus, sicut materia et forma inter se. Et quoad hanc partem verum imprimis habet quod in conclusione dixi, finem et efficiens esse sibi mutuo causas, non tantum secundum diversa, sed etiam secundum idem.

11. *Secundo.*— Ad secundum responderi potest primo, non oportere conclusionem positam universe intelligi de omni fine et de omni efficienti. Quod enim in principio notavimus, propositionem Aristotelis non esse universalem de omnibus causis, potest ad praesentem etiam conclusionem applicari, quia, ut statim dicemus, non omne efficiens dat esse illi fini propter quem operatur, et simili modo non omne agens movetur a fine ad operandum per propriam finis causalitatem. Secundo vero dicitur, loquendo de Deo ut de efficienti, non quoad vim efficiendi nec quoad internam voluntatem causandi, sed quoad actualem et transeuntem causalitatem suam, verum esse hanc causalitatem qua denominatur Deus actu efficiens causari ab ipso Deo ut fine; nam haec causalitas Dei non est aliud quam actio eius transiens ab ipso et in creatura recepta, quae vere etiam causatur ab ipsomet Deo, ut a fine, ut in superioribus visum est. Atque ita etiam in Deo verum est non constitui actu agentem nisi concurrente seipso, ut fine, ad suam causalitatem activam, et

ceversa, que no queda constituido actualmente como fin más que concurriendo El mismo de modo activo a su causalidad final.

12. A la tercera objeción hay que concederle todo lo que pretende; pues hay alguna causa eficiente que tiene todo su ser en el género de causa final recibido del fin, al cual y por causa del cual causa. Lo cual no sólo puede mostrarse con el ejemplo de Aristóteles, sino también con otros; pues el fin del entendimiento, por ejemplo, es entender; más aún, en general, la potencia o el agente creado se dice que existe por causa de la operación; por consiguiente, en el género de fin el entendimiento es causado por el entender, no sólo en cuanto a su causalidad, sino también en cuanto a su ser; pues por causa de la intelección es hecho y existe. Y con esto se entiende también que a veces el fin es causa del agente, no sólo en cuanto a la causalidad actual en acto segundo, sino también en cuanto a la virtud de causar en acto primero; como, por ejemplo, la salud es causa final del ruibarbo, no sólo en cuanto expulsa actualmente, o en cuanto es aplicado para expulsar la bilis, sino también en cuanto a la misma virtud innata que tiene para dicho efecto; pues con este fin la recibe del autor de la naturaleza para que cause la salud. Y esto segundo se infiere *a fortiori* de lo primero, como decía antes en un caso semejante; pues si el mismo ser de la cosa que es causa eficiente es causado finalmente por su mismo efecto, mucho más podrá ser causada por el mismo fin la virtud efectiva para causar que se sigue del mismo ser. Y en esto es también verdad lo que dijimos en la conclusión, que el fin y el eficiente pueden ser mutuamente causas entre sí según un mismo aspecto; pues no sólo el fin causa en su género al eficiente en cuanto a su ser, sino que el eficiente causa al fin en el suyo en cuanto a su ser real. Y la razón es la misma que se apuntó antes, que el fin para causar no se supone que exista según su ser real, y por ello, si se supone aprehendido en una causa eficiente que produce a otra causa eficiente del mismo fin, puede moverla finalmente, o puede concurrir con ella finalmente para dar el ser a aquella realidad de la que después procede el mismo fin según la existencia real, y así la casa tal como está en la mente del arquitecto es la causa final de fabricar, por ejemplo, una sierra, por la cual es hecha después de modo eficiente la casa.

e converso non constitui actu finem nisi concurrente seipso active ad suam causalitatem finalem.

12. Ad tertium concedendum est id totum quod intendit; nam aliqua est causa efficiens quae totum suum esse habet a fine in genere causae finalis, quem et propter quem causat. Quod non solum Aristotelis exemplo, sed etiam aliis ostendi potest; nam finis intellectus, verbi gratia, est intelligere; immo in universum potentia vel agens creatum dicitur esse propter operationem; ergo in genere finis intellectus causatur ab intelligere, non solum quoad causalitatem sed etiam quoad esse; nam propter intellectionem fit et est. Et hinc etiam intelligitur interdum finem esse causam agentis, non solum quoad actualem causalitatem in actu secundo, sed etiam quoad virtutem causandi in actu primo; ut, verbi gratia, sanitas est causa finalis rhabarbari, non tantum ut actu expellentis vel applicati ad expellendam choleram, sed etiam quoad ipsam virtutem innatam quam habet ad illum effectum; nam propter hunc finem illam recepit ab auctore naturae, ut sanitatem causaret. Et hoc secundum a fortiori colligitur ex primo, ut supra in simili dicebam; nam si ipsum esse rei quae est causa efficiens, causatur finaliter a suomet effectu, multo magis virtus effectiva ad causandum quae consequitur ad ipsum esse, poterit ab eodem fine causari. Atque in hoc etiam verificatur quod in conclusione diximus, finem et efficiens posse esse sibi invicem causas secundum idem; nam et finis in suo genere causat efficiens quoad esse eius, et efficiens in suo causat finem quoad suum esse reale. Et ratio est eadem quae supra tacta est, quia finis, ut causet, non supponitur esse secundum esse reale, et ideo si supponatur apprehensus in causa efficiente aliam efficientem causam ipsiusmet finis, potest finaliter illam movere vel cum illa finaliter concurrere ad dandum esse illi rei a qua postea idemmet finis secundum realem existentiam procedit, et sic domus in mente artificis est causa finalis fabricandi serram, verbi gratia, a qua serra domus ipsa postea efficienter fit.

13. Por lo cual, cuando autores serios afirman que el fin y el eficiente son mutuamente causas entre sí en diversos aspectos, se han de exponer en el sentido de que explicaron lo que conviene a aquellas causas más esencial y formalmente en cuanto causantes en acto; pero no como si hubieran excluido cualquier otro modo de causalidad mutua que pueda darse entre dichas causas. Así, pues, se atribuye especialmente al fin ser causa del agente en cuanto a la causalidad actual o acción, porque esto es necesario siempre y *per se*, ya que toda acción es de algún modo por causa del fin; en cambio, que sea causa del mismo ser del agente no es tan esencial o necesario, aunque a veces suceda así. Y aunque el agente concurra también a la causalidad del fin, como hemos explicado, con todo, esto se atribuye preferentemente al fin, porque él es el primero en mover e influir para la causalidad del agente, como se explicó también antes. Y por el contrario, se dice que el eficiente causa el fin según el ser de éste, ya que esto le conviene esencialmente y siempre, puesto que no puede obrar por causa de un fin sin que de algún modo produzca al fin mismo.

14. Y esto (para responder ya a la cuarta objeción) se ha de entender del fin *por razón del que*, o también del fin *con el que*, o formal, que es la consecución del fin objetivo. Pues el fin *para el que* no es producido por el eficiente, como atinadamente prueba esta objeción cuarta; ni tampoco el fin objetivo es producido, sino obtenido; en cambio, el fin *por razón del que* es el término intrínseco al que tiende y en el que termina la acción del agente, y por ello esencialmente y según su ser es efecto del agente. Y de modo semejante, cuando se ama o desea el bien no para que sea producido, sino para que sea poseído, la misma consecución o posesión del fin es producida por el mismo agente, porque toda la intención y aplicación de los medios tiende a ella, y entonces en esa serie es ella ciertamente el fin por cuyo motivo y por cuya causa se hace la operación.

De qué modo son mutuamente causas entre sí la materia y el fin

15. En tercer lugar hay que afirmar que el fin y la materia pueden ser entre sí mutuamente causas. Se prueba, porque Aristóteles dice que la forma y el fin coinciden en una misma realidad numérica; ahora bien, la forma no sólo

13. Quapropter, cum graves auctores dicunt finem et efficiens esse sibi mutuo causas secundum diversa, exponendi sunt quod explicuerint id quod magis per se convenit his causis ac formalius ut actu causantibus; non vero quod excluserint omnem alium modum mutuae causalitatis qui inter has causas haberi potest. Itaque specialiter attribuitur fini quod sit causa agentis quoad actualem causalitatem seu actionem, quia hoc est semper ac per se necessarium, eo quod omnis actio est aliquo modo propter finem; quod vero sit causa ipsius esse agentis, non est ita per se aut necessarium, quamvis saepe ita contingat. Et quamvis agens etiam concurrat ad causalitatem finis, ut declaravimus, tamen hoc magis attribuitur fini, quia ipse est primus in movendo et influendo ad causalitatem agentis, ut supra etiam declaratum est. E converso autem efficiens dicitur causare finem secundum esse eius, quia hoc per se ac semper illi convenit, quia non potest operari propter finem, nisi aliquo modo efficiat ipsum finem.

14. Hoc autem (ut ad quartam obiectionem iam respondeamus) intelligendum est de fine *cuius*, vel etiam de fine *quo* seu formali, qui est adeptio finis obiectivi. Nam finis *cui* non fit ab efficiente, ut recte probat illa quarta obiectio; nec etiam finis obiectivus fit, sed obtinetur; finis autem *cuius* est terminus intrinsecus ad quem tendit et terminatur actio agentis, et ideo per se et secundum suum esse est effectus agentis. Et similiter, quando bonum amatur seu desideratur non ut fiat, sed ut possideatur, ipsa consecutio vel possessio finis fit ab ipso agente, quia tota intentio et applicatio mediorum ad illam tendit; et tunc in illa serie illa est quidam finis cuius gratia et propter quem fit operatio.

Quomodo materia et finis sint sibi invicem causae

15. Tertio dicendum est finem et materiam posse mutuo sibi invicem esse causas. Probatur, quia Aristoteles ait formam et finem coincidere in idem numero; est

es el fin de la generación, sino también de la misma materia, ya que la materia por su naturaleza es por causa de la forma como por su fin, y es también al mismo tiempo por causa del compuesto, puesto que estas dos cosas no son contradictorias sino que están subordinadas. Por tanto, la materia es efecto de la forma y del compuesto en el género de causa final; es así que la misma materia es causa material de la forma y del compuesto; por consiguiente, hay reciprocidad entre estas dos causas en la razón de causa y de causado. Esto ciertamente es general por parte de la materia, y no por parte del fin, sino únicamente cuando el fin es tal que conste de materia o dependa de ella; en efecto, toda materia se ordena a alguna forma o compuesto como a fin, y por eso en cualquier materia respecto de tal forma interviene dicha causalidad mutua; pero no todo fin consta de materia o depende de ella, como es claro por sí; y por esto, por parte de él no puede ser universal esa reciprocidad. Y, explicada así esta aserción, no queda en ella ninguna dificultad, y su fundamento es el mismo que se tocó antes, que para causar no supone el fin la preexistencia real, y por eso puede ser causa de su materia, aun cuando sea causado realmente por ella en su género.

Se excluye la causalidad mutua entre la forma y el fin

16. Digo en cuarto lugar: la forma y el fin, hablando de modo propio y esencial, no pueden nunca ser mutuamente causas entre sí. Hablo de la forma en cuanto ejerce el género de causa formal y por ello dije *hablando de modo propio y esencial;* en efecto, sucede a veces que una forma que es efecto de otra en el género de causa final, es causa de la misma forma que es el fin; sin embargo, nunca es su causa formal, sino eficiente o material. Del mismo modo que el *lumen gloriae* es efecto de la visión beatífica en el género de causa final y es también su causa, no formal sino eficiente; y el entendimiento es también efecto de la misma visión en el género de fin, pues por causa de ella se hace, y es su causa material y eficiente, mientras que formal no puede serlo. Y la razón de la conclusión es que o bien se considera la forma en cuanto es fin de la ge-

autem forma non tantum finis generationis sed etiam ipsius materiae, quia materia natura sua est propter formam tamquam propter finem, et simul etiam est propter compositum, quia haec duo non repugnant, sed subordinata sunt. Est ergo materia effectus formae et compositi in genere causae finalis; sed eadem materia est causa materialis formae et compositi; ergo est reciprocatio inter has duas causas in ratione causae et causati. Quod quidem generale est ex parte materiae, non vero ex parte finis, sed tunc solum quando talis est finis ut materia constet vel ab illa pendeat; omnis enim materia ordinatur ad aliquam formam vel compositum, ut ad finem, et ideo in quacumque materia respectu talis intercedit semper dicta causalitas mutua; non autem omnis finis constat materia aut pendet ab illa, ut per se notum est; et ideo ex parte eius non potest esse universalis illa reciprocatio. Atque ita explicata hac assertione, nulla manet in ea difficultas et fundamentum eius est idem quod supra tactum est, quia finis, ut causet, non supponit praeexistere realiter, et ideo potest esse causa suae materiae, licet ab illa realiter causetur in suo genere.

Mutua causalitas inter formam et finem excluditur

16. Dico quarto: forma et finis, proprie ac per se loquendo, nunquam possunt esse sibi invicem causae. Loquor de forma ut exercet genus causae formalis, et ideo dixi *proprie et per se loquendo;* nam interdum contingit unam formam quae est effectus alterius in genere causae finalis, esse causam eiusdem formae quae est finis; tamen nunquam est causa formalis eius, sed aut efficiens, aut materialis. Ut lumen gloriae est effectus visionis beatificae in genere causae finalis, et est etiam causa eius, non formalis, sed efficiens; et intellectus etiam est effectus eiusdem visionis in genere finis, quia propter illam fit, et est causa eius et materialis et efficiens, formalis autem esse non potest. Et ratio conclusionis est, nam vel consideratur forma ut est finis genera-

neración, o en cuanto se ordena a otra forma u operación como a fin. En el primer sentido, la forma y el fin recaen sobre una misma realidad numérica y por eso no puede dicha forma ser causa formal de aquel fin, ya que no puede ser causa formal de sí misma; lo cual sucede al contrario en la causalidad final; pues una misma forma, en cuanto antecedente en la intención, es causa de sí misma en la ejecución según la causalidad final, la cual no requiere preexistencia real. Pero, en cambio, en el género de causa formal no puede la forma causarse a sí misma, sino al compuesto, puesto que su causalidad consiste en la composición y unión con la materia.

17. Y para que la conclusión carezca en cuanto a esta parte de toda dificultad, se ha de entender de la forma comparada con su efecto propio, cual es el compuesto, y esto lo digo porque si se compara con la misma unión o información actual, en realidad en el género de fin es efecto suyo; pues la forma es para informar, y para este fin se hace, y sin embargo la misma información procede de la forma en el género de causa formal; con todo, no es tan propiamente efecto suyo como causalidad suya; sin embargo, si también la misma unión o información se llama efecto de la forma en el género de causa formal, la conclusión establecida antes se ha de limitar en lo que se refiere a tal efecto, a causa de la especial conexión que tiene con la forma misma, en cuanto ejerce la razón de forma. Pues del mismo modo que la causa eficiente es por la operación y así entre ellas dos existe una causalidad mutua, ya que la operación es causa final de la potencia activa y la potencia es causa eficiente de la operación, así la forma es por causa de la información y en su género es su causa. Pero, en cambio, comparando la forma, en cuanto es fin de la generación, con la misma forma propia en cuanto informante, no puede intervenir esa mutua causalidad, ya que es enteramente una y la misma forma.

18. Pero, si comparamos dos formas, de las cuales una se ordena a la otra como a fin, tampoco puede intervenir esa causalidad mutua, puesto que una forma no puede ser causa formal de la otra en cuanto es también forma; pues si sucede que una forma es informada por otra forma accidental, es preciso que aquella que es informada ejerza bajo ese aspecto causalidad material,

tionis, vel ut ordinatur in aliam formam seu operationem ut in finem. Priori modo forma et finis incidunt in idem numero, et ideo non potest illa forma esse causa formalis illius finis, quia non potest esse causa formalis suiipsius; quod secus est in causalitate finali; nam eadem forma ut antecedens in intentione est causa suiipsius in exsecutione secundum causalitatem finalem, quae non requirit praeexistentiam in re. At vero in genere formalis causae non potest forma causare seipsam, sed compositum, quia causalitas eius consistit in compositione et unione ad materiam.

17. Ut autem conclusio quoad hanc partem omni careat difficultate, intelligenda est de forma comparata ad proprium effectum suum, ut est compositum, quod dico quia si comparetur ad ipsammet unionem vel actualem informationem, revera in genere finis est effectus eius; nam forma est ut informet, et propter hunc finem fit, et tamen ipsamet informatio est a forma in genere causae formalis; tamen non tam proprie est effectus eius quam causalitas eius; si tamen ipsa etiam unio vel informatio, effectus formae vocetur in genere causae formalis, quoad talem effectum limitanda est posita conclusio propter specialem connexionem quam habet cum ipsa forma, ut exercet rationem formae. Nam, sicut efficiens est propter operationem et ideo inter illa est mutua causalitas, nam operatio est causa finalis potentiae activae et potentia est causa efficiens operationis, ita forma est propter informationem et in suo genere est causa eius. At vero comparando formam, prout est finis generationis, ad eamdem propriam formam, ut informantem, non potest intercedere dicta mutua causalitas, quia est una et eadem prorsus forma.

18. Si autem formas duas comparemus, quarum una ad alteram ut ad finem ordinatur, etiam non potest illa mutua causalitas intercedere, quia una forma non potest esse causa formalis alterius quatenus etiam forma est; si enim contingat unam formam alia accidentali informari, necesse est ut ea quae informatur exerceat sub ea ratione causalitatem materialem, non formalem. Scio

no formal. Sé que algunos hablan de tal modo que dicen que los actos inmanentes dependen del alma o de la potencia vital en el género de causa formal, a pesar de que los mismos actos inmanentes son causas formales accidentales; y de modo semejante suele decirse que las pasiones o potencias del alma dependen de ella en el género de causa formal, a pesar de que la informan. Pero estas expresiones son impropias, pues ni los actos ni las potencias dependen de la forma más que de modo material o eficiente; pero como esa eficiencia es muy intrínseca, o por resultancia natural, suele llamarse efecto secundario de la forma, aunque de modo propio y en rigor no pertenezca al efecto formal.

Se excluye la causalidad mutua de la causa eficiente con respecto a la material y formal

19. Digo en quinto lugar: la causa eficiente no puede tener mutua causalidad con la materia o la forma, sino sólo con la causa final, como ya explicamos. El sentido de la conclusión es que si alguna causa produce verdadera y propiamente alguna forma, no puede ser causada por ella en el género de causa formal; y al revés, si alguna forma constituye formalmente alguna realidad, no puede ser hecha eficientemente por ella. Y en cuanto a estas dos partes, no hay ninguna dificultad en la conclusión sentada. La razón está, primero, en que la causa eficiente se supone absolutamente existente para que produzca; por consiguiente, no puede quedar formalmente constituida por la forma a la que produce. La consecuencia es clara, porque si dicha realidad ha de quedar constituida en su ser por la forma, la forma se supone ya constituida, puesto que se supone que tiene ya el ser; por consiguiente, no puede quedar formalmente constituida por una forma producida por ella. En segundo lugar, porque la forma es el principio de la acción; por consiguiente, la forma que es término de la acción no puede ser la causa formal del mismo agente; pues por este motivo dijo Aristóteles en el II de la *Física,* c. 7, text. 70, que la forma que se hace no coincide con el eficiente en la misma realidad numérica, sino en la misma realidad específica. Y de estas razones se infiere fácilmente que la conclusión se ha

nonnullos ita loqui ut dicant actus immanentes dependere ab anima vel a potentia vitali in genere causae formalis, cum tamen ipsimet actus immanentes sint causae formales accidentales; et similiter dici solet passiones vel potentias animae pendere ab illa in genere causae formalis, cum tamen illam informent. Sed hae locutiones sunt impropriae, nam neque actus neque potentiae pendent a forma nisi aut materialiter aut effective; quia vero illa efficientia est valde intrinseca aut per resultantiam naturalem, dici solet secundarius effectus formae, tamen proprie et in rigore non pertinet ad effectum formalem.

Excluditur mutua causalitas inter efficientem causam respectu materialis et formalis

19. Dico quinto: causa efficiens non potest habere mutuam causalitatem cum materia vel forma, sed solum cum finali causa, ut iam explicuimus. Sensus conclusionis est quod si aliqua causa vere ac proprie efficiat aliquam formam, non potest ab illa causari in genere causae formalis; et e converso, si aliqua forma formaliter constituit aliquam rem, non potest ab illa effective fieri. Et quoad has duas partes nulla est difficultas in conclusione posita. Et ratio est, primo, quia causa efficiens supponitur absolute existens ad efficiendum; ergo non potest formaliter constitui per formam quam efficit. Patet consequentia, quia si illa res in suo esse per formam constituenda est, iam forma supponitur constituta, quia iam supponitur habens esse; ergo non potest formaliter constitui per formam a se factam. Secundo, quia forma est principium agendi; ergo forma, quae est terminus actionis, non potest esse causa formalis ipsiusmet agentis; hac enim ratione Aristoteles dixit, II Phys., c. 7, text. 70, formam quae fit non coincidere in idem numero cum efficiente, sed in idem specie. Ex his autem rationibus facile colligitur conclusionem intelligendam

de entender acerca de la causalidad formal refiriéndonos al propio ser de la misma causa eficiente; pues si hablamos de la causalidad formal refiriéndonos a algún otro ser sobreañadido al mismo eficiente, puede suceder con frecuencia que la forma producida por la causa eficiente informe a su causa, como el amor informa a la voluntad por la que es hecho, y no la informa empero para darle a ella aquel ser por el que ha sido causado por ella; por consiguiente, tampoco la informa en cuanto es eficiente, sino en cuanto puede ser sujeto y causa material.

20. De modo semejante se ha de entender la conclusión comparando la causa eficiente con la material. Pues si alguna cosa produce alguna materia, no puede ser causada materialmente por ella; y al contrario, si una cosa causa materialmente a otra, no puede ser hecha eficientemente por ella. Y ciertamente, si se habla sólo de la materia prima, la cosa es clarísima, puesto que la materia prima no puede ser hecha más que por creación, y por ello su causa está alejadísima de toda dependencia de la materia; por consiguiente, es imposible que cualquier cosa que sea causada a partir de tal materia, sea causa eficiente de la materia, no sólo de la misma materia numéricamente, sino de ninguna absolutamente; sin embargo, extendiendo la conclusión (en el sentido que verdaderamente ha de tener) a toda causa material o subjetiva, la razón general es que la causa eficiente se supone simple y absolutamente existente para que actúe, y por ello, si necesita alguna causa o causalidad material para existir, tal causa se supone antes de toda eficiencia suya, y, por tanto, tal cosa no puede ser causa eficiente de su materia. Y se confirma, pues la causa material es intrínseca si se compara con el compuesto, o está íntimamente unida si se compara con la forma; por consiguiente, bien sea el compuesto la realidad que se dice causa eficiente, bien sea la forma, no puede producir la materia o el sujeto de que depende. La consecuencia es clara porque la constitución intrínseca de la cosa, o la unión, es algo absolutamente anterior a su eficiencia; asimismo, también porque la constitución intrínseca no puede proceder eficientemente de la cosa misma que es constituida; ni la intrínseca unión material puede proceder eficientemente de la forma misma que se une, pues de lo

esse de causalitate formali quantum ad proprium esse ipsius causae efficientis; nam si loquamur de causalitate formali quantum ad aliquod aliud esse superadditum ipsi efficienti, saepe accidere potest ut forma facta a causa efficienti suam causam informet, ut amor informat voluntatem a qua fit, non vero informat illam quoad dandum ei illud esse per quod ab ipsa causatur; unde nec informat illam ut efficiens est, sed ut subiectum et causa materialis esse potest.

20. Simili modo intelligenda est conclusio comparando efficientem causam ad materialem. Nam si res aliqua efficit aliquam materiam, non potest ab illa materialiter causari; et e converso, si una res materialiter causat aliam, non potest ab illa effective fieri. Et quidem, si sermo est tantum de materia prima, est res evidentissima, quia materia prima non potest fieri nisi per creationem, et ideo causa eius est remotissima ab omni dependentia a materia; ergo impossibile est ut quidquid ex tali materia causatur, sit causa efficiens materiae, non modo eiusdem numero, verum neque ullius omnino; tamen, extendendo conclusionem (ut revera intelligenda est) ad omnem causam materialem seu subiectivam, ratio generalis est quia causa efficiens supponitur simpliciter et absolute existens ad agendum, et ideo si indiget aliqua causa vel causalitate materiali ut sit, talis causa supponitur ante omnem efficientiam eius, ac proinde non potest talis res esse causa efficiens suae materiae. Et confirmatur, nam causa materialis est intrinseca si comparetur ad compositum, vel est intime coniuncta, si comparetur ad formam; ergo sive res quae dicitur causa efficiens sit compositum, sive forma, non potest efficere materiam vel subiectum a quo pendet. Patet consequentia, quia intrinseca rei constitutio vel unio est simpliciter prior quam efficientia eius; item etiam quia intrinseca constitutio non potest esse effective ab ipsamet re quae constituitur; nec intrinseca unio materialis potest esse effective ab

contrario también la misma educción de la forma podría proceder eficientemente de la misma forma que es educida.

21. *La disposición última no procede eficientemente de la forma.*— Pero en contra de esta parte suelen aducirse algunas réplicas. Una es sobre la forma y disposición última; pero sobre esto se ha tratado ampliamente en la Disputación XIII, sobre la causa material, donde mostramos que es más probable que la disposición última que prepara verdaderamente la materia no proceda eficientemente de la forma; en cambio, la que procede eficientemente de la forma no prepara la materia ni participa de la causalidad material, sino que es una disposición que adorna y cuasi favorece, y que confiere la unión de la forma con la materia.

22. *Si la expulsión de una forma es causa material de la introducción de otra.*— La segunda objeción es acerca de la introducción de una forma y la expulsión de la otra; pues esta expulsión es como la causa material de aquélla. Pero estas cosas pertenecen a la causalidad mutua entre la materia y la forma más bien que al caso presente; pues la forma introducida no expulsa a la otra eficientemente, sino formalmente, como antes se vio, y si se habla de la forma que activamente introduce otra, respecto de ella la expulsión de la forma no tiene ninguna causalidad, sino que es sólo efecto secundario de dicha acción. Agrego también que la expulsión de la forma se dice impropiamente causa material de la introducción de la otra forma, pues más bien es la remoción de un cierto impedimento, no tanto antecedente cuanto subsiguiente o concomitante, o si hay algún orden o prioridad es más bien según nuestra consideración que según una verdadera causalidad.

23. *Si el abrir la ventana tiene causalidad respecto de la entrada de la luz.*— Otra objeción suele proponerse acerca del hecho de abrir la ventana y entrar la luz, la cual parece más bien vulgar que filosófica; pues la apertura de la ventana es la remoción de un cierto impedimento absolutamente antecedente en orden de naturaleza, ya que de ningún modo es efecto de la introducción de la luz. Y si imaginamos que la ventana es abierta por un viento exterior que la empuja y que entra, en este sentido la apertura ciertamente procede de modo

ipsa forma quae unitur, alias etiam ipsa eductio formae posset esse effective ab eadem forma quae educitur.

21. *Dispositio ultima non est effective a forma.*— Solent autem contra hanc partem nonnullae instantiae afferri. Una est de forma et dispositione ultima; sed de hac multa dicta sunt disp. XIII, de causa materiali, ubi probabilius esse ostendimus dispositionem ultimam, quae vere praeparat materiam, non esse effective a forma; quae vero est effective a forma, non esse praeparantem materiam, nec participare causalitatem materialem, sed esse dispositionem ornantem et quasi foventem et conferentem unionem formae cum materia.

22. *Expulsio unius formae an causa materialis introductionis alterius.*— Altera instantia est de introductione unius formae et expulsione alterius; nam haec expulsio est quasi causa materialis illius. Sed haec magis pertinet ad mutuam causalitatem inter materiam et formam quam ad praesens; nam forma introducta non expellit alteram effective, sed formaliter, ut supra visum est; si autem sit sermo de forma active introducente aliam, respectu illius expulsio formae nullam habet causalitatem, sed tantum est effectus secundarius illius actionis. Addo etiam expulsionem formae improprie dici causam materialem introductionis alterius formae; nam potius est remotio cuiusdam impedimenti, non tam antecedens quam subsequens vel concomitans, vel, si aliquis est ordo vel prioritas, est magis secundum considerationem nostram quam secundum veram causalitatem.

23. *Fenestrae apertio, an habeat causalitatem respectu ingressus lucis.*— Alia instantia esse solet de apertione fenestrae et introductione lucis, quae magis videtur vulgaris quam philosophica; nam apertio fenestrae est remotio cuiusdam impedimenti simpliciter antecedens ordine naturae, quia nullo modo est effectus introductionis lucis. Quod si fingamus fenestram aperiri ab externo vento impellente et introeunte, sic apertio quidem est effective ab aere impel-

eficiente del aire que empuja; con todo, el aire, en cuanto empuja y es eficiente, de ningún modo es efecto de la misma acción de abrir en el género de causa material, puesto que el aire al empujar no produce aquel movimiento de la ventana, como introducido ya en lugar de ella, sino como tocándola e imprimiéndole el ímpetu, lo cual hace en un tiempo o instante anterior a introducirse en el lugar de la ventana y a que la ventana misma sea movida de su lugar; y así, respecto de esta eficiencia, no hay ninguna causalidad material en su efecto. Y si el aire se considera como ocupando ya el lugar de la ventana que se abre, en este sentido no es causa eficiente de la acción de abrir, sino formal, concretamente por la incompatibilidad formal de aquellos dos cuerpos en el mismo espacio. Y según esta razón, si hay una causalidad mutua entre la acción de abrir la ventana y la introducción del aire, pertenece a la causa material y formal, no a la eficiente; y el mismo juicio se da de ella que de la introducción de una forma y la expulsión de la otra. Y así, siempre es verdad que la causa eficiente no tiene causalidad mutua con su efecto sino en el género de fin; ni Aristóteles enseñó nunca otra cosa. Pero inmediatamente se les presentará aquí a los teólogos la dificultad de la disposición última para la gracia, que remitimos a ellos; juzgamos, sin embargo, que de acuerdo con estos principios se puede dar un juicio verdadero acerca de ella.

De qué modo puede haber causalidad recíproca entre causas del mismo género

24. *En el mismo género no existen absolutamente ningunas causas que sean mutuamente causas entre sí.*— En último lugar hay que decir que dentro del mismo género de causa no pueden dos cosas ser mutuamente causas absolutamente y según un mismo aspecto; relativamente, en cambio, y en aspectos cuasi específicamente diversos, no hay contradicción dentro del mismo género de causa. La primera parte es la opinión de Aristóteles en los lugares referidos, la cual enseñan también absolutamente todos sus comentaristas y puede probarse por inducción; pues una cosa que produce a otra no puede a su vez ser hecha por la primera, y así en los demás casos. Y puede darse una razón propia en cada uno de los casos; porque la materia o no tiene causa material, como la

lente, tamen ille aer, ut impellens et efficiens, nullo modo est effectus ipsius apertionis in genere causae materialis, quia aer impellens non efficit illum motum fenestrae, ut introductus iam in locum eius, sed ut contingens et imprimens illi impetum, quod facit prius tempore vel instanti quam in locum fenestrae introducatur et quam fenestra ipsa a loco suo moveatur; et ita respectu illius efficientiae nulla est causalitas materialis in effectu eius. Quod si consideretur aer ut iam occupans locum fenestrae quae aperitur, sic non est causa effectiva apertionis, sed formalis, per formalem nimirum incompossibilitatem illorum duorum corporum in eodem spatio. Et secundum hanc rationem, si est mutua causalitas inter apertionem fenestrae et introductionem aeris, pertinet ad materialem et formalem, non ad efficientem; et idem iudicium de illa est quod de introductione unius formae et expulsione alterius. Atque ita in universum verum est causam efficientem non habere mutuam causalitatem cum suo effectu nisi in genere finis; neque Aristoteles unquam aliam docuit. Statim vero occurret hic theologis difficultas de ultima dispositione ad gratiam, quam illis remittimus; existimamus autem iuxta haec principia verum iudicium de illa ferendum esse.

Quomodo inter causas eiusdem generis esse possit causalitas reciproca

24. *In eodem genere causae simpliciter nullae sunt sui mutuo causae.*— Ultimo dicendum est intra idem genus causae non posse duas res esse sibi invicem causas simpliciter et secundum idem; secundum quid autem et secundum diversas rationes veluti specificas intra idem genus causae non repugnare. Prior pars est sententia Aristotelis citatis locis, quam absolute etiam docent omnes eius interpretes et potest inductione probari; nam res quae aliam efficit non potest ab ea vicissim fieri, et sic de caeteris. Ratio autem in singulis potest propria reddi; nam materia vel non habet materialem causam, ut materia prima, vel si habet, ut

materia prima, o si la tiene, como la materia segunda, no puede ser su materia aquella misma cosa que ella compone o recibe. En efecto, la materia se comporta como parte o como potencia receptiva para su efecto, y se presupone para él; pero si ella tiene causa material se comporta con ésta como el todo con la parte y la supone en el orden de generación o de existencia, y por eso no puede darse tal círculo entre las causas materiales. Pero tampoco entre las formales, ya que la forma no tiene causa formal, como decíamos antes. También en la causa final es la cosa clara, porque la causa final como tal no tiene causa final; y si la tiene en cuanto se reviste de alguna razón de medio, no puede ordenarse como a fin a aquella misma cosa que es medio para ella; de lo contrario, en el mismo orden de intención sería anterior y posterior, lo cual es contradictorio. La razón es también clara en las causas eficientes, pues la cosa que produce a otra se supone que existe y, por consiguiente, que ha sido hecha, si necesita producción, y por eso es imposible que sea hecha eficientemente por su mismo efecto. Y esto se ha de entender siempre (y hay que tenerlo en cuenta también al hablar de los fines) tratando de la actual causalidad mutua que sea simultánea; pues, hablando sólo de la potencia de causar y en sentido dividido, no hay contradicción en que una cosa que ahora es fin de otra cese en aquella causalidad y se ordene después a otra como a fin en virtud de la libertad del agente. Y de modo semejante no repugnaría que una cosa que ahora produce a otra fuese hecha por ésta, si el orden de causación hubiese sido cambiado desde el principio, y la cosa que ahora es hecha por una causa no hubiese sido hecha por ella, sino por otra; pues en ese caso no habría inconveniente en que dicha cosa pudiese hacer a aquella otra por la que es hecha ahora, como antes referí. Pero ahora no hablamos en sentido dividido, sino conjunto, y así es imposible que una cosa sea hecha por el efecto que ella hace.

25. Suele darse aquí otra razón general: que, de lo contrario, una misma cosa sería causa de sí misma; pues lo que es causa de la causa, es causa de lo causado, axioma que se mantiene en las causas del mismo género, como afirman todos y notó especialmente Escoto, *In IV*, dist. 49, q. 2, y en *Theoremat.*, 22 *conclus. univers.* Pero no sin razón podría preguntar alguien por qué esa

materia secunda, non potest eadem res quam ipsa componit aut recipit esse materia eius. Quia materia comparatur ut pars vel potentia receptiva ad suum effectum et ad illum supponitur; si vero ipsa habet causam materialem, ad illam comparatur ut totum ad partem, et generationis seu existendi ordine illam supponit, et ideo non potest esse talis circulus inter causas materiales. Nec vero inter formales, quia forma non habet causam formalem, ut supra dicebamus. In causa etiam finali est res manifesta, quia causa finalis ut sic non habet causam finalem; quod si illam habet quatenus induit aliquam rationem medii, non potest in eamdem rem quae est medium ad illam ut in finem ordinari; alioqui in eodem ordine intentionis esset prior et posterior, quod repugnat. In efficientibus est etiam manifesta ratio, quia res quae efficit aliam supponitur esse, et consequenter facta, si effectione indigeat, et ideo impossibile est ut a suo effectu effective fiat. Quod semper intelligendum est (quod in finibus etiam est observandum) loquendo de actuali causalitate mutua quae simul sit; nam loquendo tantum de potentia causandi et divisim, non repugnat ut res quae nunc est finis alterius cesset ab illa causalitate, et postea ordinetur ad alteram ut in finem ex libertate agentis. Et similiter non repugnaret ut res quae nunc efficit aliam fieret ab illa, si ordo causandi a principio fuisset mutatus, et res quae nunc fit ab una causa non fieret ab illa, sed ab alia; nam tunc sine inconvenienti posset illa efficere eamdem rem a qua nunc facta est, ut supra tractavi. Nunc autem non divisim, sed coniunctim loquimur, et sic impossibile est ut res fiat ab effectu quem facit.

25. Alia ratio generalis hic tradi solet, quia alias idem esset causa suiipsius; nam quod est causa causae, est causa causati, quod axioma tenet in causis eiusdem generis, ut omnes dicunt, et specialiter adnotavit Scotus, In IV, dist. 49, q. 2, et in Theorematibus, 22 conclus. universali. Non immerito autem interrogare potest aliquis quare

consecución se mantiene en las causas del mismo género y no en las de diversos. Además podría alguien dudar, pues no se sigue que algo sea causa de sí esencialmente, sino sólo accidentalmente, al modo como el abuelo es causa del nieto, en lo cual no hay grave inconveniente. A la primera parte respondo que la razón está en que en los géneros diversos, por el hecho mismo de cambiar el modo de causación, se cambia también la razón de ser, que se supone en la causa para el efecto. Y consiguientemente, lo que es causa de su causa no es causa de ella según aquello que tiene recibido de su causa, sino según otra cosa; de la manera como, aunque el fin sea causa de su eficiente, no es causa de él según el ser ejercido de existencia que tiene recibido de él, sino según el ser aprehendido. En cambio, si en un mismo género se produjesen mutuamente dos cosas, y en un mismo orden se presupusiera la una para la otra, y al revés, lo cual es contradictorio; no sólo una cosa causaría a la otra según aquel mismo ser que tiene recibido de ella, y al contrario, sino que por lo mismo virtualmente se causaría a sí misma. Por lo cual, a la segunda parte se responde que aquella causa se dice *per accidens* porque no influye inmediatamente en el efecto mediato; sin embargo, es causa *per se* de su efecto inmediato, en el cual virtualmente queda contenido el otro efecto y emana esencialmente de él, y por eso repugna que algo sea causa de sí de este modo tanto como si se produjera a sí mismo esencial e inmediatamente.

26. *Se resuelven algunas objeciones ligeras contra lo dicho.*— Suelen ponerse otras objeciones de menor peso contra esta conclusión, puesto que en todos los géneros de causas parece que puede ser objeto de ataques; en la eficiente, porque si las dos manos están calientes y en contacto simultáneo, se aumenta y conserva el calor; en cambio, si están frías, al frotarse se calientan mutuamente. En las disposiciones que se refieren a la causa material, el calor dispone verdaderamente al enrarecimiento y éste al calor. En los fines, la potencia es por razón de la operación y la operación por causa de la potencia. Finalmente, en las causas formales, aunque físicamente no se encuentre esa reciprocidad, se halla sin embargo metafísicamente, cuando una diferencia contrae a otra y por su parte puede ser contraída por ella; pues mortal contrae

illa consecutio teneat in causis eiusdem generis, non autem diversorum. Deinde dubitare quis potest, quia non sequitur quod aliquid sit causa sui per se, sed tantum per accidens, sicut avus est causa nepotis, quod non videtur magnum inconveniens. Ad priorem partem respondeo rationem esse, quia in diversis generibus, hoc ipso quod mutatur causandi modus, mutatur etiam ratio essendi, quae in causa supponitur ad effectum. Et consequenter id quod est causa suae causae non est causa eius secundum id quod habet a sua causa, sed secundum aliud; ut quamvis finis sit causa sui efficientis, non est causa eius secundum esse existentiae exercitum, quod ab illo habet, sed ut apprehensum. At vero si in eodem genere duo se mutuo efficerent, et secundum eumdem ordinem unum supponeretur ad aliud et e converso, quod repugnat, et unum causaret aliud secundum illudmet esse quod ab illo habet et e converso, et ideo virtute causaret seipsum. Unde ad alteram partem respondetur illam causam dici per accidens, quia non immediate influit in effectum mediatum; tamen est causa per se sui immediati effectus, in quo virtute continetur alius effectus, et per se ab illo manat, et ideo perinde repugnat aliquid hoc modo esse causam sui ac si per se et immediate se efficeret.

26. *Leviores obiectiones contra praedicta solvuntur.*— Aliae obiectiones leviores fieri solent contra hanc conclusionem, quia in omnibus generibus causarum videtur pati calumniam; in efficiente, quia duae manus si sint calidae et simul se contingant, se mutuo fovent et conservant; si vero sint frigidae, confricatione se mutuo calefaciunt. In dispositionibus quae ad materialem causam pertinent, calor vere disponit ad raritatem et raritas ad calorem. In finibus potentia est gratia operationis, et operatio propter potentiam. In formalibus denique, quamvis physice non inveniatur illa vicissitudo, reperitur tamen metaphysice, dum una differentia contrahit aliam et vicissim potest contrahi ab illa; nam mortale contrahit ra-

a racional, o a intelectual tomado ampliamente, como cuando el hombre se dice viviente, intelectual, mortal; y por el contrario, racional contrae a mortal.

27. *De qué modo se calientan mutuamente las manos que se frotan una con otra.*— Se responde, sin embargo, a la primera dificultad que si las dos manos están igualmente calientes no se conservan por la acción mutua, sino resistiendo más fuertemente a la cualidad contraria o bien atacándola. Pero si están frías, no se calientan *per se*, sino *per accidens* mediante el movimiento, y entonces no actúa una sobre la otra en cuanto recibe el calor por medio del frotamiento con la otra, sino por la virtud de mover y de tocar que tiene, y en este sentido no hay inconveniente en que dos cosas obren mutuamente sobre sí mismas si actúan *per se* mediante virtudes propias y no mediante aquello que recibe una de la otra, al modo como el estómago calienta al vino con un calor formal e innato y el vino calienta al estómago con calor virtual que tiene de por sí, y de este modo no repugna que dos cosas obren mutuamente entre sí como causas eficientes; sin embargo, ello no sucede según el ser propio por el que causan, y así, hablando formalmente, la causa no es hecha por su efecto, que es lo que decimos que repugna.

28. *Si dos formas son disposiciones mutuas entre sí.*— A la segunda dificultad se responde en primer lugar que la causa dispositiva no es la causa material propiamente, sino sólo condicionalmente y de modo reductivo, por lo cual aquélla no es tanto una mutua causalidad material cuanto una cierta concordia o proporción mutua entre aquellas dos formas que existen en el mismo sujeto; en la cual no hay repugnancia alguna. Además, se dice que estas disposiciones son siempre de algún modo de razones diversas; así, en el ejemplo propuesto del calor y el enrarecimiento, el calor parece que no es sólo una disposición, sino también eficiente de algún modo; y entonces el enrarecimiento no es tanto una disposición preparatoria cuanto consiguiente, y ésta no tiene razón propia de causa. Y muchas cosas parecidas dijimos antes de estas causas, en la disputación XIII, sec. 3.

29. *Dos fines parciales son mutuamente entre sí causas finales.*— Finalmente, por esta conexión de disposiciones puede entenderse la última parte de la conclusión. Pero principalmente ha sido puesta a causa de la dificultad tercera,

tionale vel intellectuale late sumptum, ut si homo dicatur vivens, intellectuale, mortale; et e contrario rationale contrahit mortale.

27. *Manus invicem se fricantes qualiter se mutuo calefaciant.*— Respondetur tamen ad primam duas manus, si aeque sint calidae, non se conservare mutuo agendo, sed fortius resistendo contrario, aut expugnando illud. Si vero sint frigidae, non per se se calefacere, sed per accidens medio motu, et tunc una non agit in aliam quatenus calorem recipit media confricatione alterius, sed vi movendi ac tangendi quam habet, et hoc modo non est inconveniens duas res mutuo agere in seipsas, si per se agant per proprias virtutes et non per id quod ad invicem recipiant, ut stomachus calefacit vinum calore formali et innato, et vinum calefacit stomachum calore virtuali quem ex se habet, et hoc modo non repugnat duo mutuo in se efficere; id tamen non est secundum proprium esse per quod causant, et ita, formaliter loquendo, non fit causa ab effectu suo, quod repugnare dicimus.

28. *Duaene formae sibi mutuae dispositiones.*— Ad secundam instantiam respondetur imprimis causam dispositivam proprie non esse causam materialem, sed secundum quid et reductive, unde illa non tam est mutua causalitas materialis quam mutua quaedam concordia vel proportio inter duas formas in eodem subiecto existentes; in qua nulla est repugnantia. Deinde dicitur has dispositiones semper esse aliquo modo diversarum rationum; ut in exemplo posito de calore et raritate, calor videtur esse non tantum dispositio, sed etiam aliquo modo efficiens, et tunc raritas non tam est dispositio praeparans quam consequens, quae non habet propriam rationem causae. Et similia multa diximus de his causis supra, disp. XIII, sect. 3.

29. *Duo partiales fines sibi invicem sunt finales causae.*— Denique de hac dispositionum connexione intelligi potest posterior pars conclusionis. Sed praecipue posita est propter instantiam tertiam, ad quam conce-

a la cual concedemos que según las diversas razones de los fines no repugna que dos cosas sean entre sí mutuamente fines, como prueba el argumento; sin embargo, ello sucede sólo condicionadamente, pues aquellos son cuasi fines parciales de los cuales se constituye un fin íntegro, que cae por entero bajo una intención adecuada; con todo, para aquella relación mutua —cualquiera que sea— es menester que esos fines en su género sean en algún sentido de diversas razones. A lo cuarto se responde que aquí tratamos de las causas propias y reales; y las diferencias no son de esta clase, sino sólo según la razón, e incluso de ese modo las diferencias no se contraen mutuamente *per se*, sino a lo más en cuanto están unidas en un género común.

Se satisface a la razón de duda propuesta al principio

30. Por último, con lo dicho queda resuelta la razón de duda propuesta al principio. Pues si uno considera atentamente lo que dijimos, nunca se comportan dos causas entre sí de tal modo que una suponga absolutamente a la otra en la existencia, ni al contrario, incluso en el orden de naturaleza; pues el fin, en cuanto es causa del agente, no se supone necesariamente existente; pero en cuanto es efecto, supone a la causa eficiente como existente; igualmente la forma supone la materia; sin embargo, absolutamente la materia no supone a la forma, sino que solamente la requiere como concomitante o consiguiente en el orden de naturaleza. Y de este modo fácilmente se evita el círculo de prioridad y posterioridad en la existencia, incluso según el orden de naturaleza. En cambio, en la causación según diversos géneros de causas no ofrece ningún inconveniente, porque o bien una causalidad es tal que no supone la existencia, como sucede en el fin, o si requiere la existencia, no son mutuamente causas entre sí según el ser absoluto, y así, si en una causa se supone el ser, según éste no es propiamente efecto de la otra, sino según algo que se le añade; a la manera como lo hemos explicado en la forma respecto de la materia y en los accidentes respecto del sujeto; y así se evitan fácilmente todos los inconvenientes de esta conexión y causalidad mutua de las causas. Y con esto se ha tratado hasta aquí de las causas del ente y de la primera parte principal de esta obra.

dimus secundum diversas rationes finium non repugnare ut duo sint sibi invicem fines, ut argumentum probat; tamen illud est tantum secundum quid; nam illi sunt quasi fines partiales, ex quibus unus integer coalescit, qui totus cadit sub unam adaequatam intentionem; tamen ad illam qualemcumque mutuam habitudinem necesse est ut illi fines in suo genere sint aliquo modo diversarum rationum. Ad quartum respondetur hic nos agere de causis propriis et realibus; differentiae autem non sunt huiusmodi, sed tantum secundum rationem, et adhuc illo modo differentiae non se mutuo contrahunt per se, sed ad summum quatenus in uno communi genere coniunguntur.

Satisfit rationi dubitandi posita in principio

30. Ultimo, ex dictis manet expedita ratio dubitandi in principio posita. Nam si quis attente consideret quae diximus, numquam duae causae ita mutuo comparantur, ut una simpliciter supponat aliam in existendo, et e converso, etiam ordine naturae; nam finis, ut est causa agentis, non necessario supponitur existens; ut vero est effectus, supponit causam efficientem ut existentem; forma item supponit materiam, non tamen materia simpliciter supponit formam, sed eam tantum requirit ut concomitantem seu consequentem ordine naturae. Atque ita facile vitatur circulus prioris et posterioris in existendo, etiam secundum naturae ordinem. In causando vero secundum diversa genera causarum, nullum habet incommodum, quia vel una causalitas talis est ut non supponat existentiam, ut contingit in fine, vel, si existentiam requirit, non sunt sibi mutuo causae secundum esse simpliciter, et ita, si in una causa supponitur esse, secundum illud non est proprie effectus alterius, sed secundum aliquid quod illi adiungitur; sicut in forma respectu materiae, et in accidentibus respectu subiecti declaravimus; et ita vitantur facile omnia incommoda in hac mutua causarum connexione et causalitate. Atque hactenus de causis entis et de prima principali huius operis parte dicta sint.

DISPUTACION XXVIII

LA PRIMERA DIVISION DEL ENTE EN ABSOLUTAMENTE INFINITO Y FINITO, Y OTRAS DIVISIONES EQUIVALENTES A ESTA

RESUMEN

Esta disputación inaugura una nueva parte de las Disputaciones. *Realizado el estudio del ente trascendental con sus propiedades, "es forzoso —nos dice Suárez en el prólogo— descender a las razones concretas de los entes". "Y no hay manera más fácil de realizarlo —continúa— que mediante las diversas divisiones del mismo ente".*

Hay que empezar por la división radical en infinito y finito, discutiéndose:

I. Su legitimidad (Sec. 1).
II. Su suficiencia (Sec. 2).
III. Su univocidad o analogía (Sec. 3).

SECCIÓN I

Planteadas las dudas que pueden ofrecerse por su aparente vinculación a la cantidad (1) y por su expresión mediante términos oscuros (2), inicia el análisis de los términos de la división (3). La defiende luego como buena y necesaria (4) y como la primera y más evidente (5). Es equivalente a la división en ente a se *y ente* ab alio *(6-7), ente necesario y contingente (8), aunque sea preciso aclarar muchos puntos sobre esta última división (9-12); equivale igualmente a la división en ente por esencia y ente por participación (13), ente creado e increado (14), ente en acto puro y ente potencial (15-16). Comparada la primera con las demás (17), se explican con más detención sus miembros (18), cerrando la sección con la respuesta a las objeciones (19).*

SECCIÓN II

Propuestos los motivos de duda que sobre la suficiencia de esta división plantea el caso de las relaciones (1), el de Cristo (2) y el de los actos de la voluntad (3), se analiza la opinión de Escoto sobre la prioridad de la división del ente en cuanto y no cuanto (4), la cual se refuta a base de ese mismo análisis y del de las consecuencias que implica (5-6). Defiende luego la suficiencia y adecuación de la división propugnada, sobre todo propuesta en los términos de ens a se *y* ens ab alio *(7). Hace luego una larga exposición de las dificultades tomadas de las relaciones (8-13), del caso especial de Jesucristo (14-15) y de los actos libres de Dios (16).*

SECCIÓN III

Rechazada la opinión de los que, teniendo por equívoca la noción de ente, califican de tal la división defendida (1), se expone con detención la sentencia de los que afirman que el ente y su división son unívocos (2-4), para tomar posición a favor de la analogía (5) y discutir los argumentos con que se la prueba (6-8), respondiendo a las dificultades (9). En cuanto a la clase de analogía (10), rechaza la de proporcionalidad propia (11), defendiendo y explicando la de atribución (12-15), que ha de ser intrínseca (16-17). La respuesta a las objeciones (18-22) cierra la disputación.

DISPUTACION XXVIII

LA PRIMERA DIVISION DEL ENTE EN ABSOLUTAMENTE INFINITO Y FINITO, Y OTRAS DIVISIONES EQUIVALENTES A ESTA

Relación del presente tratado con los anteriores.— Esta es la segunda parte principal de esta obra; en ella, después de haber tratado en la primera parte del concepto común de ente y de las propiedades que se predican de él en reciprocidad, es forzoso descender a las razones concretas de los entes en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia. Y no hay manera más fácil de realizarlo que mediante las diversas divisiones del mismo ente y de sus miembros y mediante la exacta consideración de éstos. Hemos dicho anteriormente, en la disp. IV, sec. 4, que la división primera y más esencial del ente es aquella por la que se divide en finito e infinito según la esencia o sea en la razón de ente, puesto que sólo éste es propia y absolutamente infinito. Por eso comenzamos esta parte con tal división, bajo la cual comprenderemos algunas otras que en realidad coinciden con ella, por más que se las conciba o explique con diversos nombres o conceptos. Y puesto que en la disputación I y II se trató del objeto de nuestra división, ya que es aquel ente mismo que constituye el objeto adecuado de la metafísica, consecuentemente sólo nos resta considerar las características de dicha división y su legitimidad y suficiencia.

DISPUTATIO XXVIII

DE PRIMA DIVISIONE ENTIS IN INFINITUM SIMPLICITER ET FINITUM ET ALIIS DIVISIONIBUS QUAE HUIC AEQUIVALENT

Connexio praesentis tractationis cum praemissis.— Haec est secunda principalis pars huius operis; in qua, postquam in priori de communi conceptu entis illiusque proprietatibus quae de illo reciproce dicuntur tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum formale obiectum et abstractio huius scientiae permittit, necessarium est. Hoc autem non potest commodius fieri quam per divisiones varias ipsius entis et membrorum eius eorumque exactam considerationem. Diximus autem in superioribus, disp. IV, sect. 4, *primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentiam seu in ratione entis*, quod solum est proprie et simpliciter infinitum; et ideo ab hac divisione partem hanc inchoamus, sub qua comprehendemus nonnullas alias quae reipsa cum hac coincidunt, quamvis diversis nominibus vel conceptibus a nobis concipiantur et explicentur. Et quoniam de diviso huius partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, est enim illud ipsum ens quod est adaequatum obiectum Metaphysicae, ideo solum videndum superest qualis sit dicta divisio et an recte et sufficienter tradita sit.

SECCION PRIMERA

SI ES CORRECTA LA DIVISIÓN DEL ENTE EN INFINITO Y FINITO, Y QUÉ DIVISIONES EQUIVALEN A ÉSTA

1. *Razones que convierten la cuestión en dudosa.— Primera.—* El motivo de duda puede estar en que lo finito y lo infinito sólo tienen cabida en las cosas que poseen alguna amplitud o extensión, y por esto, por implicar en sus conceptos relación a un término, suelen atribuirse a la cantidad; en efecto, se llama finito a lo que está incluido en unos límites, mientras que se llama infinito a lo que no tiene límite; ahora bien, nada implica relación a un límite a no ser lo que posee amplitud o extensión que haya de ser limitada; mas al concepto de ente no pertenece el poseer amplitud o extensión alguna; luego tampoco le pertenece el encerrarse o no encerrarse dentro de límites; por consiguiente, tampoco el ser finito o infinito; así, pues, no resulta legítima su división mediante estos miembros. Se declara y confirma, puesto que ese infinito o se entiende privativamente, o sólo negativamente. Del primer modo parece que no existe nada realmente infinito, puesto que sólo puede llamarse privativamente infinito a aquel ente que, siendo capaz de ser encerrado dentro de límites, no está actualmente limitado por ellos; ahora bien, no existe ente alguno de esta clase, como es de por sí evidente, porque ni el mismo Dios es infinito de esta manera, puesto que no es apto para ser encerrado dentro de límites. Empero, si se lo entiende del segundo modo, entonces todo ente indivisible será infinito, puesto que ningún ente tal está encerrado dentro de límites, ya que lo que en sí es absolutamente indivisible no es capaz de otro límite.

2. *Segunda.—* La segunda dificultad a propósito de esta división puede ser que está expresada mediante ciertos modos o atributos del ente muy oscuros y que apenas pueden llegar a comprenderse por la razón natural, al menos en cuanto a su segunda parte; y la primera división del ente debería ser clarísima, y, a ser posible, evidente por los términos mismos. Se explica el antecedente, porque apenas puede mostrarse y acaso es imposible demostrar respecto del mismo Dios el que sea absolutamente infinito. Además, todavía es más oscuro

SECTIO PRIMA

UTRUM RECTE DIVIDATUR ENS IN INFINITUM ET FINITUM, ET QUAENAM DIVISIONES HUIC AEQUIVALEANT

1. *Rationes dubiam reddentes quaestionem.— Prima.—* Ratio dubitandi esse potest quia finitum et infinitum solum habent locum in his quae aliquam latitudinem habent seu extensionem, et ideo solent haec attribui quantitati, quia in propriis suis rationibus includunt habitudinem ad aliquem terminum; finitum enim dicitur quod terminis clauditur; infinitum vero quod non habet terminum; nihil autem dicit habitudinem ad terminum nisi quod latitudinem habet aut extensionem quae terminanda sit; sed non est de ratione entis habere aliquam latitudinem vel extensionem; ergo neque terminis claudi vel non claudi; ergo neque esse finitum vel infinitum; non igitur recte per haec membra dividitur. Declaratur et confirmatur, nam illud infinitum aut sumitur privative aut mere negative. Priori modo nihil revera videtur esse infinitum, nam privative solum posset dici infinitum illud ens quod, cum sit aptum claudi terminis, eis actu non terminatur; nullum autem est huiusmodi ens, ut per se constat, quia nec Deus ipse hoc modo infinitus est; non est enim aptus claudi terminis. Si autem sumatur posteriori modo, sic omne ens indivisibile erit infinitum, quia nullum tale ens claudi-tur terminis; non est enim capax alterius terminationis quod in se est omnino indivisibile.

2. *Secunda.—* Secunda difficultas circa hanc divisionem esse potest quia datur per quosdam modos seu attributa entis valde obscura, et quae vix possunt ratione naturali investigari, saltem quoad alteram partem; prima autem divisio entis deberet esse clarissima, et, si fieri posset, ex ipsis terminis per se nota. Antecedens declaratur, nam de Deo ipso vix ostendi et fortasse demonstrari non potest quod sit simpliciter infinitus.

explicar en qué consiste dicha infinitud; en consecuencia, es inoportuna la elección de dicha división, sobre todo confiriéndole el primer lugar y el ser fundamento de las demás.

3. *Significado de los términos de la división en cuestión.—* Respecto de esta división hay que comenzar por explicar qué es lo que realmente se pretende con ella, y de aquí resultará fácilmente claro que esta división es la mejor, y que está colocada en el lugar y orden oportuno. Así, pues, por lo que se refiere a la realidad, en este lugar se divide el ente en Dios y criaturas; mas, puesto que no podemos concebir los atributos propios de Dios tal como son en sí, ni siquiera mediante conceptos positivos simples y propios de Dios, por eso nos valemos de conceptos negativos a fin de separar y distinguir de las demás cosas a aquel ente excelentísimo que guarda respecto de los demás la máxima distancia y tiene respecto de ellos la mínima conveniencia. Este es el modo como realizamos la referida división tomando algo en lo que convienen entre sí todas las cosas creadas o creables y negándolo de aquel ente más noble por el hecho de que posee un grado más excelente de esencia o entidad; de esta manera reducimos todo al ámbito del ente a los dos miembros dichos.

Solución de la cuestión

4. *La división propuesta es buena y estrictamente necesaria.—* De esta explicación se desprende, en primer lugar, que dicha división es la mejor y la más necesaria en la realidad. Lo primero es evidente, porque tal división es adecuada al ente; puesto que fuera de Dios y de las criaturas no puede pensarse ente alguno, según explicaremos mejor en la sección siguiente. Igualmente, porque los miembros guardan entre sí la máxima distancia, según se explicó antes en la disputación citada, sec. 4. De aquí se desprende igualmente la necesidad de esta división, puesto que, fuera de lo que se estudió en las páginas anteriores, nada hay que sea común al primer ente y a todos los demás, siendo así que todos los restantes tienen muchas cosas en que convienen entre sí. En efecto, el primer ente no tiene causa alguna; todos los demás la tienen; éstos pueden distribuirse en determinados géneros y especies, aquél existe fuera de todo género; en todos éstos se encuentra algún modo de composición,

Deinde obscurius est ad explicandum in quo talis infinitas consistat; non ergo convenienter assignatur praedicta divisio, praesertim primo loco et tamquam fundamentum caeterarum.

3. *Quid termini divisionis de qua est quaestio significent.—* Circa hanc divisionem principio declarandum est quid per eam in re ipsa intendatur; atque inde facile constabit partitionem esse optimam, convenienti loco ac ordine collocatam. Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc loco ens in Deum et creaturas; quia vero non possumus ea quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, immo nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a caeteris distat minusque cum illis convenit quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus. Atque hoc modo conficimus praedictam divisionem, sumendo aliquid in quo omnes res creatae vel creabiles inter se conveniunt, et illud a nobiliori quodam ente removendo, eo quod excellentiorem gradum essentiae vel entitatis habeat; atque hoc modo totam latitudinem entis ad duo illa membra revocamus.

Resolutio quaestionis

4. *Divisio dicta bona et apprime necessaria.—* Ex qua declaratione constat primo divisionem illam in re ipsa optimam esse et maxime necessariam. Primum patet, quia illa divisio est adaequata enti; nullum enim ens extra Deum vel creaturas excogitari potest, ut sectione sequenti magis declarabimus. Deinde, quia illa membra maxime inter se distant, ut supra, citata disputatione, sect. 4, declaratum est. Atque hinc etiam constat necessitas huius divisionis, quia praeter ea quae in superioribus tractata sunt, nihil est commune primo enti cum caeteris omnibus, cum tamen reliqua omnia multa habeant in quibus inter se conveniant. Nam primum ens nullam habet causam, caetera omnia illam habent; haec in certa genera et species distingui possunt, illud extra omne genus existit; in illis omnibus aliquis modus com-

aquél es absolutamente simple y existe sin composición alguna. Se impuso, pues, la necesidad de separar al primer ente de los demás, para que, una vez estudiado independientemente su concepto, pueda tratarse con distinción y claridad de los atributos comunes a los demás entes.

5. *La división propuesta es la primera y la más evidente.*— De aquí se deduce, en segundo lugar —lo cual también quedó probado en la citada disputación, sec. 4—, que la división propuesta es la primera y más evidente en sí misma y en el orden de la disciplina, aunque acaso, por lo que a nosotros se refiere, no sea tan clara como lo es la división del ente en sustancia y accidente u otras semejantes que están más inmediatas a nuestros sentidos y nos resultan más cognoscibles por esto mismo; y la división propuesta, por razón de aquel miembro en el que se incluye la existencia de Dios y la posesión de una esencia o entidad dotada de cierta naturaleza y perfección ilimitada, nos resulta más difícilmente asequible y explicable. Mas, dado que nos ajustamos al orden de la doctrina en la exposición de esta ciencia, por eso hemos establecido con razón esta división en primer lugar.

División del ente en ente «a se» y en ente «ab alio»

6. En tercer lugar se infiere de lo dicho que esta división bimembre puede proponerse de muchos otros modos o bajo nombres o conceptos diversos, los cuales pueden servir tanto para explicarla como para demostrarla, aunque todos vienen a coincidir en la misma realidad, según se evidencia por los términos mismos. En efecto, podría, por ejemplo, dividirse el ente en ente que posee el ser *a se* y ente que pose el ser *ab alio*. Esta división la propone San Agustín en el libro *De Cognitione verae vitae*, c. 7, y la pone en primer lugar para demostrar la existencia de Dios. Resulta, en efecto, bajo dichos términos la división más clara y evidente, puesto que es manifiesto que existen muchos entes que poseen un ser que les ha sido comunicado por otro, los cuales no existirían si no recibiesen el ser de otro, según lo demuestra suficientemente la experiencia misma. Por otra parte, es evidente que no todos los entes pueden ser de esta clase, porque, si todos los individuos de una especie son *ab alio*, es necesario también que toda la especie sea *ab alio*, puesto que ni

positionis reperitur, hoc omnino simplex et extra omnem compositionem existit. Necesarium ergo fuit illud primum ens a caeteris seiungere, ut illius ratione separatim explicata, quae caeteris communia sunt, distincte ac perspicue tractari possint.

5. *Dicta divisio prima et notissima.*— Atque hinc constat secundo (quod in praedicta etiam disput., sect. 4, probatum est) praedictam divisionem secundum se et ordine doctrinae primam esse et notissimam, quamquam forte quoad nos non sit ita nota sicut est divisio entis in substantiam et accidens vel aliae similes quae sensibus propinqüiores sunt, et ideo a nobis facilius cognoscuntur; praedicta autem divisio ex ea parte qua includit Deum esse et habere essentiam seu entitatem illimitatae cuiusdam naturae et perfectionis, difficilius a nobis attingitur ac declaratur. Quia tamen in tradenda hac scientia ordinem doctrinae servamus, ideo divisionem hanc primo loco merito constituimus.

Divisio entis in ens a se et ens ab lio

6. Tertio colligitur ex dictis posse divisionem hanc bimembrem multis aliis modis seu sub diversis nominibus et conceptibus tradi, qui tam ad eam declarandam quam ad demonstrandam deservire possunt, quamvis in eamdem rem omnia coincidant, ut ex ipsis terminis constat. Nam, verbi gratia, dividi posset ens in illud quod habet esse a se et illud quod habet esse ab alio. Quam divisionem attingit August., lib. de Cognitione verae vitae, c. 7, et ad ostendendum Deum esse, eam primo loco constituit. Est enim sub illis terminis divisio notissima et evidentissima, quia manifestum est multa esse entia quae habent esse communicatum ab alio, quae non existerent nisi ab alio esse reciperent, ut experientia ipsa satis probat. Rursus est evidens non omnia entia posse esse huiusmodi, nam, si omnia individua alicuius speciei sunt ab alio, necesse est etiam totam speciem ab alio esse, quia nec spe-

la especie existe a no ser en el individuo, ni los individuos tienen otro modo connatural de recibir el ser más que el que requiere la especie; por consiguiente, si todos los individuos son tales que no tengan el ser por sí mismos, sino que necesiten de la eficiencia de otro para recibirlo, también toda la especie posee tal indigencia e imperfección. Resulta de aquí que la especie en su conjunto no puede recibir el ser de un individuo de la misma especie, puesto que nada puede hacerse a sí mismo; luego debe recibir el ser de un ente superior. Respecto de éste, hay que investigar a su vez si posee el ser por sí mismo o *ab alio*; puesto que, si lo posee por sí mismo, tenemos ya completa la división que pretendemos; mas si lo posee *ab alio*, será igualmente necesario que la especie total de dicho ente tenga su origen en otro superior; ahora bien, no puede procederse hasta el infinito, ya porque en otro caso o no habría tenido lugar nunca el comienzo de la emanación de un ente a partir de otro, o no se hubiese llegado nunca a la producción de este ente concreto después de infinitas emanaciones de uno a partir de otro; ya también, porque no puede darse una colección total de efectos que sea dependiente sin que se suponga alguna realidad o causa independiente, según se demostrará en la disputación siguiente, sec. 1. Es preciso, pues, detenerse en un ente que posea el ser por sí mismo, del que reciban su origen todos los que únicamente poseen un ser recibido. En este sentido es evidente la división expuesta, ya sea uno solo el ente que no es *ab alio*, sino por sí mismo, ya sean muchos; pues ahora no es éste el problema que tratamos, sino únicamente el de que todos los entes se reducen a los dos miembros dichos, los cuales implican una manifiesta oposición o contradicción entre sí, no pudiendo, en consecuencia, dejar de ser distintos y de dividir adecuadamente al ente.

7. Pues, cuando se dice que existe «de suyo» o «por sí», aunque parezca algo positivo, no añade, sin embargo, al ente mismo más que negación, ya que el ente no puede existir por sí mediante un origen o emanación positiva; se dice, pues, que existe por sí mismo en cuanto posee el ser sin que emane de otro, negación mediante la cual explicamos la perfección positiva y simple de un ente que de tal manera implica en sí y en su propia esencia la existencia misma que no la recibe de ningún otro, perfección que no posee el ente que no tiene el ser si

cies existit nisi in individuo, neque individua habent alium modum connaturalem recipiendi esse nisi quem species postulat; ergo, si omnia individua talia sunt ut ex se non habeant esse, sed indigeant efficientia alterius ut illud recipiant, tota etiam species habet indigentiam et imperfectionem. Quo fit ut non possit tota habere esse ab aliquo individuo illius speciei, quia non potest idem efficere seipsum; debet ergo a superiori ente recipere esse. De quo rursus investigandum est an habeat ex se esse, vel ab alio; nam, si ex se habet, iam est completa divisio quam intendimus; si vero habet ab alio, similiter oportebit totam speciem talis entis ab alio superiori trahere originem; non potest autem in infinitum procedi, tum quia alias vel nunquam incepisset dimanatio unius ab alio, vel nunquam ad hoc ens producendum pervenisset post infinitas emanationes unius ab alio; tum etiam quia non potest tota aliqua collectio effectuum esse dependens quin supponatur aliqua res seu causa independens, ut ostendetur disputatione sequenti, sect. 1. Sistendum est ergo necessario in aliquo ente quod ex se habeat esse, a quo ducant originem omnia quae tantum habent esse receptum. Et hoc modo est evidens praedicta divisio, sive illud ens quod non est ab alio sed a se sit unum, sive plura; hoc enim nunc non agimus, sed solum quod omnia entia ad illa duo membra revocentur, quae manifestam oppositionem seu contradictionem inter se includunt; et ideo non possunt non esse et distincta et adaequate dividentia ens.

7. Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se, quatenus sine emanatione ab alio habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere ut a nullo illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens quod esse non habet nisi illud ab alio accipiat. Et in

no es recibiéndolo de otro. Este es el modo como hay que exponer a algunos santos cuando dicen que Dios es para sí mismo causa de su propio ser o de su sustancia o sabiduría. Así San Jerónimo, *ad Ephes.*, 3, dice: *Dios es origen de sí mismo y causa de su propia sustancia.* Y Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 15 y 16, dice que Dios es la causa de su sabiduría, y en el lib. VII *De Trinit.*, c. 1, hablando del Padre, dice: *Lo que para El es causa de que exista, es también la causa de que sea sabio.* Todas estas expresiones, en efecto, han de ser interpretadas negativamente. No parece, sin embargo, admitir la exposición anterior Lactancio, quien afirma que Dios se hizo a sí mismo, en el lib. I *De falsa religione*, c. 7; pues dice que también Dios se hizo a sí mismo desde el tiempo, y se apoya en que es imposible que aquello que existe no haya comenzado alguna vez; este error así entendido es tan absurdo que hace innecesaria la refutación.

División del ente en necesario y contingente

8. De aquí, a su vez, resulta fácil explicar otros términos bajo los cuales suele proponerse esta división; y en la realidad es la misma, aunque según nuestra razón se explique bajo una relación o negación distinta. Así, pues, puede dividirse el ente en ente absolutamente necesario y en ente que no es necesario, o sea, contingente entendido en un sentido amplio. En estos términos hay que comenzar por advertir que aquí no se entiende necesario y contingente en cuanto expresan una relación del efecto a una causa que obra natural o libremente, o sea que puede o no puede ser impedida; desde este punto de vista se trató ya del necesario y del contingente antes al ocuparnos de las causas; sino que se entiende lo absolutamente necesario en la razón de existir, sentido según el cual se llama ente necesario el que posee el ser de tal manera que no puede carecer de él, siendo distinto u opuesto a él aquel ente que existe de tal manera que puede no existir, o que de tal manera no existe que puede existir. Así, pues, resulta evidente por la anterior división, que es necesario que entre los entes exista alguno absolutamente necesario, puesto que el ente que posee el ser por sí mismo y no de otro no puede por menos de ser absolutamente necesario, puesto

hunc modum exponendi sunt aliqui sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse vel substantiae suae aut sapientiae. Sic Hieronymus, ad Ephes., 3, ait: *Deus sui origo est suaeque causa substantiae.* Et August., lib. LXXXIII Quaest., q. 15 et 16, ait Deum esse causam sapientiae suae, et VII de Trinitat., c. 1, loquens de Patre, ait: *Quod illi est causa ut sit, est etiam causa ut sapiens sit.* Hae namque locutiones omnes negative interpretandae sunt. Non videtur autem Lactantius, qui Deum ait seipsum fecisse, lib. I de Falsa Religione, c. 7, praedictam expositionem admittere; dicit enim etiam ex tempore se Deum fecisse; et pro fundamento sumit fieri non posse ut id quod est aliquando non coeperit; qui error in hoc sensu tam est absurdus ut non egeat impugnatione.

Entis divisio in necessarium et contingens

8. Rursus hinc facile declarantur alii termini sub quibus illa divisio tradi potest; et in re est eadem, quamvis secundum rationem sub diversa habitudine vel negatione declaretur; sic ergo dividi potest ens in id quod est simpliciter necessarium, et id quod est non necessarium, seu contingens late sumptum. In quibus terminis advertendum est primo hic non sumi necessarium et contingens ut dicunt habitudinem effectus ad causam naturaliter aut libere agentem, vel quae potest vel non potest impediri; sub hac enim ratione dictum est de necessario et contingenti superius tractando de causis; sed sumitur necessarium absolute in ratione existendi; quo modo ens necessarium dicitur illud quod ita habet esse ut non possit illo carere, cui condistinguitur seu opponitur illud ens quod ita est ut possit non esse, vel ita non est ut possit esse. Constat igitur ex praecedenti divisione debere esse in entibus aliquod simpliciter necessarium, nam illud ens quod ex se habet esse et non ab alio, non potest non esse simpliciter necessarium, quia nec seipsum potest suo esse

que ni puede privarse a sí mismo del ser, como es de por sí evidente, ni puede tampoco ser privado por otro, puesto que no depende de otro, pues el que no posee el ser *ab alio*, por ningún otro es conservado en el ser; y en este sentido se dice que existe por sí mismo, siéndole, en consecuencia, absolutamente contradictorio el no existir. Resulta asimismo de aquí que además de este ente que es absolutamente necesario, existen otros entes sin tal grado de necesidad, e incluso contingentes, si, en sentido lato, se llama contingente a todo lo que puede no existir. Se prueba, porque además del ente que existe por sí mismo, se dan entes que reciben el ser de otro; a estos seres, pues, por no poseer el ser por sí mismos, no les es contradictorio desde este punto de vista el no existir; y, por otra parte, igual que dependen de otro, del cual reciben el ser, igualmente pueden también no recibirlo y, consecuentemente, no existir.

9. *Se responde a una doble objeción.*— Se objetará: si suponemos que Dios obra necesariamente y sin libertad, las cosas producidas por El serían entes *ab alio* y, sin embargo, serían entes necesarios; por consiguiente, estos dos miembros, formalmente y en virtud de los términos, no están en reciprocidad. Y se confirma, porque del Verbo o del Espíritu Santo puede decirse que es un ente *ab alio*, porque no posee el ser si no es por emanación *ab alio;* y, sin embargo, es un ente absolutamente necesario, puesto que no se origina mediante una producción libre, sino natural y necesaria.

10. Se responde comenzando por esta confirmación, dado su carácter teológico, que aquí no se llama ente *ab alio* más que al que procede de otro en virtud de verdadera causalidad, ya que la luz natural de la razón, según la cual filosofamos ahora, no reconoce verdadera producción y procesión real sin verdadera causalidad, ni sin distinción en la esencia y en el ser entre la realidad productora y la producida. Mas en las personas divinas no existe tal modo de emanación, por ser imperfecto; y, por eso, al igual que todas son un verdadero y único Dios, del mismo modo todas son un único ente *a se* y todas están esencialmente constituidas por la esencia que consiste en ser su propio ser incausado e improducido, y de esta suerte cualquiera de las personas es ente necesario no sólo porque procede necesariamente, sino también porque está esen-

privare, ut per se notum est, neque etiam ab alio privari potest, cum ab alio non pendeat; nam qui ab alio esse non habet, a nullo alio conservatur in esse; et hoc sensu dicitur ex se esse; ideoque omnino illi repugnat non esse. Et hinc ulterius fit, praeter hoc ens quod est[1] simpliciter necessarium, esse alia non ita necessaria, atque adeo contingentia, si, late loquendo, omne quod potest non esse vocetur contingens. Probatur, quia praeter illud ens quod est a se, sunt entia ab alio recipientia esse; haec ergo, cum ex se non habeant esse, ex hac parte non repugnat eis non esse; et aliunde, sicut ab alio pendent, a quo illud recipiunt, ita et possunt non recipere et consequenter non esse.

9. *Duplici obiectioni satisfit.*— Dices: si fingamus Deum agere necessario ac sine libertate, res ab illo manantes essent entia ab alio et tamen essent entia necessaria; ergo formaliter et ex vi terminorum non reciprocantur haec duo membra. Et confirmatur, nam Verbum vel Spiritus Sanctus potest dici ens ab alio, quia non habet esse nisi per emanationem ab alio; et tamen est ens simpliciter necessarium, quia non procedit per liberam productionem, sed naturalem et necessariam.

10. Respondetur incipiendo ab hac confirmatione, quoniam theologica est, hic non vocari ens ab alio nisi quod est ab alio per veram causalitatem; nam lumen naturale, ex quo nunc philosophamur, non agnoscit veram productionem et processionem realem sine vera causalitate, neque sine distinctione in essentia et esse inter rem producentem et productam. In divinis autem personis non est hic modus emanationis, quia imperfectus est; et ideo, sicut omnes sunt verus et unus Deus, ita omnes sunt unum ens a se omnesque essentialiter constituuntur per essentiam quae est suum esse incausatum et improductum, atque ita quaelibet persona est ens necessarium, non solum quia necessario manat, sed etiam quia essentialiter

[1] La palabra *ens* por *est* de algunas ediciones tiene difícil interpretación. (N. de los EE.)

cialmente constituido por una existencia y por una esencia absolutamente improducidas; porque, aunque la persona divina sea producida, no lo es, sin embargo, su naturaleza, sino que es comunicada a la persona mediante la producción de la persona misma. No hay, pues, razón para tomar de dicho misterio un argumento para las cosas creadas.

11. *Aunque Dios obrase necesariamente, algunos entes serían no necesarios.— Escoto, "In I", dist. 8, q. 4.—* En consecuencia, a dicho argumento se responde, en primer lugar, que, aun concedida tal hipótesis, todavía no se sigue que todos los entes sean necesarios, puesto que no todos serían hechos por el primer ente solo e inmediatamente y en virtud de su poder total y sin resistencia o impedimento por parte de otra causa, razones todas de las que puede resultar que una cosa que ahora recibe el ser, no lo reciba luego, y viceversa. Por eso, aunque muchos filósofos se hayan equivocado al afirmar que Dios obra necesariamente, ninguno, sin embargo, llegó a negar que se diesen muchos entes no necesarios, puesto que esto en las realidades corruptibles y sucesivas es evidentísimo, aun por la misma experiencia; y aunque, en virtud de dicha hipótesis, algún ente producido fuese necesario, no obstante no lo sería en virtud de necesidad intrínseca y de su quididad, como lo es Dios, sino que lo sería únicamente en virtud de la necesidad extrínseca del agente. Por eso Avicena, en el lib. VIII de la *Metafísica,* c. 4 y 6, afirmó que únicamente es necesario el ente que existe por sí mismo, no siéndolo los restantes entes, aunque reciban de otro la necesidad de ser, refiriéndose acaso no a la necesidad absoluta, sino a la que resulta supuesta la acción de la causa primera. Esta es, finalmente, la razón de afirmar que tal hipótesis es falsa, puesto que el ente que existe *a se* no se expande fuera de sí por necesidad, sino libremente; por consiguiente, fuera de él no hay nada absolutamente necesario. Acerca de esta libertad del primer ente en el obrar diremos luego cuanto puede llegar a conocerse ya por la autoridad de los filósofos, ya por la razón natural.

12. *Qué clase de necesidad tienen los entes incorruptibles necesarios.—* Cabe objetar todavía por el hecho de que los entes incorruptibles, aunque existan en virtud de otro que obra libremente, son llamados entes necesarios por el Comentador en el lib. *De substantia orbis* y en el lib. I *De Caelo,* texto 136, y

constituitur per esse et essentiam omnino improductam; quamvis enim persona divina producatur, non tamen eius natura, sed communicatur personae per eiusdem personae productionem. Non est ergo quod ab illo mysterio argumentum ad res creatas desumatur.

11. *Licet Deus necessario ageret, aliqua entia essent non necessaria.— Scot., In I, dist. 8, q. 4.—* Ad argumentum ergo imprimis dicitur, data illa hypothesi, adhuc non sequi omnia entia esse necessaria, quia non omnia fierent a primo ente solo et immediate ac tota virtute et sine resistentia vel impedimento alterius causae, ex quibus omnibus capitibus provenire potest ut res quae nunc recipit esse, postea illud non recipiat, et e converso. Unde, quamvis aliqui philosophi erraverint asserentes Deum agere necessario, nullus tamen negavit dari multa entia non necessaria, cum id vel experimento ipso notissimum sit in rebus corruptibilibus et successivis. Et, quamvis ex illa hypothesi aliquod ens factum esset necessarium, non tamen ex intrinseca necessitate et quidditate sicut Deus, sed solum ex necessitate extrinseca agentis. Et ideo Avicenna, lib. VIII Metaph., c. 4 et 6, dixit tantum illud ens esse necessarium quod ex se est, non vero reliqua entia, etiamsi ab alio habeant necessitatem essendi, qui fortasse loquitur de necessitate non simpliciter, sed ex suppositione actionis primae causae. Quocirca tandem dicitur illam hypothesim falsam esse, nam illud ens quod est a se non necessario sed libere se communicat extra se; et ideo praeter illud nihil est simpliciter necessarium. De qua libertate primi entis in agendo, quantum vel philosophorum auctoritate vel naturali ratione haberi potest, postea dicemus.

12 *Incorruptibilia qua necessitate necessaria.—* Sed obiicies rursus, nam entia incorruptibilia, etiamsi sint ab alio libere agente, vocantur entia necessaria a Commentatore, lib. de Substantia orbis, et lib. I de

en el lib. XII *Metaph.,* texto 41, aprobando su sentencia en este punto Santo Tomás, en la q. 5 *De potent.,* a. 3. Se responde con el mismo Santo Tomás, en I, q. 9, a. 2, y en III *cont. Gent.,* c. 30 y 35, que hay equivocidad en la palabra necesidad. Efectivamente, se puede tomar, en un sentido, como equivalente a incorruptibilidad, y en este sentido se dice a veces que las criaturas incorruptibles son entes necesarios, puesto que, una vez que existen, no tienen capacidad intrínseca para no existir, sino que, cuanto de ellas depende, duran eternamente, siendo esto sin duda alguna una cierta necesidad de existir, dado que elimina una potencia, a saber, la intrínseca, para no existir. Con todo, tales entes no son necesarios en absoluto y de cualquier modo, puesto que ni poseen el ser por sí mismos ni en virtud de su esencia, ni tampoco lo reciben o conservan en virtud de alguna necesidad absoluta. Así, pues, cuando en el caso presente distinguimos el ente necesario del no necesario, entendemos la necesidad del primer modo. Según este concepto, ningún ente que es *ab alio* es absolutamente necesario, puesto que puede perder el ser, al menos por la potencia existente en otro, aun cuando no se dé en él mismo potencia intrínseca verdadera y real para no existir, la cual sólo se encuentra en los entes que tienen potencia física y pasiva para otro ser en repugnancia e incompatibilidad con su propio ser; en los otros, empero, basta, por así decirlo, una potencia lógica para no existir, la cual, por parte de ellos, implica únicamente la no repugnancia, mientras que en la causa extrínseca implica potencia para suspender la acción mediante la cual confiere el ser. Queda, pues, claro de este modo que esta división se identifica con la precedente, aunque, según el primer modo, se ponga bajo conceptos más claros y que se apoyan en un número menor de principios.

La división del ente en ente por esencia y ente por participación

13. Suele además proponerse la misma división en estos términos: que hay un ente que es por esencia y otro por participación, expresiones que en realidad equivalen a las anteriores; en efecto, se llama ente por esencia al que por sí mismo y en virtud de su propia esencia posee el ser esencialmente sin ha-

Caelo, text. 136, et lib. XII Metaph., text. 41. Cuius sententiam in hac parte approbat Div. Thom., q. 5 de Potent., a. 3. Respondetur ex eodem D. Thoma, I, q. 9, a. 2, et III cont. Gent., c. 30 et 35, aequivocationem esse in voce necessitatis. Uno enim modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturae incorruptibiles dicuntur interdum entia necessaria, quia, ex quo semel sunt, non habent intrinsecam potentiam ad non esse, sed, quantum est ex se, perpetuo durant, quae sine dubio est aliqua necessitas essendi, cum excludat aliquam potentiam, scilicet intrinsecam, ad non essendum. Nihilominus tamen, talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se, neque ex quidditate sua habent esse, neque ex necessitate absoluta illud recipiunt aut conservant. Cum ergo distinguimus in praesenti ens necessarium a non necessario, necessitatem sumimus priori modo. Et hac ratione nullum ens quod est ab alio est necessarium simpliciter, quia, saltem per potentiam in alio existentem, potest amittere esse, quamvis in ipso non sit intrinseca potentia vera et realis ad non esse, quae solum reperitur in his quae habent potentiam physicam et passivam ad aliud esse repugnans et incompatibile cum proprio esse; in aliis vero sufficit potentia logica, ut ita dicam, ad non esse, quae ex parte eorum solum dicit non repugnantiam, in causa vero extrinseca dicit potentiam ad suspendendam actionem qua confert esse. Sic igitur constat divisionem hanc eamdem esse cum praecedenti, quamvis priori modo detur sub rationibus notioribus et quae pauciora principia supponunt.

Divisio entis in ens per essentiam et ens per participationem

13. Praeterea solet eadem divisio sub his terminis tradi, ens aliud esse per essentiam, aliud per participationem, qui reipsa superioribus aequivalent; nam ens per essentiam illud dicitur quod per sese et ex vi suae

berlo recibido o participado de otro; por el contrario, se llama ente por participación a aquel que no posee el ser si no le ha sido comunicado y participado por otro. De la explicación de los términos se desprende que esta división equivale a las anteriores. Por eso Santo Tomás, lib. II *cont. Gent.*, c. 15, afirma que Dios es ente por su esencia, porque es el ser mismo; y en el lib. III, c. 66, razón 6, afirma que sólo Dios es ente por esencia, siendo los demás entes por participación, puesto que en solo Dios el ser pertenece a la propia esencia, esto es, a su quididad. De suerte que ni con la mente podemos llegar a concebir la esencia de Dios en cuanto es Dios si se le piensa sólo como ente en potencia y no como ente en acto. Por consiguiente, ser ente por esencia es lo mismo que poseer el ser por sí mismo y en virtud de su propia esencia, contraponiéndose a esto en sentido opuesto el ente por participación. Resulta de aquí que este doble grado u orden de entes ha de ser probado con el mismo raciocinio con que probamos que hay un ente que existe por sí mismo, superior a todos los que poseen el ser *ab alio*. Efectivamente, igual que en los entes que poseen el ser *ab alio* no se procede hasta el infinito, del mismo modo tampoco en los entes por participación. Por lo tanto es necesario que el ente que es tal por participación sea referido a otro ente que posea el ser sin dicha participación; y si éste posee otro ser también participado de otro modo o según otro género de participación, habrá también que referirlo a otro; y así, finalmente, para no llegar hasta el infinito, habrá que detenerse en un ente que sea ente por su propia esencia. Ni pueden tampoco, por otra parte, todos los entes ser tales en virtud de su propia esencia, ya porque el ente por esencia es ente absolutamente necesario, puesto que a su esencia pertenece el ser en acto, y es evidente que no todos los entes son necesarios; ya también porque el ente por esencia sólo es o sólo puede ser uno, según luego veremos.

División del ente en increado y creado

14. Suele todavía proponerse esta división con estos términos: *el ente o es increado o creado,* miembros que implican a primera vista una oposición inmediata, y coinciden en realidad con los anteriores, diferenciándose solamente, sobre todo de los primeros, a saber del ente *a se* y del *ab alio,* en que aquellas palabras son más generales, ya que se toman de la relación a la dependencia en general; en cambio éstas son más especiales por tomarse de la acción o dependencia peculiar de la creación; mas, dado que la creación es la primera emanación de otro con dependencia de él y es en cierto modo general en todos los entes que dependen de otro, según hemos expuesto antes, por eso en realidad estos miembros coinciden con aquéllos. Es, pues, necesario que el ente que existe por sí y no por otro sea increado; porque si se le niega en absoluto la dependencia de alguien, es forzoso también que se le niegue ésta en concreto, a saber, la creación; y, viceversa, si es un ente increado, es necesario que exista *a se* y no *ab alio,* puesto que la primera emanación con dependencia *ab alio* y que viene a ser el fundamento de las demás es la creación; por consiguiente, es preciso que lo que posee el ser sin creación posea ese ser absolutamente independiente y que, en consecuencia, sea ente por esencia y no *ab alio.* Por tanto, con el mismo razonamiento con que se prueba que existe un ente *a se* e independiente, con el mismo se prueba también la existencia de un ente increado, ya porque ambas cosas se identifican en la realidad, según demostré, ya también porque es fácilmente aplicable el mismo procedimiento de argumentación. En efecto, si existen algunos entes creados, a fin de no alargarnos hasta el infinito es necesario detenernos en un ente increado del que hayan recibido origen. Ahora bien, el hecho de la existencia de algunos entes creados ha de probarse por ser la creación la dependencia primera y fundamental de todas las cosas, punto que quedó explicado y demostrado antes. De donde, por no ser esto de por sí tan evidente y notorio como el que se den entes que dependen de otro, por esto mismo tal división no nos resulta tan clara bajo estos términos, a no ser que el nombre de creación no se tome tan estrictamente como equivalente a la producción de la nada, sino en un sentido más amplio como equivalente a cualquier verdadera producción o dependencia propia. En tal sentido, estos términos prácticamente no se diferencian nada de los primeros, como es de por sí evidente.

essentiae essentialiter habet esse non receptum nec participatum ab alio; ens autem per participationem e contrario dicitur illud quod non habet esse nisi communicatum et participatum ab alio. Ex qua terminorum declaratione constat divisionem hanc aequipollere praecedentibus. Unde D. Thom., II cont. Gent., c. 15, ait Deum esse ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; et lib. III, c. 66, ratione 6, ait solum Deum esse ens per essentiam suam; reliqua vero esse per participationem, quia in solo Deo esse est essentia eius, id est, de illius quidditate, ita ut nec mente concipi possit essentia Dei, ut Dei est, si solum ut in potentia et non ut actu ens intelligatur; idem ergo est esse ens per essentiam quod ex se et ex sua essentia habere esse, cui condistinguitur opposito modo ens per participationem. Unde fit eodem discursu probandum esse hunc duplicem gradum seu ordinem entium, quo probavimus dari aliquod ens quod a se sit, superius omnibus quae habent esse ab alio. Sicut enim in entibus quae habent esse ab alio non proceditur in infinitum, ita neque in entibus per participationem. Unde necesse est ens quod est tale per participationem reduci ad aliud quod habeat esse absque tali participatione; quod si illud habet aliud esse etiam participatum alio modo, seu alio participationis genere, illud erit ad illud revocandum; atque ita tandem, ne procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo ente quod sit per essentiam ens. Neque etiam e contrario possunt omnia entia esse per essentiam talia, tum quia ens per essentiam est ens simpliciter necessarium, cum de essentia eius sit actu esse; constat autem non omnia entia esse necessaria; tum etiam quia ens per essentiam tantum est vel potest esse unum, ut postea videbimus.

Divisio entis in increatum et creatum

14. Ulterius solet haec divisio sub his terminis tradi: *ens vel increatum est, vel creatum,* quae membra immediatam oppositionem prae se ferunt, et in re coincidunt cum praecedentibus solumque differunt, praesertim ab illis primis, scilicet a se et ab alio, quod illa verba magis generalia sunt, sumuntur enim ex habitudine ad dependentiam in communi; haec vero sunt magis specialia, sumpta ex peculiari actione seu dependentia creationis; quia tamen creatio est prima emanatio ab alio cum dependentia ab illo, et generalis aliquo modo omnibus entibus quae ab alio dependent, ut supra a nobis dictum est, ideo reipsa membra haec cum illis coincidunt. Necesse est enim ens quod a se est et non ab alio increatum esse; nam si dependentia simpliciter negatur de aliquo, etiam hanc in particulari, scilicet creationem, negari necesse est; atque etiam e converso, si ens est increatum, necesse est a se esse et non ab alio, quia prima emanatio cum dependentia ab alio et quasi fundamentum aliarum est creatio; id ergo quod absque creatione habet esse, necesse est ut habeat esse prorsus independens et consequenter ut sit ens per essentiam et non ab alio. Quapropter, quo discursu probatur esse aliquod ens a se et independens, probatur etiam esse aliquod ens increatum, tum quia haec duo in re idem sunt, ut ostendi, tum etiam quia eadem argumentandi forma facile applicari potest. Quia, si dantur aliqua entia creata, ne procedatur in infinitum necesse est sistere in aliquo increato a quo illa manaverint. Quod autem dentur aliqua entia creata ex eo probandum est quod prima et fundamentalis dependentia rerum omnium est creatio, quod in superioribus declaratum est et probatum. Unde, quia hoc non est per se tam evidens et notum sicut quod dentur entia dependentia ab alio, ideo sub his terminis non est tam nota quoad nos haec divisio, nisi nomen creationis non ita stricte sumatur pro productione ex nihilo, sed latius pro quacumque vera effectione seu propria dependentia; quo sensu hi termini nihil fere a primis differunt, ut per se manifestum est.

División del ente en acto puro y en potencial

15. *De dos modos puede entenderse debidamente la división propuesta en estos términos.— Explicación del primero.—* Puede además proponerse la misma división del ente en estos términos: hay un ente absolutamente actual y otro potencial, es decir, el uno es acto puro, mientras que el otro incluye algo de potencia o de potencialidad. La divisón propuesta bajo estos términos no parece ser tan idónea, principalmente como para ser puesta en el primer lugar, debido a cierta oscuridad de los términos; sin embargo, en realidad es magnífica y coincide con la anterior. Porque, en primer lugar, es evidente que sus miembros implican oposición y contradicción inmediata, puesto que existir en acto y existir en potencia, tomados —tal como deben tomarse— con proporción y respecto a lo mismo, llevan en sí una oposición privativa o contradictoria. Ahora bien, puede hablarse de ente actual y potencial ya en orden al ser de la existencia actual, ya en orden a alguna potencia pasiva, la cual es en rigor la potencia que incluye imperfección y se ordena a la composición de algún ente imperfecto apellidado potencial precisamente por este motivo, ya que la potencia activa en cuanto tal ni incluye imperfección, ni se ordena de por sí a composición alguna de aquello a que pertenece, no derivándose, en consecuencia, de ella la denominación de «ente potencial». Así, pues, la primera relación de estos términos parece ser la más propia, y de acuerdo con ella ha de entenderse la división propuesta; en este sentido es clara y resulta fácil por lo que se dijo. En efecto, es preciso que exista algún ente con tal grado de actualidad en el existir, que según tal razón esté absolutamente en acto y de ningún modo en potencia. Se prueba por el hecho de que estar en acto bajo este concepto es existir actualmente, mientras que estar en potencia es poder existir, aunque actualmente no exista; mas es forzoso que se dé algún ente por esencia dotado de tal necesidad, que por ningún concepto pueda dejar de existir, ni por potencia intrínseca, ni por potencia extrínseca, ni por potencia física, ni por la potencia que llaman lógica; luego es necesario que un ente tal sea absolutamente actual en el existir, esto es, que excluya en absoluto toda razón y modo de ser que sea única-

Divisio entis in purum actum et potentiale

15. *Duplici modo intelligi potest congrue divisio sub his terminis.— Primus explicatur.—* Praeterea potest eadem entis divisio sub his terminis confici: ens aliud est omnino actuale, aliud vero potentiale, seu aliud est actus purus, aliud vero potentiam seu potentialitatem aliquam includit. Quae divisio sub his vocibus non videtur esse ita apta, praesertim ut prima in ordine collocetur, propter nonnullam terminorum obscuritatem; tamen in re est optima et eadem cum praecedenti. Nam imprimis constat membra illa immediate oppositionem et contradictionem includere, nam esse actu et esse in potentia, sumpta cum proportione (ut sumenda sunt) et respectu eiusdem, privativam vel contradictoriam oppositionem important. Possunt autem ens actuale et potentiale dici, vel in ordine ad esse actualis existentiae, vel in ordine ad potentiam aliquam passivam, quae proprie est potentia includens imperfectionem et ordinatur ad compositionem alicuius entis imperfecti quod ea ratione potentiale dicitur, nam potentia activa ut sic neque imperfectionem includit, neque ex se ordinatur ad aliquam compositionem eius cuius ipsa est, et ideo ab illa non denominatur ens potentiale. Prima igitur habitudo horum terminorum est propriissima et secundum illam videtur praecipue intelligenda data divisio; sic enim perspicua est et facilis ex dictis. Necesse est enim esse aliquod ens ita actuale in existendo ut secundum eam rationem sit omnino in actu et nullo modo in potentia. Probatur, quia esse in actu sub hac ratione est actu existere; esse vero in potentia est posse existere, quamvis actu non existat; sed necesse est dari aliquod ens per essentiam ita necessarium ut nulla ratione possit non existere, neque per potentiam intrinsecam, neque per extrinsecam, neque per physicam potentiam, neque per eam quam logicam appellant; ergo necesse est tale ens esse omnino actuale in existendo, id est, excludens omnino omnem rationem et modum essendi tantum

mente potencial. De aquí es fácil llegar a la conclusión de que todos los entes que no tengan estas características son de algún modo potenciales, puesto que, aunque alguna vez existan actualmente, no les es contradictorio, sin embargo, el que alguna vez existan únicamente en potencia, bien debido a su potencia pasiva intrínseca, bien a la sola potencia activa extrínseca unida a la potencia lógica o no repugnancia por parte de ellos. Es evidente, pues, que todo ente o es absolutamente actual, o es de algún modo potencial en el sentido que acabamos de exponer.

16. *Explicación del segundo.—* De aquí, a su vez, puede inferirse también que dicha división es universal, incluso en el segundo sentido, y que equivale a las anteriores; puesto que el ente que está dotado de actualidad pura en el existir, es también acto absolutamente puro en sí mismo, es decir, que no admite en sí y en su entidad o constitución ninguna mezcla de potencia pasiva, ya que, donde quiera que se dé algún género de potencia pasiva, se da también alguna clase de causa material; y a la causa material responde necesariamente una causa eficiente cuya operación parta de ella o se ordene a ella y la reduzca al acto, ya que la potencia pasiva en cuanto tal no puede reducirse a sí misma al acto; ahora bien, siendo absolutamente ajena al primer ente, que es actualmente tal por sí mismo y en virtud de su esencia según toda su perfección, toda causalidad eficiente respecto de sí mismo, es también necesario que esté libre de toda potencia pasiva y, consecuentemente, que sea acto puro. Puede, a su vez, con el mismo razonamiento llegarse —en opinión de muchos— a la conclusión de que todo ente que es potencial en orden a la existencia es igualmente potencial en cuanto consta de algún modo de potencia pasiva. Esto, empero, requiere una amplia discusión y explicación, que daremos luego al tratar de la existencia y de la esencia de la criatura; bástenos por el momento que el argumento expuesto no puede aplicarse con la misma proporción, ya que a la potencia pasiva es necesario que le corresponda una potencia activa, puesto que es necesario que reciba el acto de algo; en cambio, hablando en absoluto, no es necesario que a la potencia activa le corresponda una potencia pasiva, porque no es preciso que el agente obre en algo o a partir de algo, ya que puede producir algo y producirlo de la nada; en consecuencia, no parece necesario en

in potentia. Ex quo ulterius facile est concludere omnia entia quae huiusmodi non sunt esse aliquo modo potentialia, quia, licet interdum actu existant, eis tamen non repugnat interdum tantum in potentia existere, sive propter intrinsecam potentiam passivam, sive propter solam potentiam extrinsecam activam cum potentia logica seu non repugnantia ex parte eorum. Constat igitur omne ens aut esse omnino actuale, aut aliquo modo potentiale in sensu praedicto.

16. *Declaratur secundus.—* Hinc vero inferri ulterius potest etiam in posteriori sensu esse divisionem illam universalem et superioribus aequivalentem; nam illud ens quod est pure actuale in existendo, etiam est in se simpliciter purus actus, id est, in se et in entitate seu constitutione sua nullam admittens admixtionem passivae potentiae, quia ubicumque est aliquod genus passivae potentiae, est etiam aliqua ratio materialis causae; materiali autem causae necessario respondet causa efficiens quae ex illa vel in illam operetur eamque in actum reducat, nam potentia passiva ut sic non potest sese in actum revocare; cum ergo a primo ente, quod per sese et essentialiter tale est in actu secundum omnem perfectionem suam, longe absit omnis causalitas effectiva circa ipsum, necesse est ipsum etiam carere omni potentia passiva et consequenter esse purum actum. Ac simili discursu potest e contrario concludi (ut multi existimant) omne ens quod est potentiale in ordine ad existendum esse etiam potentiale ut aliquo modo constans ex potentia passiva. Sed hoc magna discussione et declaratione indiget, quam infra trademus de esse et essentia creaturae disputantes; nunc satis nobis sit rationem factam non aequali proportione procedere, nam potentiae passivae necesse est respondeat activa, quia necesse est eam pati ab aliquo; potentiae vero activae simpliciter loquendo non necessario respondet potentia passiva, quia non necesse est agens agere in aliquo vel ex aliquo; potest enim agere aliquid et ex nihilo; et ideo ex vi terminorum non videtur necessarium

virtud de los términos que todo ente potencial en su existir esté constituido de potencia pasiva; con todo, en realidad es verdad que todo ente de esta clase es un ente potencial por razón de la potencia pasiva, bien se deba esto a que implica relación a ella, bien a que por razón de ella puede entrar en composición con otro acto, bien porque él mismo está compuesto de tal potencia y de acto. El modo como cada una de estas cosas se sigue necesariamente de la anterior potencialidad para existir no puede explicarse en este lugar brevemente y como de pasada, pero se explicará luego al estudiar el concepto propio y la imperfección del ente creado; por eso, por lo que al caso presente se refiere, el primer sentido de esta división propuesta antes con las palabras dichas es suficiente y claro.

Se compara la primera división con las demás, y se explica mejor con ayuda de éstas

17. Por todo lo dicho se puede, finalmente, llegar a la conclusión de que hay que opinar lo mismo respecto de esta división bajo los términos en que ha sido propuesta, ya que en realidad equivale a las anteriores; en efecto, es ente absolutamente infinito el que es primero y existe por sí en virtud de su esencia; en cambio los otros, que son entes por participación, son finitos; y en este sentido es ciertamente la mejor división y no hay duda de que en la realidad se dan esos dos grados u órdenes de seres, guardando entre sí el mayor nivel de distinción. Acaso sea ésta la razón de que muchos propongan tal división con estos términos, puesto que por ellos se significa más manifiestamente que los dos miembros distan en máximo grado y son primariamente diversos, debiendo, por eso mismo, ante todo, separarlos y distinguirlos, por más que, por otra parte, resulte más difícil probarla o demostrarla respecto de nosotros, ya que de suyo y en virtud de los términos no es en realidad tan evidente que se dé entre los entes alguno infinito —puesto que del finito no hay dificultad—, como es evidente el que se da algún ente independiente de otro. Ni resulta tampoco evidente que un ser que sea tal por esencia sea conse-

ut omne ens quod est potentiale in existendo sit constans ex potentia passiva; nihilominus tamen in re verum est omne huiusmodi ens esse potentiale ratione potentiae passivae, sive hoc sit quia dicit habitudinem ad illam, sive quia ratione illius potest cum alio actu componere, sive quia ipsummet componitur ex tali potentia et actu. Quomodo autem aliquid horum necessario sequatur ex priori potentialitate ad existendum, non potest hoc loco breviter et quasi in transitu explicari, sed dicetur infra declarando propriam rationem et imperfectionem entis creati; et ideo, quod ad hunc locum spectat, prior sensus huius divisionis supra dictis verbis traditae est sufficiens et perspicuus.

Confertur prima divisio cum caeteris et ex illis magis declaratur

17. Ultimo tandem colligere licet ex omnibus dictis idem esse ferendum iudicium de hac divisione sub illis terminis in quibus proposita est, nam in re aequivalet praedictis; illud enim ens est infinitum simpliciter quod est primum et ex se est per essentiam suam; reliqua vero, quae sunt entia per participationem, finita sunt; et ita est sine dubio optima divisio, et in re non est dubium quin illi duo gradus seu ordines entium reperiantur et maxime inter se distinguantur. Et fortasse ideo sub his terminis a multis traditur haec divisio quia per illos apertius significatur illa duo membra esse maxime distantia ac primo diversa, ideoque ante omnia esse separanda ac distinguenda, quamvis alioqui difficilius sit quoad nos illam probare aut demonstrare, quia revera non est per se et ex terminis ita evidens dari in entibus aliquod infinitum (nam de finito non est difficultas) sicut est evidens dari aliquod ens independens ab alio. Neque etiam est per se notum illud ens quod est per essentiam tale esse consequenter infinitum. Unde hac de re ex professo agendum

cuentemente infinito. Por eso de esta materia habrá que tratar *ex professo* luego al demostrar los atributos de Dios, en cuanto pueden deducirse por luz natural.

18. *Explicación de los conceptos de finito e infinito por analogía con la cantidad.*— Por el momento sólo explicamos la división exponiendo los términos, que, habiendo sido tomados por nosotros de la cantidad de una masa, han sido aplicados para significar la cantidad o grado de perfección, en el sentido en que dijo Agustín en el lib. VI *De Trinit.*, c. 8: *en las cosas que no son grandes por su masa el ser mayor consiste en ser mejor.* En efecto, nosotros, por no concebir las cosas más que mediante los sentidos, captamos y explicamos todo lo demás a modo de los cuerpos y por proporción con ellos. Ahora bien, comprendemos que un cuerpo es finito en cantidad en cuanto alcanza un límite determinado y no lo rebasa; y comprendemos asimismo que entre las cantidades finitas una es mayor que otra por alcanzar un límite más amplio, y para explicar la magnitud concreta de una cosa nos valemos de una medida determinada, mediante cuya multiplicación nos damos cuenta de que esa cosa posee una cantidad de tal magnitud, menor o mayor. De semejante analogía, pues, nos valemos para explicar la perfección entitativa y la virtud activa de las cosas; efectivamente, en las cosas captamos una especie de gradación en la perfección del ente, en la que existen diversos grados y como partes de perfección, y nos damos cuenta de que cada ente es finito o está determinado mediante un grado propio de perfección, que de tal manera está limitado dentro de su perfección, que prescinde de las otras sin contenerlas en sí de modo alguno, ni formal ni virtualmente, y en este sentido a todos los entes creados les llamamos limitados y finitos; entre ellos concebimos que uno es mayor que otro, porque comprendemos que o participa de mayor número de estas perfecciones, o viene a poseer como una parte mayor de la perfección del ámbito total del ente. Mas, dado que todos estos entes participan su perfección de un ente superior, pensamos que es necesario que exista un ente en el que de algún modo se contenga toda la perfección posible en el ámbito del ente, ya formal, ya eminentemente; a este ente le llamamos absolutamente infinito, no en la cantidad de masa, sino en la excelencia de la perfección. Por tanto, esta infinitud no consiste en alguna extensión que carezca

est infra, demonstrando Dei attributa, quantum ex lumine naturae colligi possunt.

18. *Finiti et infiniti rationes per analogiam ad quantitatem explicantur.*— Nunc solum declaratur divisio exponendo terminos, qui sumpti quidem sunt a nobis ex quantitate molis, translati vero sunt ad significandam quantitatem seu gradum perfectionis, quo modo dixit August., lib. VI de Trinit., c. 8: *In iis quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod est melius esse.* Nos enim, quia res non concipimus nisi per sensus, ad modum corporum et per proportionem ad illa apprehendimus et explicamus reliqua omnia. In corporibus autem intelligimus unum esse finitum in quantitate, quatenus ad talem terminum pervenit et ultra non extenditur; et inter quantitates finitas intelligimus unam esse maiorem alia, quia ulteriorem terminum attingit, et ad declarandam certam rei magnitudinem utimur aliqua definita mensura, per cuius multiplicationem cognoscimus rem esse tantae, minoris, maiorisve quantitatis. Simili ergo analogia utimur ad declarandam perfectionem entitativam et virtutem activam rerum; apprehendimus enim in rebus quamdam veluti latitudinem perfectionis entis, in qua sunt varii gradus et quasi partes perfectionis, et unumquodque ens intelligimus esse finitum vel limitatum per quemdam proprium perfectionis gradum, qui ita intra suam perfectionem terminatur ut ab aliis praescindat easque nullo modo in se includat nec formaliter, nec virtualiter, et hoc modo vocamus omnia entia creata limitata et finita; et inter ea unum concipimus esse maius alio, quia intelligimus illud vel plures ex his perfectionibus participare, vel quasi maiorem quamdam partem perfectionis ex tota latitudine entis. Quoniam vero haec omnia entia participant perfectionem suam a quodam superiori ente, intelligimus necessarium esse quoddam ens in quo tota perfectio possibilis in latitudine entis aliquo modo contineatur, vel formaliter, vel eminenter; et hoc ens vocamus infinitum simpliciter, non in quantitate molis, sed in excellentia perfectionis. Unde haec infinitas non consistit in extensione aliqua non ter-

de límite, sino en una perfección tal del ente que, por más que sea en sí una e indivisible, no prescinda de los otros entes en tal grado que no incluya en sí de algún modo las perfecciones de todos; y de esta suerte no abarca una parte de la perfección del ente, sino su totalidad de un modo eminente; en consecuencia, por más que en dicho ámbito puedan multiplicarse hasta el infinito los entes finitos cada vez más perfectos, él siempre los supera a todos en perfección y los puede superar hasta el infinito; por consiguiente, esta excelencia de perfección en el ser y en la entidad se explica mediante tal infinitud. Por tanto, igual que dice San Agustín en el lib. VI *De Trinit.*, c. 8, que *para Dios no es una cosa ser y otra ser grande, sino que para El es lo mismo ser y ser grande*, del mismo modo podemos decir nosotros que para Dios el ser infinito no es más que ser el ser mismo, o el ser por esencia que abraza en sí cuanto de perfección puede ser participado por ente alguno. Entendida de este modo, la división explicada contiene la distinción primera suprema y más esencial de los entes, coincidiendo en la realidad con las anteriores, como se desprende suficientemente de lo dicho. Que se dé algún ente a quien convenga dicha infinitud, se demostrará más abajo *ex professo*, según dije. Por el momento bástenos lo que con razón se infiere de lo dicho y a lo que aludió San Agustín en el citado libro *De cognit. ver. vit.*, c. 7, que es necesario que se dé un ente del que como de su fuente procedan todas las cosas; siendo, por lo mismo, necesario que todas estén contenidas en él; y que, por tanto, posea no sólo esta o aquella perfección, sino toda sin límite alguno. Por consiguiente, también viene a cuento aquí lo de San Agustín en el lib. VIII *De Trinit.*, c. 3: *en este y en aquel bien concreto suprime el este y el aquel y considera, si puedes, al bien mismo y verás a Dios, no bueno en virtud de otro bien, sino el bien de todo lo bueno.*

Respuesta a los argumentos propuestos al principio

19. *La infinitud en Dios es una negación, no una privación.*— En cuanto al primer motivo de duda, ya se respondió que estos términos *finito* e *infinito* no se entienden en el caso presente bajo aquella propiedad en la que convienen a la cantidad de una masa, sino según cierta proporción con ella; por eso no es pre-

minata, sed in tali perfectione entis quae, licet in se una et indivisibilis sit, non ita praescindat ab aliis entibus quin omnium perfectiones aliquo modo in se contineat; atque ita non partem perfectionis entis, sed totam eminenti quodam modo in se complectitur; et ideo quamvis in illa latitudine possint entia finita magis ac magis perfecta in infinitum multiplicari, illud semper omnia superat et in infinitum superare potest; haec ergo excellentia perfectionis in esse et entitate per hanc infinitatem declaratur. Unde, sicut August., VI de Trinit., c. 8, ait: *Non aliud est Deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse*, ita nos dicere possumus nihil aliud esse Deo infinitum esse quam esse ipsum ens, seu esse per essentiam, complectens in se quidquid perfectionis ab aliquo ente participari potest. Atque in hunc modum declarata divisio continet primam, summam et maxime essentialem distinctionem entium, et in re coincidit cum praecedentibus, ut ex dictis satis constat. Quod autem sit aliquod ens cui dicta infinitas conveniat, inferius, ut dixi, ex professo demonstrabitur. Nunc illud sufficiat quod ex dictis satis colligitur et attigit August., dicto lib. de Cognit. ver. vit., c. 7, quod necessarium est dari aliquod ens de quo quasi de fonte cuncta profluant, et ideo oportet ut in illo cuncta contineantur; atque adeo quod non hanc tantum vel illam, sed omnem sine termino habeat perfectionem. Unde etiam est illud August., VIII de Trinit., c. 3: *Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, et Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.*

Satisfit argumentis in principio positis

19. *Infinitas in Deo negatio est, non privatio.*— Ad primam rationem dubitandi iam responsum est hos terminos *finitum et infinitum* non sumi in praesenti in ea proprietate in qua conveniunt quantitati molis, sed secundum quamdam proportionem ad

ciso que se diga de un ente que es finito o infinito debido a una extensión intrínseca limitada o ilimitada, sino debido a una perfección que prescinde en absoluto de las demás, o que no prescinde, sino que incluso las contiene. Por tanto, se responde a la confirmación que en ese caso no se trata propiamente de un infinito entendido privativamente, sino negativamente, en relación con el ente al que se atribuye, expresándose en ello una perfección sin límite y sin aptitud alguna para ser limitada en cuanto es tal. Y no se sigue de aquí que toda perfección indivisible sea infinita, puesto que, aunque sea indivisible, puede estar limitada y tener un término, no del mismo tipo que el que suele haber en la cantidad de una masa, sino del tipo que puede señalarse en una cantidad de perfección; y puede asignarse este límite, ya intrínsecamente, el cual no es más que la naturaleza misma de la cosa constituida por una diferencia tal que exija de por sí prescindir en absoluto de las demás; ya extrínsecamente, siendo en este caso cualquier otra perfección, sobre todo aquella que parece ser más semejante y próxima, a la cual no alcanza la otra, como si dijésemos que el grado de racionalidad es el límite al que no llega el grado de la sensibilidad.

20. A la segunda dificultad se responde que no se señala esta división como la más evidente para nosotros, sino como la primera en sí misma, es decir, como la que explica la suma distancia que hay de un ente a otro y los grados primeros o extremos del ente; por eso, aunque no carezca en absoluto de dificultad, fue preciso anteponerla a las demás y explicarla de diversas maneras.

SECCION II

SI LA DIVISIÓN DEL ENTE EN FINITO E INFINITO Y EN LOS OTROS MIEMBROS EQUIVALENTES ES SUFICIENTE Y ADECUADA

1. *Primer motivo de duda.*— Este problema suele plantearse principalmente por causa de los entes relativos, que, en cuanto son tales, ni parecen ser finitos, ni infinitos. No son infinitos, como es de por sí evidente. Tampoco son finitos, porque ni poseen una cantidad de masa, ni de perfección. Esta dificultad tiene

illam; et ideo necesse non est ut ens dicatur finitum vel infinitum propter intrinsecam extensionem terminatam vel interminatam, sed propter perfectionem omnino praescindentem ab aliis, seu non praescindentem, immo continentem illas. Unde ad confirmationem respondetur infinitum ibi non dici privative proprie, sed negative, respectu illius entis cui attribuitur, in quo dicit perfectionem non limitatam absque ulla aptitudine ut limitetur, quatenus talis est. Neque hinc sequitur omnem indivisibilem perfectionem esse infinitam, quia, licet indivisibilis sit, potest esse limitata et habere terminum, non qualis esse solet in quantitate molis, sed qualis designari potest in quantitate perfectionis; potest autem assignari vel intrinsecus, qui non est aliud nisi ipsamet rei natura tali differentia constituta, quae ex se habet omnino praescindere a reliquis; vel extrinsecus, et hic est quaelibet alia perfectio et praesertim illa quae videtur esse maxime affinis et proxima, ad quam altera non pertingit, ut si dicamus rationalem gradum esse terminum ad quem non pervenit gradus sensitivus.

20. Ad secundam difficultatem respondetur hanc divisionem non assignari ut notiorem nobis, sed ut primam in se, id est, ut declarantem summam distantiam unius entis ab alio et primos seu extremos gradus entis; et ideo, licet nonnihil difficultatis habeat, necessarium fuit eam ante alias praemittere et variis modis declarare.

SECTIO II

UTRUM SUFFICIENTER ET ADAEQUATE DIVIDATUR ENS PER FINITUM ET INFINITUM ET ALIA AEQUIPOLLENTIA MEMBRA

1. *Prima dubitandi ratio.*— Potissimum solet haec quaestio tractari propter entia relativa, quae, ut talia sunt, nec finita videntur esse, neque infinita. Non infinita, ut per se est manifestum. Nec finita, quia nec quantitatem molis nec perfectionis habent. Quae

una vigencia especialísima en las relaciones divinas, puesto que si no expresan perfección alguna, entonces existe un medio entre aquellos dos miembros; mas si expresan alguna perfección, también es necesario que aquella no sea finita, puesto que se da en Dios; y tampoco infinita, puesto que en otro caso no podría multiplicarse.

2. *El segundo.*— En segundo lugar, la división del ente en creado e increado no es adecuada; por consiguiente, tampoco lo es ésta de que tratamos ahora, ya que son equivalentes entre sí. El antecedente es claro, en primer lugar, en las mismas relaciones divinas, que ni son entes creados, como es evidente, ni puede decirse de ellas según sus razones propias que sean entes increados, ya que bajo esa razón precisa no son Dios ni incluyen la esencia divina. Se evidencia, en segundo lugar, el mismo antecedente en Cristo, del cual ni se puede decir que sea un ente increado, puesto que fue producido en el tiempo, ni tampoco creado, puesto que es Dios y no ha sido hecho de la nada. Puede, en tercer lugar, en orden a lo mismo, deducirse un argumento de aquellos entes que no poseen el ser por sí mismos y, por tanto, no pueden llamarse increados, ni tienen tampoco el ser mediante creación para que se les llame entes creados. Esto puede, sobre todo, urgirse en algunos entes o modos de entes que no pueden producirse por creación, como son, por ejemplo, el movimiento, la inhesión y otros semejantes.

3. *El tercero.*— En tercer lugar, la división del ente en necesario y no necesario no parece adecuada, sobre todo por causa de los actos libres de la divina voluntad, puesto que éstos ni son absolutamente necesarios, por ser esto contradictorio a la libertad, ni puede llamárseles no necesarios o contingentes, ya que, en otro caso, serían algo creado y serían accidentes en Dios. Este mismo argumento puede aplicarse en otras divisiones arriba aludidas, puesto que dicho acto ni puede ser llamado ente increado, por no ser absolutamente independiente, ya que en rigor podría no existir, ni tampoco es creado, puesto que existe en Dios. Por el mismo motivo no es ente por participación, a saber, porque es íntimo a Dios; ni se puede decir tampoco que sea ente por esencia, ya que no es esencialmente Dios, puesto que puede no ser.

difficultas maxime urgeri solet in relationibus divinis, quia si nullam perfectionem dicunt, iam datur medium inter illa duo membra; si vero dicunt aliquam, etiam necesse est illam non esse finitam, quia est in Deo; neque etiam infinitam, quia alias multiplicari non posset.

2. *Secunda.*— Secundo, divisio entis in creatum et increatum non est adaequata; ergo neque haec de qua agimus, cum aequipolleant inter se. Antecedens patet primum in ipsismet relationibus divinis, quae nec sunt entia creata, ut constat, neque secundum proprias rationes dici possunt increata entia, cum sub ea praecisa ratione non sint Deus, neque divinam essentiam includant. Secundo patet idem antecedens in Christo, qui nec potest dici ens increatum, cum fuerit in tempore productus, neque etiam creatum, cum sit Deus et non sit factus ex nihilo. Tertio potest ad idem sumi argumentum ex illis entibus quae neque ex se habent esse et ideo non possunt dici increata, neque etiam habent esse per creationem ut creata dicantur. Quod maxime potest urgeri in quibusdam entibus vel modis entium qui non possunt per creationem fieri, ut sunt, verbi gratia, motus, inhaerentia et similes.

3. *Tertia.*— Tertio, divisio entis in necessarium et non necessarium non videtur adaequata, praesertim propter actus liberos divinae voluntatis, nam illi nec necessarii sunt simpliciter, quia hoc repugnat libertati, nec possunt dici non necessarii aut contingentes, alioqui essent quid creatum et acciderent Deo. Et hoc argumentum fieri potest in aliis partitionibus supra tactis, quia talis actus nec potest dici ens increatum, quia non est omnino independens, cum absolute posset non esse, neque etiam est creatum, cum sit in Deo. Et eadem ratione non est ens per participationem, quia nimirum est intra Deum, neque etiam dici potest ens per essentiam, quia non est essentialiter Deus, cum possit non esse.

Análisis de la opinión de Escoto

4. Este problema, según se puede comprender fácilmente por las dificultades propuestas, es en gran parte teológico. Con todo, no debimos soslayarlo en este lugar, porque, por una parte, es necesario para complemento de la doctrina y para agotar, por así decirlo, el objeto total de la metafísica; por otra parte, porque en esta disciplina pretendemos desarrollar los temas metafísicos de tal manera que dejemos al descubierto todos los fundamentos necesarios para las cuestiones teológicas. En esta cuestión, pues, Escoto, en el *Quodl.*, 5, en la solución del último argumento, opina que ésta no es una división adecuada del ente, sino que es más bien una subdivisión del ente, que debería dividirse primeramente en ente cuanto y no cuanto, y luego el ente cuanto en finito e infinito; resultaría de aquí que a la división anterior podría añadirse un tercer miembro, a saber, el ente que ni es finito ni infinito. En el mismo pasaje defiende Licheto igual sentencia y en *In II*, dist. 1, q. 4 y 5, donde deja entender además un cuarto miembro, porque —dice— hay un ente que incluye perfección y no incluye imperfección alguna, y éste es el ente infinito; hay, en cambio, otro ente que incluye perfección con imperfección, y éste es el ente cuanto finito; hay otro ente que ni incluye perfección ni imperfección; y éste propiamente es un ente no cuanto, ni finito ni infinito; finalmente, hay otro ente que no incluye perfección alguna, pero no excluye toda imperfección, y de este tipo opina que es la relación creada, de la que piensa asimismo que está comprendida en el ente cuanto, por más que no incluya perfección alguna, sino sólo imperfección. Esto implica manifiestamente contradicción en los mismos términos, según explica el mismo Escoto en el *Quodl.* citado; en efecto, expone allí que ente cuanto es el que tiene alguna cantidad de perfección; por consiguiente, el que no incluye perfección alguna no puede ser llamado con verdad un ente cuanto.

5. *Se refutan las diversas divisiones del ente inventadas por Licheto.— Solución de una objeción.*— Se deduce de aquí otra contradicción en las afirmaciones de este autor, ya que repugna que un ente sea no cuanto y que sea finito, puesto

Opinio Scoti expenditur

4. Haec quaestio magna ex parte theologica est, ut ex difficultatibus propositis intelligi facile potest. Sed nihilominus praetermitti hoc loco non debuit, tum quia necessaria est ad doctrinae complementum et ad exhauriendum, ut sic dicam, totum metaphysicae obiectum; tum etiam quia ita intendimus in hac scientia res metaphysicas tractare, ut fundamenta omnia ad res theologicas necessaria aperiamus. In hac ergo quaestione Scotus, Quodl., 5, in solut. ultim. argum., existimat hanc non esse divisionem entis adaequatam, sed potius esse subdivisionem entis, quod prius dividendum esset in ens quantum et non quantum, et rursus ens quantum in finitum et infinitum; unde superiori divisioni addi posset tertium membrum, nempe ens quod nec finitum est neque infinitum. Et eamdem sententiam defendit Lychetus ibidem, et In II, dist. 1, q. 4 et 5, ubi quartum etiam membrum insinuat, nam ens (inquit) quoddam est includens perfectionem et nullam includens imperfectionem, et hoc est ens infinitum; aliud vero est includens perfectionem cum imperfectione, et hoc est ens quantum finitum; aliud est ens nec perfectionem includens nec imperfectionem, et hoc est proprie ens non quantum, neque finitum neque infinitum; aliud denique est nullam includens perfectionem, non vero excludens omnem imperfectionem, et huiusmodi existimat esse relationem creatam; quam etiam putat comprehendi sub ente quanto, etiamsi nullam includat perfectionem, sed solam imperfectionem. Quod plane involvit repugnantiam in terminis, ut ab ipsomet Scoto in dicto Quodl. declaratur; nam ens quantum ibi declarat esse quod habet quantitatem aliquam perfectionis; quod ergo nullam perfectionem includit, non potest vere ens quantum appellari.

5. *Variae divisiones entis a Lycheto excogitatae improbantur.— Obiectio dissolvitur.*— Ex quo alia colligitur repugnantia in dictis huius auctoris, nam repugnat esse non quantum et esse finitum; quia iuxta eorum

que, de acuerdo con su doctrina, finito e infinito suponen cantidad; de aquí precisamente deducen que la relación divina no es un ente infinito, porque no es cuanta; con igual razón, por tanto, deben concluir que la relación creada no es finita, porque no es cuanta. Por otra parte, partiendo del mismo principio, se puede llegar fácilmente a la conclusión de que hay una contradicción latente en ese miembro, a saber, en que existe algún ente que no incluye perfección alguna y que incluye imperfección. Primeramente, porque o esa imperfección es privativa, o es únicamente negativa. No puede afirmarse lo primero, por ser la imperfección privativa carencia de una perfección debida; y en tal ente no puede tener lugar la carencia de una perfección debida, puesto que no se le debe perfección alguna, ya que se afirma de él que no incluye en sí ninguna perfección. Por otra parte, no cabe idear perfección alguna negativa mayor que la carencia de toda perfección implicada por cualquier realidad que no incluya en su entidad perfección alguna. Por eso, refiriéndonos a la imperfección negativa, no puede pensarse un ente que no incluya perfección ni imperfección; por consiguiente, no puede concebirse un ente que, además de la negación de toda perfección, exprese de suyo alguna otra imperfección. Si no es así, pregunto entonces de qué clase de imperfección se trata. El mismo autor nos responde que se trata de una limitación. Mas contra esto apremia el argumento expuesto, puesto que la limitación se da en alguna cantidad de masa o de perfección; por consiguiente, si tal ente no incluye ninguna cantidad de perfección, no tiene en qué incluir la limitación. Acaso se diga que incluye la limitación no en la perfección, sino en la entidad. Pero en contra está el que de este modo también de la relación divina habrá que afirmar que es limitada en su entidad formal y habrá que decir, consecuentemente, que es finita en la entidad. Finalmente, de esta suerte, todo ente será finito o infinito en la entidad, pase lo que pase con la perfección. La primera consecuencia —pues las otras están claras— se demuestra *ad hominem* en la doctrina de Escoto, puesto que la relación divina según su entidad formal y precisiva no incluye la entidad de la esencia, ni eminente ni formalmente; por consiguiente, está limitada en su propia entidad formal. Ni basta con que incluya la entidad de la esencia por identidad, puesto que, como allí mismo discute ampliamente Escoto, esto no es suficiente para llamarla infinita en perfección, por más que incluya por identidad la infinita perfección de la esencia; por consiguiente, tampoco bastará para que se diga que es ilimitada en la entidad el que incluya por identidad la entidad infinita de la esencia.

6. Se objetará acaso que la relación misma en virtud de su propia entidad formal es capaz de identificarse con la esencia y que, en consecuencia, de suyo ni es ilimitada ni es limitada. En cambio, que la relación creada es de suyo incompatible con una entidad infinita y que no la puede incluir ni siquiera por identidad, y que, por tanto, no sólo no es de suyo ilimitada, sino que de por sí es limitada y finita, y que ésta es la imperfección que incluye y en la que se distingue de la relación divina. Mas, en primer lugar, esa aptitud que se afirma que existe en la relación divina para identificarse con la divina esencia, no excluye el que en absoluto dicha relación, en cuanto a su entidad formal, sea limitada, puesto que no incluye formalmente una entidad infinita, y, en absoluto, es menos ser capaz de identificarse con una entidad infinita que ser formalmente una entidad infinita. Además, si en la relación creada esa limitación de entidad, por razón de la cual no puede ser infinita ni formalmente ni por identidad, es una imperfección, la aptitud para identificarse absolutamente en la realidad con la esencia divina es, sin duda, una gran perfección en la relación divina; por consiguiente, esta relación, por más que formalmente se la considere precisivamente, del mismo modo que se la piensa con tales características que pueda identificarse con la divina esencia, se la piensa igualmente dotada de alguna perfección, y de una perfección mucho mayor que la que pueda ser cualquier entidad creada. Por eso, en sentido opuesto, en una relación creada, por el hecho de que su limitación a una entidad creada constituye cierta imperfección en el género del ser, es necesario que no sea una mera negación de perfección, sino que sea una perfección que lleve adjunta dicha negación, según antes argüíamos. Así llegamos, finalmente, a la conclusión de que no es necesario imaginar una entidad que carezca de toda perfección, la cual pueda con propiedad servir de medio entre el ente finito y el infinito. Esto lo explicamos más ampliamente antes, en la disp. X, al tratar de la bondad.

doctrinam, finitum et infinitum supponunt quantitatem; unde inferunt relationem divinam non esse infinitum ens, quia non est quanta; pari ergo ratione inferre debent relationem creatam non esse finitam, quia non est quanta. Rursus ex eodem principio facile concludi potest repugnantiam involvi in illo membro, scilicet, quod sit aliquod ens nullam includens perfectionem et includens imperfectionem. Primo, quia vel illa imperfectio est privativa, vel negativa tantum. Primum dici non potest, quia imperfectio privativa est carentia perfectionis debitae; sed in tali ente non potest esse carentia perfectionis debitae, quia nulla perfectio ei debetur, quia dicitur nullam ex se includere perfectionem. Negativa autem imperfectio nulla potest excogitari maior quam carentia omnis perfectionis quam includit omnis res quae in sua entitate nullam includit perfectionem. Unde loquendo de imperfectione negativa, non potest excogitari ens quod nec perfectionem nec imperfectionem includat; ergo non potest intelligi ens quod praeter negationem omnis perfectionis ex se dicat aliquam aliam imperfectionem. Alioqui interrogo ulterius quaenam sit illa imperfectio. Respondet idem auctor esse limitationem. Sed contra hoc urget argumentum factum, nam limitatio est in aliqua quantitate molis vel perfectionis; ergo, si tale ens nullam includit quantitatem perfectionis, non habet in quo limitationem includat. Dicetur fortasse includere limitationem non in perfectione, sed in entitate. Sed contra, nam hoc modo etiam relatio divina dicetur limitata in sua entitate formali, et consequenter dicetur finita in entitate. Atque ita tandem omne ens erit finitum vel infinitum in entitate, quidquid sit de perfectione. Prima sequela (reliqua enim clara sunt) probatur ad hominem in doctrina Scoti; quia relatio divina secundum suam formalem ac praecisam entitatem non includit entitatem essentiae, neque eminenter, neque formaliter; ergo est limitata in entitate sua formali. Nec satis est quod identice includat entitatem essentiae, nam ut ibidem Scotus late contendit, hoc non sufficit ut dicatur infinita in perfectione, quamvis identice includat infinitam perfectionem essentiae; ergo neque erit satis ut dicatur illimitata in entitate, quod identice includat infinitam entitatem essentiae.

6. Dicetur fortasse ipsam relationem ex vi suae entitatis formalis esse aptam identificari essentiae, et ideo ex se nec illimitatam esse, nec limitatam. Relationem vero creatam ex se esse incompatibilem cum entitate infinita, neque illam posse includere etiam identice; et ideo non solum non esse ex se illimitatam, sed etiam ex se esse limitatam et finitam; et hanc esse imperfectionem quam includit et in qua distinguitur a relatione divina. Sed imprimis illa aptitudo quae dicitur esse in relatione divina ut identificetur divinae essentiae non excludit quin absolute illa relatio, quoad suam entitatem formalem, limitata sit, quandoquidem non includit formaliter infinitam entitatem, et simpliciter minus est esse aptum identificari entitati infinitae quam formaliter esse entitatem infinitam. Ac praeterea, si in relatione creata illa limitatio entitatis, ratione cuius non potest esse infinita nec formaliter neque identice, est imperfectio, certe in relatione divina illa aptitudo, ut possit identificari omnino secundum rem essentiae divinae, est magna quaedam perfectio; ergo illa relatio, quantumvis formaliter praescindatur, sicut intelligitur talis quae possit identificari divinae essentiae, ita intelligitur alicuius perfectionis ac multo maioris quam sit omnis entitas creata. Unde etiam e converso in relatione creata, hoc ipso quod limitatio illius ad creatam entitatem imperfectio quaedam est in genere entis, necesse est ut non sit mera negatio perfectionis, sed ut sit perfectio aliqua habens adiunctam illam negationem, ut supra argumentabamur. Atque ita tandem concluditur non oportere fingere aliquam entitatem carentem omni perfectione, quae proprie possit esse medium inter ens finitum et infinitum. Quod latius supra tractando de bonitate, in disp. X, prosecuti sumus.

Solución de la cuestión

7. *Con qué términos propuestos en la sección precedente se expresa esta división adecuada al ente.*— Hay que afirmar, pues, que la división propuesta es suficiente y adecuada al ente en cuanto ente. Esta afirmación puede probarse fácilmente por lo que se ha tratado en la sección anterior, principalmente si tal división se expone bajo estos términos, a saber, ente *a se* y ente *ab alio;* pues, al implicar estos términos una contradicción inmediata, la disyunción no puede dejar de convenir a cualquier ente; luego se trata de una división adecuada y suficiente, por no poder señalarse nada que esté contenido en lo que se divide que no quede incluido bajo alguno de los miembros divisores. Esto mismo es claro respecto de aquellos dos miembros: ente absolutamente necesario, o ente no necesario; y respecto de aquéllos: ente creado o ente increado; mas hemos demostrado que en realidad en cualquiera de estos modos se trata de la misma división, por más que los distingamos racionalmente mediante nuestros conceptos, distinción que no puede bastar para que la división sea adecuada, expresada de un modo, y no lo sea expresada de otro. Se prueba, además, especialmente bajo la denominación de finito e infinito, puesto que el ente cuanto se divide adecuadamente en finito e infinito; ahora bien, todo ente real, por el hecho mismo de ser real, es cuanto en cantidad de perfección esencial o formal, según se dio a entender en las razones expuestas poco ha y se demostró con mayor amplitud en la referida disputación sobre la bondad trascendental. Esta sentencia recibirá una confirmación más evidente al responder a las dificultades planteadas al principio.

Exposición de la dificultad del primer argumento

8. *La relación creada está comprendida bajo el ente finito.*— Respecto, pues, del primer motivo de duda, hay que negar que los entes relativos carezcan de toda perfección según la cual puedan ser finitos o infinitos. Por lo que respecta a esta parte, no existe en absoluto dificultad alguna referente a las relaciones creadas; más aún, ellas nos pueden suministrar un argumento, puesto que, según mi opinión, nadie negará que la relación creada en el mismo grado en que es un ente real es un ente finito; por eso también los escotistas conceden esto, según vimos; pues, ¿quién va a negar que sea un ente limitado y, en consecuencia, finito?; por consiguiente, posee una perfección finita; luego posee alguna perfección; y si alguno insiste recalcitrantemente en que se la llama ente finito en la entidad, pero no en la perfección, cabe que, *ad hominem,* se vuelva contra él eficazmente el argumento, puesto que de aquí se sigue que finito e infinito no se dicen inmediatamente del ente cuanto por razón de perfección, sino del ente por razón de entidad. Se sigue, además, que también las relaciones divinas son finitas o infinitas por razón de la entidad en cuanto tal. Y entonces, al menos bajo este concepto, la división será inmediata y adecuada, cobrando fuerza contra Escoto y los demás los argumentos con que se esfuerzan en probar que las relaciones divinas ni son finitas ni infinitas, según luego veremos.

9. *La relación increada en cuanto incluye la esencia es absolutamente infinita.*— Respecto, pues, de las relaciones divinas, ya respondimos antes que son, sin duda, absolutamente infinitas también en el género del ente por razón de la esencia que implican y que, por esta razón, bajo tal concepto no se multiplican, sino que constituyen un solo ente, puesto que de un ente con esta clase de infinitud es cierto que no hay posibilidad de multiplicación; mas, por lo que se refiere a las razones propias en las que son opuestas, sólo son infinitas en dicho género bajo una cuasi especie de relación, modo según el cual no repugna la multiplicación de muchos infinitos, puesto que bajo tal razón son opuestos; por tanto, pueden distinguirse y multiplicarse. Mas acaso nos insista alguno en que digamos si esas relaciones bajo este último concepto son entes en absoluto finitos o infinitos; porque, si no concedemos ninguna de ambas cosas, entonces admitimos un medio en tal división; y no podemos decir que sean entes absolutamente infinitos, dado que se multiplican bajo tal concepto y no incluyen la esencia; por otra parte, el que sean entes finitos parece que está en contradicción con la perfección divina; porque, tal como antes argüía Escoto, todo ente finito es como una parte de un ente, ya que sólo el ente absolutamente infinito es como el ente total, puesto que incluye toda la perfección del

Quaestionis resolutio

7. *Divisio haec enti adaequata quibusvis terminis praecedenti sectione positis exprimatur.*— Dicendum ergo est praedictam divisionem sufficientem esse et adaequatam enti in quantum ens. Haec assertio probari potest facile ex his quae superiori sectione tractata sunt, praesertim si haec divisio sub illis nominibus tradatur, scilicet, entis a se et ab alio; nam, cum hi termini includant immediatam contradictionem, non potest illud disiunctum non convenire cuilibet enti; ergo est divisio adaequata et sufficiens, quandoquidem non potest assignari aliquid sub diviso contentum quod non sub altero membrorum dividentium constituatur. Idem manifestum est de illis duobus membris, ens necessarium simpliciter vel non necessarium; et de illis, ens creatum vel increatum; ostendimus autem omnibus his modis reipsa eamdem esse divisionem, quamvis per conceptus nostros ratione distinguantur; quae distinctio non potest sufficere ut uno modo sit divisio adaequata et non alio. Deinde specialiter probatur sub nomine finiti et infiniti, nam ens quantum adaequate dividitur in finitum et infinitum; sed omne ens reale, hoc ipso quod reale est, quantum est quantitate perfectionis essentialis seu formalis, ut in rationibus paulo antea factis tactum est et latius supra est ostensum in dicta disputatione de transcendentali bonitate. Atque haec sententia evidentius confirmabitur respondendo ad difficultates in principio positas.

Tractatur difficultas primi argumenti

8. *Relatio creata sub ente finito comprehenditur.*— Ad primam igitur dubitandi rationem, negandum est entia relativa carere omni perfectione secundum quam possint vel finita esse vel infinita. Et quoad hanc partem nulla plane est difficultas de relationibus creatis; immo ab illis sumere possumus argumentum, nam nemo negabit (ut existimo) quin relatio creata, eo modo quo ens reale est, sit finitum ens; unde etiam scotistae id concedunt, ut vidimus; quis enim neget esse limitatum ens et consequenter finitum? ergo finitam perfectionem habens; ergo aliquam perfectionem. Quod si quis mordicus contendat vocari finitum ens in entitate, non in perfectione, efficaciter potest retorqueri ad hominem argumentum, quia inde sequitur finitum et infinitum non dici immediate de ente quanto ratione perfectionis, sed de ente ratione entitatis. Ex quo ulterius fit etiam relationes divinas ratione entitatis ut sic esse finitas vel infinitas. Et ita saltem hac ratione divisio erit immediata et adaequata; et procedent contra Scotum et alios argumenta quibus probare contendunt relationes divinas nec finitas esse nec infinitas, ut iam videbimus.

9. *Increata relatio infinita simpliciter ut essentiam includit.*— De relationibus ergo divinis iam supra respondimus illas quidem esse infinitas simpliciter et in genere entis ratione essentiae quam includunt, et ideo sub hac ratione non multiplicari sed esse unum ens, nam de ente sic infinito verum est non posse multiplicari; secundum proprias autem rationes in quibus opponuntur, sunt infinitae tantum in tali genere sub quasi specie relationis, quo modo non repugnat plura infinita multiplicari, quia sub ea ratione opponuntur; et ideo distingui et multiplicari possunt. Sed urgebit aliquis ut dicamus an sub ista posteriori ratione illae relationes sint entia simpliciter finita vel infinita, nam si neutrum horum concedimus, iam admittimus medium in illa divisione; non possumus autem dicere illas esse entia simpliciter infinita, cum sub ea ratione multiplicentur et non includant essentiam. Quod vero sint entia finita videtur repugnare perfectioni divinae; quia, ut Scotus supra argumentatur, omne ens finitum est quasi pars entis, nam solum ens simpliciter infinitum est veluti totum ens, quia totam perfectionem entis com-

ente; en consecuencia, un ente finito viene a ser una parte del ente en comparación con él; mas es contradictorio a una relación divina el ser parte del ente, ya porque en otro caso sería un ente por participación, ya también porque aquello que se comporta como una parte es rebasado por aquello que se comporta como un todo; y la relación divina no puede ser rebasada en este sentido por la divinidad, puesto que en realidad son absolutamente lo mismo.

10. *La relación divina desde el punto de vista del concepto objetivo incluye necesariamente la esencia.*— Mas, si este argumento tuviese algún valor, no probaría sólo que la relación divina no posee formalmente ninguna perfección, sino también que formalmente no expresa entidad alguna. En otra hipótesis, cabe preguntar si tal entidad es a modo de un ente total, o a modo de una parte. No puede afirmarse lo primero, porque de la entidad de la relación en cuanto tal se dice que no incluye la entidad de la esencia y que, consecuentemente, tampoco contiene en sí al ente total de modo formal o eminente. El argumento expuesto tiene, a su vez, la misma fuerza contra lo segundo. Por consiguiente, hay que dar solución a este argumento en cualquier sentencia. Así, pues, puede responderse que la relación divina, por ejemplo la paternidad, por más que nosotros la concibamos precisiva y formalmente, es un ente absolutamente infinito, ya que no puede ser prescindida o abstraída nunca sin que incluya esencialmente en su concepto objetivo la perfección total de la esencia. Pues aunque se diga que nuestra mente en abstracto considera la paternidad prescindida de la esencia desde el punto de vista del concepto formal o de la consideración expresa, por no considerar nuestra mente mediante dicho acto a la paternidad en cuanto incluye la esencia, ni a la esencia en cuanto incluida en la relación, sin embargo la esencia desde el punto de vista del concepto objetivo no puede ser prescindida o excluida de tal manera que no esté incluida esencialmente en él, de tal suerte que, si la mente analiza y considera qué se incluye en tal paternidad así concebida, encuentra necesariamente que allí está incluida esencialmente toda la divinidad e infinitud de Dios, puesto que la divinidad pertenece a la esencia de todo lo que está en Dios. Resulta de aquí que, aunque la paternidad concebida así se comporte, según nuestro modo de concebir, como una parte, sin embargo, en cuanto a la realidad concebida, es un

plectitur; ergo ens finitum comparatione illius est veluti pars entis; sed relationi divinae repugnat esse partem entis, tum quia alioqui esset ens per participationem, tum quia quod se habet ut pars exceditur ab illo quod se habet ut totum; relatio autem divina non potest ita excedi a divinitate, cum realiter sint omnino idem.

10. *Relatio divina ex parte conceptus obiectivi necessario includit essentiam.*— Sed, si hoc argumentum quidquam valeret, non solum probaret relationem divinam formaliter nullam dicere perfectionem, sed etiam formaliter nullam dicere entitatem. Alioqui interrogabo an illa entitas sit per modum totius entis, vel per modum partis. Primum dici non potest, quia illa entitas relationis ut sic dicitur non includere entitatem essentiae et consequenter nec continere in se formaliter vel eminenter totum ens. Contra secundum vero eodem modo procedit ratio facta. Igitur in omni sententia solvendum est hoc argumentum. Responderi ergo potest relationem divinam, verbi gratia paternitatem, quantumvis praecise ac formaliter concipiatur a nobis, esse ens simpliciter infinitum, quia nunquam potest praescindi vel abstrahi quin in suo obiectivo conceptu includat essentialiter totam essentiae perfectionem. Quamquam enim mens nostra dicatur praescindere paternitatem in abstracto ab essentia ex parte conceptus formalis seu expressae considerationis, quia nimirum per illum actum mens non considerat paternitatem ut includentem essentiam, neque essentiam ut in relatione inclusam, nihilominus tamen non potest ita praescindi vel excludi essentia ex parte conceptus obiectivi paternitatis quin in illo essentialiter includatur, ita ut, si mens reflectatur et consideret quid in illa paternitate concepta includatur, necessario inveniat ibi includi essentialiter totam Dei divinitatem et infinitatem, quia divinitas est de essentia omnium quae in Deo sunt. Quo fit ut, licet paternitas sic concepta quoad modum concipiendi nostrum se habeat ad modum partis, quoad rem tamen conceptam sit ens totum non minus

ente total no menos que lo es el Padre; igual que se concibe también a la divinidad a modo de una parte y, no obstante, es un ente total, lo mismo que lo es Dios.

11. *Las tres relaciones divinas, en cuanto incluyen la esencia, constituyen un solo ser absolutamente infinito.*— De acuerdo, pues, con esta sentencia, se responde en forma al argumento que las relaciones son entes absolutamente infinitos, pero que no son muchos infinitos, por no poseer esta infinitud más que en cuanto incluyen la esencia, en la cual son una sola cosa. Ni constituye inconveniente, según objeta Escoto, el que sólo incluyan la esencia por identidad, puesto que no la incluyen por identidad cuasi material, sino que la incluyen también por identidad formal y esencial, ya que en realidad la divinidad pertenece a la esencia de la relación según la realidad concebida, sea cual sea el modo de concebirla; y esto basta para que no exista medio entre el ente finito y el infinito, al no existir ente alguno que según su entidad esencial total no sea finito o infinito. Cabe decir: concedamos que la esencia no puede ser excluida de la relación en el sentido que acabamos de explicar; pero puede considerarse precisivamente por nosotros qué es lo que tiene la paternidad divina, atendiendo únicamente a lo que se concibe que añade sobre la perfección absoluta de la esencia, si es algo finito o infinito. Mi respuesta es que es infinito en ese género concreto, a saber, en el de la relación o paternidad, pero que no es absolutamente infinito en el género de ente, puesto que esta infinitud no puede ser añadida, ni siquiera según la razón, a la perfección absoluta, sino que más bien se obtiene formalmente mediante ella. Sin embargo, tampoco parece en absoluto que se haya de decir que aquello que añade la relación en cuanto tal sea finito, ya que esto es señal de imperfección, es decir, de limitación y contracción a una entidad absolutamente finita. Y esto no va contra la suficiencia de la división propuesta, puesto que su sentido es que todo ente por razón de su entidad es en absoluto finito o infinito, mas no que la entidad de cada cosa tenga que ser finita o infinita por razón de cualquier grado o modo que en ella se conciba, sino que basta con que posea algo que contribuya a constituir su entidad en finita o infinita. En favor de una mayor claridad, podemos introducir una distinción en el término *finito,* pues puede entenderse positiva o negativamente;

quam Pater, sicut divinitas etiam concipitur per modum partis, est autem totum ens aeque ac Deus.

11. *Tres divinae relationes ut includunt essentiam sunt unum infinitum simpliciter.*— Ad argumentum ergo in forma respondetur iuxta hanc sententiam relationes esse entia simpliciter infinita, non tamen esse plura infinita, quia non habent hanc infinitatem nisi ut includunt essentiam in qua sunt unum. Neque obstat, ut Scotus obiicit, quod solum includunt essentiam per identitatem, quia non includunt illam per identitatem quasi materialem, sed etiam per formalem et essentialem, quia revera divinitas est de essentia relationis secundum rem conceptam quomodocumque concipiatur; et hoc satis est ut non detur medium inter ens finitum et infinitum, cum nullum sit ens quod secundum suam totam entitatem essentialem finitum aut infinitum non sit. Dices, esto non possit essentia excludi a relatione in sensu praedicto, nihilominus praecise considerari a nobis posse quid habeat paternitas divina secundum id tantum quod intelligitur addere ultra absolutam perfectionem essentiae, an illud sit finitum vel infinitum. Respondeo illud esse infinitum in tali genere, scilicet relationis vel paternitatis, non vero esse infinitum simpliciter in genere entis, quia haec infinitas non potest addi, etiam secundum rationem, ultra perfectionem absolutam, sed potius per illam formaliter habetur. Nec tamen dicendum absolute videtur illud quod addit relatio ut sic esse finitum, quia hoc denotat imperfectionem, scilicet limitationem et contractionem ad entitatem simpliciter finitam. Neque hoc est contra sufficientiam divisionis datae, quia sensus eius est omne ens ratione suae entitatis esse finitum vel infinitum simpliciter, non vero quod entitas uniuscuiusque rei habeat ex quocumque gradu vel modo in illa concepto quod sit finita vel infinita, sed satis est quod habeat aliquid quod ad eius entitatem finitam vel infinitam constituendam conferat. Et, maioris claritatis gratia, possumus distinguere illum terminum *finitum,* nam potest

positivamente significa que está de tal manera limitado en la entidad y perfección, que es incapaz de una perfección infinita; en cambio, negativamente significa que no implica de suyo una perfección infinita, por más que no haya contradicción en que la posea por otro concepto. Así, pues, de lo que añade la relación en cuanto relación no puede afirmarse que sea positivamente finito, según prueba el argumento expuesto, por implicar esto imperfección y porque eso mismo, aunque no de por sí, puede, sin embargo, ser infinito por razón de la esencia; se puede, empero, afirmar negativamente que no confiere una infinitud absoluta en virtud de su razón precisiva. Ni esto constituye un inconveniente, por no incluir imperfección alguna: en efecto, ni es necesario, ni se requiere para la perfección de una cosa, que en virtud de cualquier concepto preciso posea en absoluto la infinitud total en el género del ente, sino que basta con que la posea por razón de su entidad adecuada y con que la posea en su género concreto en virtud de algún concepto precisivamente considerado. De este modo queda perfectamente comprendido que nunca existe medio entre el ente finito y el infinito, con tal que se los entienda con la debida proporción.

12. Por tanto, los que opinan que las relaciones divinas pueden ser completamente prescindidas de la esencia, de suerte que ni estén formalmente incluidas en ella ni la incluyan de modo esencial, se ven necesariamente forzados a confesar que la entidad relativa, considerada de esta manera precisiva y formal, no es absolutamente infinita, según prueba el argumento expuesto. Y al ser interrogados ulteriormente sobre si ha de llamárselas entes absolutamente finitos, deben responder que son finitos negativamente, no positivamente, en consonancia con el sentido que hemos explicado, el cual se expone aún con mayor amplitud del modo siguiente. En efecto, aunque la palabra *infinito* sea negativa, mediante dicha negación nosotros circunscribimos cierta entidad o excelencia suma; respecto, pues, de esto positivo puede decirse que es negativamente finito lo que de suyo no implica toda esa excelencia, aunque no la excluya ni esté en contradicción con ella. De este modo, pues, tienen que afirmar que no hay inconveniente en admitir en Dios algo que sea finito según un concepto resultante de nuestra precisión. Es más, los que piensan que esquivan esta dificultad negando a las relaciones divinas toda perfección, es necesario que

vel positive vel negative sumi: positive significat esse ita limitatum in entitate et perfectione, ut sit incapax infinitae perfectionis; negative autem significat quod ex se non affert infinitam perfectionem, etiamsi non repugnet aliunde habere. Illud ergo quod relatio ut relatio addit non potest dici finitum positive, ut probat ratio facta, quia hoc dicit imperfectionem, et quia illud ipsum, licet non ex se, ex essentia tamen potest esse infinitum; sed negative dici potest ex sua praecisa ratione non dare infinitatem simpliciter. Neque hoc est inconveniens, quia nullam dicit imperfectionem: non est enim necesse neque ad perfectionem rei spectat, ut ex quovis praeciso conceptu habeat totam infinitatem simpliciter in genere entis, sed satis est quod habeat illam ex sua adaequata entitate et quod ex aliqua ratione praecise concepta habeat infinitatem in illo genere. Atque hoc modo optime intelligitur nunquam esse medium inter ens finitum et infinitum, si cum proportione sumantur.

12. Quocirca qui existimant relationes divinas absolute posse praescindi ab essentia, ita ut neque in ea formaliter includantur neque eam essentialiter includant, necessario coguntur fateri entitatem relativam sic praecise et formaliter conceptam non esse infinitam simpliciter, ut ratio supra facta probat. Cum vero ulterius interrogari possunt an simpliciter dicenda sint entia finita, respondere debent esse finita negative, non positive, iuxta sensum a nobis declaratum, qui amplius in hunc modum exponitur. Nam licet vox *infinitum* negativa sit, per illam negationem nos circumscribimus summam quamdam entitatem seu excellentiam; respectu igitur huius positivi potest dici finitum negative quod ex se non affert totam illam excellentiam, quamvis illam non excludat neque illi repugnet. Hoc ergo modo dicere debent non esse inconveniens admittere in Deo aliquid finitum secundum conceptum a nobis praecisum. Immo qui putant se evadere hanc difficultatem negando rela-

confiesen con mucho mayor razón que son negativamente finitas, porque, si no confieren perfección alguna, tampoco podrán de suyo implicar la infinitud. Por consiguiente, si no tienen inconveniente en que no impliquen ni la perfección ni la infinitud, ¿por qué juzgan que hay dificultad, y no más bien necesidad, en que impliquen una perfección infinita en su género, y en que posean la infinitud absoluta, no por sí mismas, sino derivada de la esencia?

Se resuelve la dificultad del segundo argumento

13. *La relación divina, de cualquier modo que se la considere, es verdaderamente un ente increado.*— En cuanto a la segunda dificultad, se niega que el ente no resulte adecuadamente dividido en creado e increado, cosa que es casi evidente, si los términos se toman con la debida proporción, puesto que implican una contradicción inmediata. Respecto de la primera dificultad, se niega que la relación divina no sea un ente increado, por más que se la conciba bajo cualquier concepto precisivo. Y el argumento en contra no tiene valor alguno, si nos atenemos a nuestra sentencia; en efecto, opinamos que la relación nunca puede estar de tal manera prescindida, que no incluya esencialmente a la esencia y sea, por lo mismo, Dios. Más aún, cabe añadir aquí que la relación, incluso según aquello que pensamos que añade a la esencia, es de suyo algo increado, puesto que su carácter entitativo es tal que le es absolutamente contradictorio ser producida mediante una creación o producción propia; por el contrario, o es absolutamente improducida, como la paternidad, o, si es producida o coproducida —según nuestro modo de hablar—, como la filiación, esa producción ni es una creación, ni una producción propia, sino que es una generación o procesión de un orden muy superior; y esta relación tampoco puede ser producible de otro modo, bastando con esto para que, considerada bajo cualquier precisión o reduplicación en cuanto tal, sea realmente un ente increado.

14. *Si a Cristo se le ha de llamar ente increado o, por el contrario, ente creado.*— A la segunda dificultad se responde que Cristo en absoluto es un ente increado, pues es Dios; pero que, si se añade la limitación o determinación *en cuanto hombre,* designando a la naturaleza o al compuesto total de naturaleza

tionibus divinis omnem perfectionem, multo maiori ratione necesse est fateantur illas esse finitas negative, quia, si nullam perfectionem conferunt, neque infinitatem ex se afferent. Si ergo non existimant inconveniens quod illae nec perfectionem nec infinitatem afferant, cur reputant inconveniens et non potius necessarium quod afferant perfectionem ex suo genere infinitam, infinitatem vero simpliciter, non ex se, sed ab essentia habeant?

Expeditur difficultas secundi argumenti

13. *Relatio divina quovis modo concepta, ens vere increatum.*— Ad secundam difficultatem negatur ens non dividi adaequate per creatum et increatum, quod est fere evidens, si termini illi cum proportione sumantur, cum immediatam contradictionem includant. Ad primam vero instantiam negatur relationem divinam non esse ens increatum, etiamsi sub quacumque praecisa ratione concipiatur. Neque argumentum in contrarium iuxta nostram sententiam urget; existimamus enim nunquam posse ita praescindi relationem, quin essentialiter includat essentiam et consequenter sit Deus. Immo hic addi potest relationem etiam secundum id quod intelligitur addere essentiae ex se esse quid increatum, quia est talis ratio entis cui omnino repugnat fieri per propriam creationem aut effectionem; sed vel est omnino improducta, ut paternitas, vel, si est producta, aut (nostro more loquendo) comproducta, ut filiatio, illa productio neque est creatio nec propria factio, sed generatio aut processio longe superioris rationis; neque talis relatio est alio modo producibilis, et hoc satis est ut sub quacumque praecisione vel reduplicatione in quantum talis revera sit ens increatum.

14. *Christus an ens increatum, an vero creatum sit dicendus.*— Ad secundam instantiam respondetur Christum absolute esse ens increatum, nam est Deus; si vero addatur limitatio seu determinatio *ut homo*, designando naturam vel totum compositum ex na-

y persona, entonces es un ente creado; en efecto, bajo tal reduplicación no puede llamársele Dios, sino hombre y criatura, puesto que en cuanto tal ha sido realmente hecho y creado en el tiempo. En cuanto a la objeción insinuada, de que tampoco en cuanto hombre ha sido producido de la nada, dado que, aunque la humanidad provenga de la nada, no proviene, sin embargo, el compuesto total, por ser increado uno de los elementos de la composición, hay que responder que el ente creado puede ser considerado de dos maneras: una, lo que ha sido producido o es producible de la nada según su ser total, y en este sentido admitimos que Cristo, incluso en cuanto hombre, no es un ente creado, según lo prueba el argumento. De otra manera, se llama ente creado al que ha sido hecho verdaderamente de nuevo y consta de algún ente creado, llamándose de esta suerte creado a dicho compuesto, y en este sentido Cristo en cuanto hombre es un ente creado, tomándose ente creado en toda esta amplitud cuando se le distingue adecuadamente del ente increado; porque si se lo entiende en rigor y según el primer modo, puede darse un ente compuesto que sea en cierto modo intermedio y una especie de combinación de creado e increado, medio que, sin embargo, no conoce la filosofía, sino que lo defiende sólo la fe cristiana.

15. A la tercera dificultad hay que decir que todos los entes fuera de Dios y todos los modos de entes son algo creado, no porque todos se hagan inmediata, esencial y primariamente de la nada, sino porque son creados de esta manera, o porque son concreados juntamente con aquellos que se producen de la nada, como lo son las potencias con el alma, o, al menos, porque pueden ser concreados, aunque acaso de hecho no sean concreados, o, por último —y viene a ser prácticamente lo mismo —porque son hechos de aquellos que han sido creados de la nada.

Solución del tercer argumento

16. En el tercer argumento se toca una gravísima dificultad teológica referente al acto libre de Dios, a la que no podemos dedicar atención ahora *ex professo*, pero que desarrollaremos luego en su aspecto metafísico al tratar de los atributos de Dios conocidos naturalmente. Por ahora digo en breves palabras que las razones insinuadas en dicha dificultad me hacen concluir que el acto libre, en cuanto libre o en cuanto terminado libremente en algún objeto, no añade a Dios nada real que ahora esté en Dios y pudiera no estar en él; de lo contrario, no veo cómo se le puede llamar ente necesario o por esencia, puesto que en absoluto pudo no haber existido, y lo mismo pasa con la infinitud en la perfección y con otros atributos semejantes, según allí se explica. Por tanto, aunque Dios quiera libremente a los seres distintos de El, no los quiere, sin embargo, a no ser mediante un acto connatural y necesario de su voluntad; en efecto, es tanta la perfección de tal acto, que mediante él puede Dios querer o no querer la criatura sin que se dé adición alguna en dicho acto. Así, pues, cuando se habla del acto libre de Dios, se incluyen dos cosas según nuestro modo de concebir y de hablar. La una es el acto mismo con el que Dios quiere; la otra es una relación de razón al objeto querido; la primera es un ente necesario, increado y por esencia, no pudiendo, consecuentemente, en modo alguno dejar de existir en Dios; la segunda, en cambio, no es algo real que pueda existir y no existir, sino que es sólo de razón, no siendo, por tanto, ni creada ni increada, sin que sea necesario que esté comprendida bajo aquella división, puesto que no es un ente real.

tura et persona, sic est ens creatum; nam sub ea reduplicatione non potest Deus appellari, sed homo et creatura, cum ut sic revera sit factus et in tempore procreatus. Ad obiectionem vero insinuatam, quia etiam ut homo non est factus ex nihilo, quia, licet humanitas sit ex nihilo, non tamen totum compositum, cum alterum compositionis extremum increatum sit, respondendum est ens creatum dupliciter dici posse. Uno modo, quod secundum esse totum productum est vel est producibile ex nihilo, et hoc modo concedimus Christum etiam ut hominem non esse ens creatum, ut argumentum probat. Alio modo dicitur ens creatum quod est vere factum de novo quodque aliquo ente creato constat, et hoc modo illud compositum creatum dicitur et Christus in quantum homo est ens creatum, atque in tota hac amplitudine sumitur ens creatum quando adaequate distinguitur ab ente increato; nam, si priori et stricto modo sumatur, dari potest ens compositum quodammodo medium et quasi mixtum ex creato et increato, quod tamen medium philosophia non novit, sed sola fides christiana docet.

15. Ad tertiam instantiam dicendum est omnia entia extra Deum et omnes modos entium esse quid creatum, non quia omnia fiant immediate et per se primo ex nihilo, sed quia vel ita creantur, vel quia concreantur cum his quae producuntur ex nihilo, ut potentiae cum anima, vel certe quia concreari possunt, licet fortasse de facto non concreentur, vel denique (et in idem fere recidit) quia fiunt ex his, quae ex nihilo creata sunt.

Solvitur tertium argumentum

16. In tertio argumento tangitur gravissima difficultas theologica de actu libero Dei, ad quam nunc ex professo divertere non possumus, inferius vero, agentes de attributis de Deo naturaliter notis, illam persequemur quantum ad metaphysicam spectat. Nunc breviter dico rationes in ea difficultate insinuatas apud me concludere actum liberum ut liberum seu ut libere terminatum ad aliquod obiectum non addere Deo aliquid rei quod nunc [1] sit in Deo et potuerit non esse in illo; alioqui non video quo modo illud possit dici ens necessarium aut per essentiam, cum simpliciter potuerit non esse, et idem est de infinito in perfectione et aliis similibus attributis, ut ibidem proponitur. Quamvis ergo Deus alia a se libere velit, tamen ea non vult nisi per actum voluntatis sibi connaturalem ac necessarium; tanta enim est illius actus perfectio, ut possit per ipsum Deus velle aut nolle creaturam sine ulla additione in eo actu facta. Cum ergo est sermo de actu libero Dei, duo involvuntur, nostro modo concipiendi et loquendi. Unum est actus ipse quo Deus vult; aliud est respectus rationis ad obiectum volitum; illud prius est ens necessarium, increatum ac per essentiam, unde nullo modo potest non esse in Deo; hoc vero posterius non est aliquid reale quod possit esse et non esse, sed rationis tantum, et ideo nec creatum est neque increatum, neque oportet sub illa divisione comprehendi, cum ens reale non sit.

SECCION III

Si dicha división es unívoca o análoga

Primera opinión: que la división es equívoca

1. Suele plantearse este problema en otros términos, a saber, si el ente se afirma analógicamente de Dios y de las criaturas. Hay tres sentencias en él, dos extremas, una intermedia. La primera es que el ente no se dice de Dios y de las criaturas ni unívoca ni analógicamente, sino que se dice sólo equívocamente. Suele atribuirse esta opinión a Auréolo, *In I*, dist. 2, q. 1, por más que él no afirmó esto, sino únicamente que el ente no expresa un solo concepto o razón

SECTIO III

Utrum praedicta divisio univoca sit vel analoga

Prima sententia, divisionem esse aequivocam

1. Haec quaestio aliis terminis tractari solet, an ens dicatur analogice de Deo et creaturis. In qua tres sunt sententiae, duae extremae, altera media. Prima est ens neque univoce neque analogice dici de Deo et creaturis, sed mere aequivoce. Haec opinio solet tribui Aureolo, In I, dist. 2, q. 1, sed ille non hoc asseruit, sed solum ens non dicere unum conceptum seu rationem communem

[1] Aceptamos la palabra *nunc* en lugar de *non*, tal como aparece en algunas ediciones, porque expresa con más exactitud el matiz que trata de resaltar el Eximio. (N. de los EE.)

común a Dios y a las criaturas, cosa que puede estar en perfecto acuerdo con la analogía, como es de por sí evidente. Más aún, muchos piensan que esto pertenece al concepto de cualquier análogo, según veremos en seguida. Así, pues, Santo Tomás, en la q. 7 *De potent.*, a. 7, refiere que el Rabí Moisés defendió esta opinión, puesto que, distando infinitamente de Dios el ente finito, no cabe entre ellos proporción alguna que sirva de fundamento a la analogía. Sin embargo, Santo Tomás refuta con razón esta opinión en dicho pasaje con muchos argumentos. En efecto, en otro caso sería imposible demostrar nada de Dios partiendo de las criaturas, si sólo les son comunes los nombres; esto es, no podríamos valernos de los nombres comunes a Dios y a las criaturas para demostrar algo de Dios, ya que el medio sería equívoco; y este consecuente es harto absurdo. Igualmente, por darse entre Dios y la criatura cierta semejanza, puesto que se encuentran en la relación de causado y de causa; luego se dará sobre todo en la razón de ser, que es la primera de todas. En consecuencia, ya consideremos la imposición y significación del nombre, ya el concepto significado mediante dicho nombre, es claro que esta división no se refiere al nombre solo, y que no se aplicó el nombre de ente a Dios y a las criaturas por mero azar y casualidad, sino en atención a cierta semejanza, proporción o conveniencia entre ellos. Finalmente, consta, incluso por la experiencia misma, que no sólo el nombre, sino también el concepto es común de algún modo en esta división.

Segunda sentencia: que la división es unívoca

2. *Fundamentos de la segunda sentencia.— El primero.—* La segunda opinión es que el ente se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. La defendió Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1 y 3, e *In III*, dist. 8, q. 2, al cual siguen y defienden los escotistas en los mismos pasajes. Y se prueba porque el ente significa de inmediato un solo concepto común a Dios y a las criaturas; por consiguiente, no se afirma de ellos analógicamente, sino unívocamente. El antecedente quedó probado por nosotros en la disputación primera de esta obra. La consecuencia, a su vez, se prueba de diversas maneras. Primera, por la defini-

Deo et creaturis, quod optime consistere posset cum analogia, ut per se constat. Immo multi existimant illud esse de ratione cuiuscumque analogi, ut statim videbimus. Refert igitur D. Thom., q. 7 de Potent., a. 7, eam opinionem tenuisse Rabbi Moysen, quia, cum ens finitum distet a Deo infinite, nulla potest inter ea esse proportio quae fundet analogiam. Merito tamen ibidem multis rationibus sententiam hanc D. Thom. improbat. Quia alias nihil posset ex creaturis de Deo demonstrari, si sola nomina eis essent communia; id est, non possemus uti nominibus communibus Deo et creaturis ad demonstrandum aliquid de Deo, quia medium esset aequivocum. Consequens autem est satis absurdum. Item quia inter Deum et creaturam est aliqua similitudo, cum se habeant ut causatum et causa; ergo maxime in ratione entis, quae est prima omnium. Quocirca sive nominis impositionem et significationem, sive rationem illo nomine significatam spectemus, constat illam non esse divisionem solius nominis, neque mere casu et fortuito ens dictum esse de Deo et creaturis, sed propter aliquam similitudinem, proportionem aut convenientiam eorum inter se. Denique, vel ipsa experientia constat non solum nomen, sed etiam conceptionem esse aliquo modo communem in hac divisione.

Secunda sententia, divisionem esse univocam

2. *Secundae sententiae fundamenta.— Primum.—* Secunda sententia est ens univoce dici de Deo et creaturis. Hanc tenuit Scot., In I, dist. 3, q. 1 et 3, et In III, dist. 8, q. 2, quem eisdem locis scotistae sequuntur ac defendunt. Et probatur, quia ens immediate significat conceptum unum communem Deo et creaturis; ergo non dicitur de illis analogice, sed univoce. Antecedens probatum a nobis est in disputatione prima huius operis. Consequentia vero probatur variis modis. Primo, ex definitione uni-

ción de los unívocos que da Aristóteles en los *Antepredicamentos:* son unívocos los que tienen un nombre común, siendo idéntica la razón de sustancia expresada por el nombre; y en el caso presente no sólo es común el nombre, sino que lo es también la razón de sustancia. En efecto, ésta responde al concepto objetivo significado adecuadamente por tal nombre; de donde, si este concepto es uno solo e idéntico, también será idéntica la razón de sustancia contenida en el nombre.

3. *El segundo.—* Segundo, por la razón común de nombre análogo, el cual conviene con el equívoco precisamente en esto, en que se le destinó a significar muchas cosas no mediante una sola imposición, sino mediante muchas; y la diferencia consiste en que en los equívocos sucede casualmente el que un solo nombre se tome para significar diversas cosas, mientras que en los análogos se realiza primero la imposición para significar una cosa, extendiéndose luego a otra por semejanza o por proporción; mas en el caso presente no sucede esto, sino que el nombre de ente significa lo que es en virtud de una sola imposición y por razón de ella conviene a Dios y a la criatura, ya que en ambos se encuentra dicho significado común; por consiguiente, no se puede concebir razón alguna de analogía.

4. *El tercero.—* En tercer lugar, se explica esto más ampliamente por la distinción de la analogía; suele, en efecto, distinguirse comúnmente una doble analogía: una, a la que muchos llaman analogía de proporcionalidad, y otra de proporción; otros, en cambio, llaman analogía de proporción a la primera, y de atribución a la segunda, dato que advierto únicamente en atención a la equivocidad de los términos, pues la cosa es la misma. Esta división la enseñó expresamente Aristóteles en el lib. I de la *Etica,* c. 6, donde llama analogía de atribución a la que resulta por procedencia de uno o por referencia a uno, mientras que a la otra la llama comparación de razones. La primera analogía, pues, se toma de la proporción de muchas cosas en orden a ciertos términos, y consiste en que el primer analogado recibe tal denominación por razón de su forma absolutamente considerada, mientras que el otro, por más que reciba una denominación semejante en virtud de su forma, no es, sin embargo, porque se la considere en absoluto, sino porque en orden a ella tiene cierta pro-

vocorum, quam Aristoteles tradit in Antepraedicamentis: Univoca sunt quorum nomen commune est, et ratio substantiae nomini accommodata est eadem; sed in praesenti non solum nomen est commune, sed etiam ratio substantiae. Haec enim respondet conceptui obiectivo adaequate significato per tale nomen; unde, si hic conceptus est unus et idem, etiam ratio substantiae nominis erit eadem.

3. *Secundum.—* Secundo ex communi ratione nominis analogi, quod in hoc convenit cum aequivoco quod non una impositione positum est ad significandum multa, sed pluribus; differentia vero est quod in aequivocis casu accidat ut unum nomen ad alias res significandas imponatur, in analogis vero prius fit impositio ad significandam unam rem, deinde per similitudinem vel proportionem extenditur ad aliam; in praesenti vero non ita est, sed unica impositione nomen entis id quod est significat, et ex vi illius convenit Deo et creaturae, quia in utroque illud commune significatum reperitur; nulla ergo potest analogiae ratio excogitari.

4 *Tertium.—* Tertio id amplius declaratur ex distinctione analogiae; duplex enim communiter distinguitur: una vocatur a multis analogia proportionalitatis, et alia proportionis; alii vero priorem vocant analogiam proportionis, et posteriorem attributionis, quod solum adverto propter aequivocationem terminorum, res enim eadem est. Quam Aristot. aperte docuit, lib. I Ethic., c. 6, ubi analogiam attributionis vocat ab uno vel ad unum, aliam autem comparationem rationum appellat. Prior ergo analogia sumitur ex proportione plurium rerum in ordine ad aliquos terminos, et consistit in hoc quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitu-

porción con la relación que el primer analogado tiene con su forma; por ejemplo, del hombre se dice que ríe en virtud del acto propio de reír absolutamente considerado; del prado, en cambio, se dice que ríe por razón de su verdor, no en absoluto, sino en cuanto un prado verde guarda cierta proporción con el hombre que ríe. Y por ser ésta una proporción entre dos relaciones, por ello mismo suele llamarse proporción de proporciones o proporcionalidad. La segunda analogía está tomada de la relación a una forma, la cual propia e intrínsecamente existe en uno solo, mientras que en otro existe impropia y extrínsecamente; por ejemplo, «sano» se dice del animal, de la medicina y de la orina; y esta analogía se la considera propiamente entre el analogado propio y cada uno de los demás, como entre el animal y la medicina, o entre el animal y la orina. Mas puede considerársela también entre los mismos significados secundarios entre sí, por ejemplo entre la orina y la medicina, pues a ambas se las llama sanas no con completa equivocidad, como es evidente, ni tampoco con univocidad, por no tener una razón o concepto común absolutamente uno; se les llama, pues, así en virtud de cierta analogía, la cual, sin duda, podría reducirse de algún modo a la primera, porque de igual manera que se comporta la medicina respecto de la salud en el orden de la eficiencia, igual se comporta la orina en el orden de la significación; sin embargo, ninguna de ellas recibió tal denominación por su proporción con la otra, sino que ambas la recibieron de la atribución a un animal sano, con el que tienen analogía inmediata en la razón de sano, resultando de aquí una especie de analogía de atribución mediata entre ellas mismas. De ellas, pues, nos valemos para elaborar un argumento, puesto que respecto de Dios y de las criaturas no se encuentra en el ente ninguna de estas analogías. Por lo que se refiere a la primera, es evidente, ya que la criatura es denominada ente por su ser en absoluto, y no por proporción alguna que tenga en orden al ser de Dios. En cuanto a la segunda, se prueba porque la criatura no se denomina ente por denominación extrínseca en función de la entidad de Dios. En cambio, en estos analogados de atribución, el segundo recibe la denominación extrínsecamente por razón de la forma que existe en el primero. Por esta causa se define igualmente en estos analogados el segundo por medio del primero, mientras que la criatura en la razón de ser no es definida por medio de Dios. Pueden, finalmente, confirmarse ambas cosas, porque a la razón de ente se la concibe en la criatura de manera completamente absoluta e intrínseca y propia; más aún, si nos referimos a nosotros mismos, es concebida por el hombre en el ente finito antes que en el infinito; por consiguiente, de ningún modo se hizo la aplicación de este nombre por analogía de Dios a las criaturas.

dine primi analogati ad suam formam; ut homo dicitur ridere a proprio actu ridendi absolute sumpto, pratum vero dicitur ridere a viriditate sua, non absolute, sed prout servat quamdam proportionem pratum viride ad hominem ridentem. Et quia haec est proportio inter duas habitudines, ideo solet proportio proportionum seu proportionalitas appellari. Posterior analogia sumitur ex habitudine ad unam formam, quae in uno est proprie et intrinsece, in alio vero improprie et extrinsece, ut sanum dicitur de animali et de medicina et urina: quae analogia proprie consideratur inter proprium analogatum et quodlibet ex reliquis, ut inter animal et medicinam, vel inter animal et urinam. Potest autem considerari etiam inter ipsa secundaria significata inter se, ut inter urinam et medicinam; utraque enim sana dicitur non mere aequivoce, ut constat, neque etiam univoce, quia non habent unam omnino rationem vel conceptum communem; ergo per aliquam analogiam, quae posset quidem aliquo modo ad priorem revocari, quia, sicut se habet medicina ad sanitatem in efficiendo, ita urina in significando; tamen revera neutra earum sumpsit hanc denominationem ex hac proportione ad alteram, sed utraque ex attributione ad animal sanum, cum quo habent immediatam analogiam in ratione sani, atque inde resultat quasi mediata analogia attributionis earum inter se. Ex his ergo conficitur argumentum, quia in ente neutra ex his analogiis reperitur respectu Dei et creaturarum. De priori patet, quia creatura denominatur ens absolute a suo esse et non ex proportione aliqua quam servet ad esse Dei. De posteriori probatur, quia creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei. In his autem analogatis attributionis secundum denominatur extrinsece a forma quae est in primo. Item propter hanc causam in his analogatis secundum definitur per primum; creatura autem in ratione entis non definitur per Deum. Tandem utrumque confirmari potest, quia ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura; immo, si de nobis loquamur, prius ab hominibus concepta est in ente finito quam in infinito; ergo nullo modo tractum est hoc nomen per analogiam a Deo ad creaturas.

Tercera opinión: que la división es análoga

5. La tercera sentencia niega que el ente sea equívoco o unívoco, y afirma, en consecuencia, que es análogo y que el nombre de ente se dice primariamente de Dios y secundariamente de las criaturas. Esta es la opinión de Santo Tomás en I, q. 13, a. 5, y en la citada q. 7 *De potent.*, a. 7, y en I *cont. Gent.*, c. 32 y ss., defendiéndola ampliamente Cayetano y el Ferrariense, en estos pasajes; Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 1, q. 2; Capréolo, *In I*, dist. 2, q. 1; Soto, en c. 4 de los *Antepraed.* Toda la fuerza de esta sentencia estriba en su segunda parte negativa, a saber, que esta división no es unívoca, puesto que la primera parte, es decir, el que no sea equívoca, se da como evidente por lo dicho; de aquí brota necesariamente como conclusión la última parte, es decir, la que establece la analogía; así, pues, en orden a la confirmación de dicha parte se aducen diversos argumentos. Hay algunos generales, en los que con sentido universal se prueba que el ente no puede ser unívoco respecto de cualesquiera entes, argumentos que yo no creo que puedan ser eficaces, ya que no hay obstáculo alguno en que el ente sea unívoco respecto de algunos entes, tema del que me ocuparé luego en la disp. XXXII, al tratar de la analogía del ente respecto de la sustancia y del accidente, donde haré un análisis de dichos argumentos. Otros argumentos son propios y característicos del ente en cuanto se le compara con Dios y con las criaturas. Entre ellos, el primero y fundamental parece ser el que toca Santo Tomás más arriba; efectivamente, cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa, el nombre que le sea común a ambos no se dice unívocamente de ellos, sino analógicamente; ahora bien, las criaturas son efectos de Dios que no igualan su virtud; por consiguiente, no son entes unívocamente en comparación con Dios, sino analógicamente. Se prueba la mayor,

Tertia sententia, divisionem esse analogam

5. Tertia sententia negat ens esse aequivocum vel univocum, et consequenter ait esse analogum nomenque entis primario dici de Deo et secundario de creaturis. Haec est sententia D. Thom., I, q. 13, a. 5, et dicta q. 7 de Potent., a. 7, et I cont. Gent., c. 32 et seq., quam late defendunt Caiet. et Ferrar. his locis; Caiet., de Ent. et essent., c. 1, q. 2; Capr., In I, dist. 2, q. 1; Soto in c. 4 Antepraed. Tota huius sententiae vis consistit in secunda eius parte negativa, scilicet, hanc divisionem non esse univocam, nam prima pars, scilicet, quod non sit aequivoca, ut manifesta supponitur ex dictis; et inde necessario concluditur ultima pars, scilicet, analogiam constituens; igitur ad illam partem confirmandam variae rationes afferuntur. Quaedam sunt generales, quibus in universum probatur ens non posse esse univocum respectu quorumcumque entium, quas non censeo esse posse efficaces, quia nihil vetat respectu aliquorum ens esse univocum, de qua re dicam infra, disp. XXXII, tractando de analogia entis respectu substantiae et accidentis, ubi illas rationes examinabimus. Aliae rationes sunt propriae et peculiares de ente ad Deum et creaturas comparato. Inter quas praecipua ac fundamentalis esse videtur, quam attigit D. Thom. supra; nam, quando effectus non adaequat virtutem causae, nomen utrique commune non dicitur univoce sed analogice de illis; sed creaturae sunt effectus Dei qui non adaequant virtutem eius; ergo non sunt univoce sed analogice entia cum Deo. Maior proba-

porque cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa no recibe en sí la semejanza de ella según la misma razón; en consecuencia, tampoco puede tener un nombre común según la misma razón; luego no puede tener un nombre unívoco, por ser éste de tal naturaleza que se predica según la misma razón.

6. Este argumento, empero, parece débil y de poca eficacia. Pues cuando se dice que el efecto que no iguala la virtualidad de la causa no le es semejante según identidad de razón, esto es verdad respecto de la razón específica y última, pero no lo es respecto de la razón común genérica o trascendental, según se ve en todas las causas equívocas, respecto de las cuales es verdad que los efectos no igualan la virtualidad de sus causas por no recibir una semejanza específica con las mismas, pudiendo, sin embargo, descubrirse en ellos semejanza unívoca en algún predicado común; efectivamente, de esta suerte el fuego, el oro y otros cuerpos semejantes no igualan la virtualidad del sol, siendo sus efectos, y, sin embargo, convienen unívocamente con él en la razón de cuerpo, de sustancia, etc. La causa salta a la vista, porque para que un efecto no iguale la virtualidad de su causa basta con que no llegue a la perfección específica de ésta. Así, pues, en virtud de tal causalidad, no es de suyo necesario que no se dé conveniencia unívoca en otros predicados.

7. *El efecto que no iguala la virtud de la causa en el mismo grado en que depende de ella no tiene conveniencia unívoca con la misma.*— La respuesta es que esa proposición no ha de entenderse de la razón específica, genérica o trascendental, sino que ha de entenderse precisiva y formalmente de la razón según la cual el efecto procede de su causa. En este caso es evidente por sus términos; porque, si el efecto procede de su causa no sólo según su última razón, sino también según la razón común, sin que el efecto iguale en ninguna de ellas la virtud de la causa, el nombre no puede ser unívoco, ya signifique la razón última, ya la común, puesto que el argumento es el mismo para ambas; ahora bien, la criatura es efecto de Dios, no sólo en cuanto es tal ente, sino también en cuanto es ente, puesto que el ente creado depende de Dios según todas sus razones y bajo ninguna de ellas la criatura iguala la virtud o esencia de Dios; por consiguiente, bajo ninguna razón puede nombre alguno predicarse unívoca-

tur; nam quando effectus non adaequat virtutem causae, non recipit similitudinem eius secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen commune secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen univocum, cum illud sit huiusmodi, quod secundum eamdem rationem dicitur.

6. Haec vero ratio diminuta et inefficax videtur. Cum enim dicitur effectum qui non adaequat virtutem causae non esse illi similem secundum eamdem rationem, id est verum de ratione specifica et ultima, non vero de ratione communi generica vel transcendentali, ut constat in omnibus causis aequivocis, de quibus verum est quod effectus non adaequant virtutem causarum, quia non recipiunt similitudinem specificam cum illis, et nihilominus potest in eis inveniri univoca similitudo in aliquo praedicato communi; sic enim ignis, aurum et similia corpora non adaequant virtutem solis et sunt effectus eius, ac nihilominus univoce conveniunt cum illo in ratione corporis, substantiae, etc. Et ratio est in promptu, quia, ut effectus non adaequet virtutem causae, satis est quod non perveniat ad specificam perfectionem eius. Quod ergo in aliis praedicatis non sit convenientia univoca, id per se non est necessarium ex vi talis causalitatis.

7. *Effectus non adaequans virtutem causae in eo gradu in quo ab illa pendet, non convenit cum illa univoce.*— Respondetur propositionem illam non de ratione specifica, generica aut transcendentali esse intelligendam, sed praecise ac formaliter de illa ratione secundum quam effectus procedit a causa. Et sic est ex terminis manifesta; nam, si effectus procedit a causa non tantum secundum rationem ultimam, sed etiam secundum rationem communem, et in neutra effectus adaequat virtutem causae, non potest nomen esse univocum, sive significet rationem ultimam, sive communem, nam tunc eadem est ratio de utraque; sed creatura est effectus Dei non tantum prout tale ens est, sed etiam prout ens est, quia ens creatum secundum omnem rationem suam pendet a Deo et sub nulla ratione adaequat creatura virtutem seu essentiam Dei; ergo sub nulla ratione potest aliquod nomen dici

mente de Dios y de las criaturas. Y aquí no hay lugar para las instancias ya aducidas en los argumentos; en efecto, el fuego y el oro, por ejemplo, no son efectos equívocos del sol, a no ser según sus propias razones; pues según las razones comunes, en las cuales convienen unívocamente con el sol, o son efectos unívocos o, mejor, no son propiamente efectos; porque, según dijo en otro pasaje Aristóteles, una realidad no es producida de suyo, sino sólo *per accidens*, según aquella razón en la cual se la supone por parte del efecto o por parte del sujeto; de suyo, en cambio, es producida únicamente según aquella razón que no se da por supuesta; por ejemplo, cuando se produce agua a partir del aire, propiamente no se produce un elemento o cuerpo simple, sino el agua, mientras que las restantes razones resultan accidentalmente concomitantes. De esta suerte, pues, cuando el sol genera el fuego o el oro, supone siempre la razón de ente, de sustancia y de cuerpo y, por tanto, no causa propiamente un efecto según tales razones. Por consiguiente, no hay obstáculo alguno en que tengan conveniencia unívoca en ellas. La criatura, en cambio, es de suyo un efecto de Dios no sólo según una determinada razón de ente, sino también según la razón misma de ente en cuanto tal, a la manera como se encuentra en la criatura, pues no se la supone en modo alguno en la criatura para la acción de Dios, sino que procede y depende de El según la totalidad de la misma.

8. *Demostración de que ninguna criatura iguala la virtud de Dios.*— El segundo argumento está tomado del mismo Santo Tomás y confirma el anterior, demostrando de modo especial que la criatura no iguala la virtud de Dios en ninguna de las razones según las cuales procede de El, bien se trate de la razón de ente, bien de la de sustancia, bien de cualquier otra. Porque en Dios la razón de ente es tal que incluye esencialmente toda la perfección del ente; en cambio, en la criatura no se encuentra con estas características, sino determinada y limitada a un género de perfección; por tanto, la criatura no se adecua con Dios ni siquiera en la razón común de ente; luego el ente no se predica de Dios y de la criatura según una misma razón adecuada; luego tampoco puede predicarse unívocamente. Se explica el antecedente, porque Dios, por el hecho mismo de ser ente simplicísimo, por esencia e infinito, incluye esencial y conjuntamente toda la perfección del ente. Por eso, la razón misma de ente, en cuanto

univoce de Deo et creaturis. Neque hic habent locum instantiae adductae; nam ignis, verbi gratia, et aurum non sunt effectus aequivoci solis, nisi secundum proprias rationes; secundum communes autem, in quibus univoce cum sole conveniunt, vel sunt effectus univoci, vel potius non sunt effectus per se; nam, ut alibi Aristoteles dixit, res non per se fit secundum eam rationem secundum quam ex parte effectus seu subiecti supponitur, sed tantum per accidens; per se autem fit secundum eam tantum rationem quae non supponitur; ut cum ex aere fit aqua, non fit per se elementum aut corpus simplex, sed aqua, reliquae vero rationes comitantur per accidens. Sic igitur, quando sol generat ignem aut aurum, semper supponit rationem entis, substantiae et corporis, et ideo non causat per se effectum secundum eas rationes. Quapropter nihil impedit quod in eis possint univoce convenire. At vero creatura est per se effectus Dei non solum secundum determinatam rationem entis, sed etiam secundum ipsam rationem entis ut sic, prout in creatura reperitur; nullo enim modo supponitur in creatura ad actionem Dei, sed secundum omnem illam manat et pendet a Deo.

8. *Nullam creaturam adaequare virtutem Dei demonstratur.*— Secunda ratio sumitur ex eodem D. Thoma et praecedentem confirmat, et specialiter ostendit creaturam in nulla ratione qua a Deo procedit adaequare virtutem Dei, sive illa sit ratio entis, sive substantiae, sive quaelibet alia. Quia in Deo ratio entis talis est ut includat essentialiter omnem perfectionem entis; in creatura vero non ita reperitur, sed definita et limitata ad aliquod perfectionis genus; ergo non adaequat creatura Deum, etiam in communi ratione entis; ergo non dicitur ens de Deo et creatura secundum eamdem adaequatam rationem; ergo nec univoce dici potest. Antecedens declaratur, quia Deus, eo quod sit ens simplicissimum, per essentiam et infinitum, includit essentialiter et unite omnem perfectionem entis. Unde ipsamet ratio entis, prout in Deo est, essentialiter includit

existe en Dios, incluye esencialmente la razón de sustancia, de sabiduría, de justicia; más aún —y esto es lo principal—, incluye esencialmente el ser mismo absolutamente independiente y *a se*, mientras que, por el contrario, en la criatura la razón misma de ente es en absoluto dependiente y *ab alio*, estando limitada en cada ente a un determinado género de perfección. Esta es la causa por la que se dice que la razón de ente está en Dios por esencia, mientras que en las criaturas lo está por participación. Se dice, asimismo, que en El está de una manera cuasi total, esto es, como si abrazase conjuntamente el ente en su totalidad, mientras que en las otras cosas está como dividida en partes; por consiguiente, la razón de ente se encuentra en las criaturas de un modo muy inferior e inadecuado respecto de Dios y, consecuentemente, no se predica de ellos unívocamente ni según una razón completamente idéntica; porque, si se intentara definir o describir de algún modo a Dios y a la criatura, se descubriría que Dios es ente de una manera muy distinta de como lo es la criatura.

9. *Dificultad que puede presentarse frente a los argumentos precedentes.*— Estos argumentos y otros semejantes tienen su peso y son agudos; sin embargo, siempre queda en ellos un punto difícil, porque o prueban demasiado, o no son eficaces, pues concretamente no sólo probarían que el ente no es unívoco, sino también que no tiene un concepto objetivo común a Dios y a las criaturas, cosa que demostramos antes ser falsa, no admitiéndolo muchos tomistas que hacen uso de dichos argumentos, ni el mismo Santo Tomás, según mi opinión, tal como demostré más arriba. Se prueba la consecuencia, porque si la razón de ente, tal como existe en Dios, incluye esencialmente una cosa distinta de la que incluye en la criatura, no puede, en consecuencia, tal razón tener el grado de unidad suficiente para ser representada en un solo concepto formal y constituir un solo concepto objetivo; en efecto, es incomprensible que en un solo concepto en cuanto tal exista variedad esencial. Se explica de la siguiente manera: efectivamente, cuando se dice de Dios que incluye en su razón esencial la perfección total del ente, mientras que la criatura sólo incluye una como parte, no dándose adecuación, por lo mismo, o se habla de Dios y de la criatura en cuanto son entes, o en cuanto son tales entes. No puede afirmarse lo segundo, porque nada tiene que ver con el presente problema; primera-

rationem substantiae, sapientiae, iustitiae; atque adeo (quod praecipuum est) includit essentialiter ipsum esse omnino independens et a se, cum tamen e contrario in creatura ipsamet ratio entis sit omnino dependens et ab alio et in unoquoque ente est limitata ad certum perfectionis genus. Et ob hanc causam ratio entis dicitur esse in Deo per essentiam, in creaturis vero per participationem. Item dicitur esse in illo quasi totaliter, id est, quasi unite complectens totum ens, in aliis vero quasi divisa per partes; ergo longe inferiori et inadaequato modo reperitur ratio entis in creaturis respectu Dei, et consequenter non dicitur de illis univoce neque secundum eamdem omnino rationem; nam, si Deus et creatura definirentur aut aliquo modo describerentur, longe alia ratione inveniretur Deus esse ens quam creatura.

9. *Difficultas quam praecedentes rationes pati possunt.*— Hae quidem rationes et similes, graves sunt et acutae; illud tamen semper in eis difficile superest, quia vel nimium probant, vel efficaces non sunt, quia nimirum non solum probarent ens non esse univocum, sed etiam non habere unum communem conceptum obiectivum Deo et creaturis, quod in superioribus probavimus falsum esse, et plures thomistae, qui illis rationibus utuntur, id non admittunt, neque ipse D. Thom., ut ego existimo, ut supra ostendi. Sequela probatur, quia, si ratio entis, prout est in Deo, aliud essentialiter includit quam ut in creatura, ergo non potest illa ratio ita esse una ut uno conceptu formali repraesentetur et unum conceptum obiectivum constituat; nam intelligi non potest quod in conceptu uno ut sic sit varietas essentialis. Et declaratur in hunc modum, nam, cum dicitur Deus includere in sua ratione essentiali totam perfectionem entis, creatura vero quasi partem et ideo non adaequari, vel est sermo de Deo et creatura ut entia sunt, vel ut talia entia sunt. Hoc posterius dici non potest, quia nihil ad praesentem causam referret, tum quia nunc non agimus de tali

mente, porque ahora no tratamos de tal ente, ni de la comunidad que tiene en cuanto es tal, sino del ente en cuanto ente y de su comunidad; segundo, porque esto no es suficiente para impedir la univocidad, puesto que podíamos decir de la misma manera que animal incluye esencialmente en el hombre algo distinto que en el caballo, por razón de lo cual el caballo no iguala la perfección del animal tal como está en el hombre, es decir, considerando a ambos en cuanto son tal animal concreto y no precisivamente bajo la razón de animal. Mas si nos referimos a Dios y a la criatura precisivamente en cuanto entes, entonces es falso que algo se incluya esencialmente en la razón del uno y no de la otra, porque, por el hecho mismo de incluirse algo semejante, ya no se les considera precisivamente en cuanto son entes, sino en cuanto son tales. O también, si incluso en cuanto son entes poseen tal distinción y diversidad, es imposible que tengan un concepto objetivo único.

Qué clase de analogía puede darse en este caso

10. Así, pues, para hacer más patente la verdad de esta parte y la probabilidad de los argumentos anteriores, la cual opino que es grande, creo que hay que comenzar por la segunda parte, en la que se afirma que el ente es análogo respecto de Dios y de las criaturas; pues aunque el ente, si no es ni equívoco ni unívoco, se deduce por la enumeración suficiente de las partes que tiene que ser análogo, con todo, es preciso demostrar y explicar directamente esto mismo, a fin de que resulte más clara por ello la segunda parte en que se niega que sea unívoco. Para probar esto, hay que analizar qué clase de analogía puede tener lugar aquí. Algunos, pues, opinan que aquí se cumple la analogía de proporcionalidad. Tal es la opinión de Santo Tomás en la q. 2 *De verit.*, a. 11, donde parece asimismo que no admite ninguna más que ella y que excluye de dicha división toda analogía de atribución, parecer del que participa Cayetano en el opúsculo *In De ente et essentia*, q. 3. Otros, en cambio, defienden que aquí tiene lugar ciertamente la analogía de proporcionalidad, pero no ella sola, sino juntamente con la analogía de atribución. Así lo da a entender el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 34, y con más claridad Fonseca, IV *Metaph.*, c. 4,

ente, nec de communitate quam habet ut tale est, sed de ente ut sic et communitate eius; tum etiam quia id non satis est ad impediendam univocationem; nam eodem modo dicere possumus aliud includere animal essentialiter in homine quam in equo, ratione cuius equus non adaequat perfectionem animalis prout in homine, considerando scilicet utrumque ut tale animal est et non praecise sub ratione animalis. Si vero est sermo de Deo et creatura ut ens est praecise, sic falsum est aliquid essentialiter includi in ratione unius et non alterius, quia hoc ipso quod aliquid huiusmodi includatur, iam non considerantur praecise ut entia sunt, sed ut talia sunt. Vel certe, si etiam ut entia sunt habent illam distinctionem et varietatem, impossibile est ut unum habeant obiectivum conceptum.

Qualis analogia hic possit intervenire

10. Ut ergo huius partis veritas et praedictarum rationum probabilitas, quam magnam esse existimo, melius intelligatur, incipiendum censeo ab altera parte affirmante ens esse analogum Deo et creaturis; quamvis enim, si neque aequivocum est neque univocum, a sufficienti partium enumeratione sequatur fore analogum, nihilominus hoc directe ostendere ac declarare oportet, ut inde melius constet altera pars negans esse univocum. Ad hoc autem probandum, inquirendum est genus analogiae, quod hic habere possit locum. Quidam itaque opinantur hic intercedere analogiam proportionalitatis. Ita sentit D. Thom., q. 2 de Verit., a. 11, ubi etiam illam solam admittere videtur et omnem analogiam attributionis excludere a praedicta divisione, quod sentit etiam Caiet., Opusc. de Ent. et essent., q. 3. Alii vero docent quidem hic intervenire analogiam proportionalitatis, non tamen solam, sed simul cum analogia attributionis. Ita significat Ferrar., I cont. Gent., c. 34, et clarius Fonseca, IV Metaph., c. 4, q. 1, sect. 7. Fundamentum

q. 1, sec. 7. El fundamento puede estar en que entre Dios y la criatura se da verdaderamente en la razón de ser cierta proporción de dos relaciones; porque, igual que Dios se compara con su ser, del mismo modo a su manera se compara la criatura con el suyo. Sin embargo, juzgo necesario advertir que no toda proporcionalidad basta para constituir analogía de proporcionalidad; porque esta proporción de relaciones puede encontrarse entre realidades unívocas o absolutamente semejantes; en efecto, en la misma relación en que se encuentra cuatro respecto de dos, se halla también ocho respecto de cuatro, y al igual que el hombre se compara con sus sentidos o con el principio de sensibilidad, del mismo modo se compara el caballo con los suyos, sin que, no obstante, tal proporción constituya una analogía ni otro género alguno de nombre común, puesto que el nombre unívoco de animal o de duplo no se toma de dicha comparación, sino de la unidad de razón que se encuentra en cada uno de los miembros.

11. *La analogía de proporcionalidad propia no se da entre Dios y las criaturas.*— Para esta analogía, pues, es preciso que uno de los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación al otro. Mas en el caso presente no sucede esto, ya sea la realidad misma la que consideremos, ya la imposición del nombre. En efecto, la criatura es ente en absoluto por razón de su ser sin que intervenga la consideración de tal proporcionalidad, puesto que, debido a él, existe fuera de la nada y posee algo de actualidad; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad, del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente; por consiguiente, no se trata de un caso de analogía de proporcionalidad sola o unida con la analogía de atribución; queda, pues, que si hay alguna analogía, tiene ésta que ser de alguna clase de atribución; y así, en definitiva, lo defendió Santo Tomás,

esse potest quia inter Deum et creaturam in ratione entis intercedit vere quaedam proportio duarum habitudinum; nam, sicut Deus comparatur ad suum esse, ita suo modo creatura ad suum. Sed advertendum censeo non omnem proportionalitatem sufficere ad constituendam analogiam proportionalitatis; nam haec proportio habitudinum inter res univocas vel omnino similes inveniri potest; nam sicut se habent quatuor ad duo, ita octo ad quatuor, et sicut homo comparatur ad suos sensus vel ad principium sentiendi, ita equus ad suos, et tamen illa proportio non constituit analogiam, neque aliquod genus nominis communis; nam nomen univocum animalis vel dupli non sumitur ex illa comparatione, sed ex unitate rationis in singulis membris inventae.

11. *Analogia proportionalitatis propria non est inter Deum et creaturas.*— Ad hanc ergo analogiam necesse et ut unum membrum sit absolute tale per suam formam, aliud vero non absolute, sed ut substat tali proportioni vel comparationi ad aliud. At vero in praesenti hoc non intercedit, sive rem ipsam, sive nominis impositionem consideremus. Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil et aliquid actualitatis habet; nomen etiam entis non ideo est impositum creaturae, quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est et non omnino nihil; immo, ut infra dicemus, prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato quam increato. Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens; non est ergo haec analogia proportionalitatis vel solius, vel simul cum analogia attributionis; restat ergo ut si est aliqua analogia, illa sit alicuius attributionis; atque ita tandem docuit

I, q. 13, a. 5 y 6, y lib. I *cont. Gent.*, c. 34; q. 7 *De Potent.*, a. 7, e *In I*, en el prólogo, q. 1, a. 2, ad 2.

12. *Dios y la criatura no expresan analogía de atribución a un tercero.*— Mas falta por averiguar de qué clase puede ser esta atribución. Lo primero cierto en esto es que dicha atribución no es de muchos a uno, esto es, de Dios y de la criatura a un tercero, atribución a la que, poco ha, hemos llamado mediata; la razón es porque nada puede idearse anterior a Dios y a la criatura, de tal suerte que Dios y la criatura sean llamados entes por relación con ello. Se trata, por tanto, de la atribución de uno a otro. Respecto de ella, a su vez, es cierto que tal atribución no puede ser de Dios a la criatura, sino, al revés, de la criatura a Dios, por no ser Dios el que depende de la criatura, sino la criatura de Dios, y porque el ente no se predica más principalmente de la criatura que de Dios, sino al contrario. En esto hay que tener en cuenta lo que antes hizo notar Santo Tomás, que tanto este nombre como los demás que se predican propiamente de Dios y de las criaturas, por más que respecto de nosotros hayan significado primeramente las criaturas, o se hayan destinado para significarlas, sin embargo, en cuanto a la realidad significada, convienen a Dios primero y más principalmente. En efecto, los hombres al filosofar con la luz natural llegaron primero al conocimiento del ser o de la sabiduría de las criaturas y de otras perfecciones semejantes, y, por ello, comenzaron por ponerles los nombres a ellas. Por eso, si analizamos el pensamiento o la intención de aquellos que asignaron significación a estos nombres, tales nombres significaron primariamente estas perfecciones en las criaturas; sin embargo, por no incluir los nombres mismos en su significación, en virtud de su imposición absoluta, las imperfecciones creadas, por ello mismo, en virtud de las mismas realidades significadas, significan primaria y más principalmente esas mismas perfecciones existentes en Dios, puesto que estas perfecciones de las criaturas significadas mediante tales palabras proceden de otra perfección, que existe en Dios propiísima y perfectísimamente.

13. *En qué sentido dicen los platónicos que Dios no es ente, sino superente.*— De igual manera, del modo de significar hay que distinguir la significación absoluta y común; en efecto, por expresarnos nosotros igual que concebi-

D. Thom., I, q. 13, a. 5 et 6, et I cont. Gent., c. 34, q. 7 de Potent., a. 7, et In I, in prolog., q. 1, a. 2, ad 2.

12. *Deus et creatura non dicunt analogiam attributionis ad unum tertium.*— Sed superest inquirendum qualis esse possit haec attributio. In qua re imprimis certum est hanc attributionem non esse plurium ad unum, id est, Dei et creaturae ad unum tertium, quam attributionem nos supra mediatam appellavimus, quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus quam creatura entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alium. De qua rursus est certum hanc attributionem non posse esse Dei ad creaturam, sed e converso creaturae ad Deum, quia non pendet Deus a creatura, sed creatura a Deo; neque ens dicitur principalius de creatura quam de Deo, sed e converso. In quo est prae oculis habendum quod D. Thom. supra notavit, tam hoc nomen quam caetera, quae de Deo et creaturis proprie dicuntur, licet quoad nos prius significaverint creaturas, seu ad illas significandas imposita fuerint, quoad rem vero significatam primo ac principalius Deo convenire. Homines enim naturae lumine philosophantes prius cognoverunt esse creaturarum aut sapientiam et alias similes perfectiones, et ideo eas prius nominarunt. Unde, si mentem seu intentionem eorum spectemus, qui haec nomina ad significandum imposuerunt, prius haec nomina significarunt has perfectiones in creaturis; tamen, quia ipsa nomina ex vi suae absolutae impositionis non includunt in sua significatione imperfectiones creatas, ideo ex vi ipsarum rerum significatarum prius et principalius significant easdem perfectiones in Deo existentes, quia huiusmodi perfectiones creaturarum significatae per has voces ab alia perfectione manant, quae propriissime et perfectissime est in Deo.

13. *Deum platonici qualiter dicant non ens, sed supra ens.*— Ac simili modo distinguenda est absoluta et communis significatio a modo significandi; nam, quia nos loquimur sicut concipimus, et simplicia concipi-

mos, y por concebir las cosas simples al estilo de las compuestas, por eso mismo las denominamos también de la misma manera, y de esta suerte distinguimos el nombre concreto del abstracto, cosas que, hablando en rigor, en cuanto a tal modo de significar, no tienen lugar en Dios, siendo éste el sentido en que a veces decimos que Dios más es el ser mismo que un ente, puesto que ente es un concreto que significa lo que posee el ser, como si de algún modo se distinguiese el poseedor del ser mismo y fuese ente mediante cierta participación de él. De este modo la significación o denominación de ente conviene con más propiedad a la criatura que a Dios. Hasta tal punto es esto así, que a veces los sabios, hablando con rigor, dicen que Dios no es ente, sino superente, como magníficamente explicó Pico de la Mirándola en el opúsculo *De ente et uno*, c. 3 y 4, deduciéndolo de algunos platónicos, y Dionisio en el c. 5 *De divin. nomin.*, y también en el c. 5 *De mystica theolog.* A éste imitan en parte San Agustín, lib. V *De Trinit.*, c. 10, hacia el fin; Basilio, lib. V *cont. Eunom.*, c. 13; el Damasceno, lib. I *De Fide*, c. 4; Boecio, lib. I *De Trinit.*, hacia el principio. Sin embargo, por no confundirse realmente dicho modo de significación con la realidad significada, ni conferirle imperfección, por eso el ente significa absolutamente aquello que es, y en este sentido se predica propiísima y principalmente de Dios sin relación alguna con la criatura; en este sentido dice Dios en el *Exodo*, 3: *Yo soy el que soy*, pasaje en el que los Setenta dicen: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, esto es, *yo soy el ser mismo*, es decir, porque —como dijo antes Dionisio— *Dios no es de cualquier modo, sino que es absoluta y libremente sin límite alguno, comprendiendo y encerrando en sí todo aquello que es ser.*

14. *Doble modalidad de la atribución de una cosa a otra.*— Además, hay que tener en cuenta que, hablando en general, puede decirse que hay dos maneras de denominar una cosa por atribución a otra. La una es cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno solo de los extremos, mientras que en los otros está sólo por relación extrínseca, del mismo modo que «sano» se dice absolutamente del animal, y de la medicina por atribución al animal. La otra, cuando la forma denominante está intrínsecamente en ambos miembros, por más que en el uno esté de modo absoluto y en el otro por relación a otro,

mus ad modum compositorum, ideo ita etiam ea nominamus, et hoc modo distinguimus concretum nomen ab abstracto, quae, proprie loquendo, quoad hunc modum significandi, in Deo locum non habent, et sic interdum dicimus Deum potius esse ipsum esse quam ens, quia ens concretum est et significat habens esse, ac si aliquo modo distinguatur habens ab ipso esse et per quamdam illius participationem sit ens. Et quoad hunc modum, significatio seu denominatio entis proprius convenit creaturae quam Deo. Adeo ut in hoc rigore loquentes interdum sapientes dicant Deum non esse ens, sed supra ens, ut egregie declaravit Picus Mirand., opusc. de Ente et uno, c. 3 et 4, ex nonnullis platonicis, et Dionys., c. 5 de Divin. nomin., et c. etiam 5 de Mystica Theolog. Quem ex parte imitantur August., lib. V de Trinit., c. 10, in fin.; Basil., lib. V cont. Eunom., c. 13; Damasc., lib. I de Fide, c. 4; Boethius, lib. I de Trinit., circa princ. Tamen, quia ille modus significandi revera non refunditur in rem significatam neque ei imperfectionem attribuit, ideo ens absolute significat id quod est, et hoc modo propriissime et principaliter dicitur de Deo, absque ullo ordine ad creaturam; sic Exod., 3, dicit Deus: *Ego sum qui sum*, ubi Septuaginta habent ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, id est, *Ego sum ipsum ens*, quia scilicet (ut Dionysius supra dixit), *Deus non quodammodo est, sed absolute et libere sine ullo termino, universo illo quod est esse in se comprehenso et occupato.*

14. *Duplex modus attributionis unius rei ad aliam.*— Deinde observandum est duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem, quo modo dicitur sanum absolute de animali, et de medicina per attributionem ad animal. Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de sub-

tal como el ente se predica de la sustancia y del accidente; en efecto, el accidente no se denomina ente extrínsecamente por derivación de la entidad de la sustancia, sino debido a su entidad propia e intrínseca, la cual es de tal naturaleza que consiste totalmente en una relación a la sustancia. Entre estos dos modos hay múltiples diferencias. Consiste una en que en la primera atribución el nombre se atribuye al significado secundario sólo con impropiedad y por metáfora u otra figura; en la segunda, en cambio, la denominación es propia en absoluto e incluso puede ser esencial, por estar tomada de la forma intrínseca o de la propia naturaleza. Otra consiste en que en la primera atribución el analogado secundario, en cuanto tal, o sea en cuanto significado por tal nombre, se define mediante el primer analogado, hasta tal punto que es necesario que sea éste incluido en su definición; efectivamente, si se intenta explicar en qué consiste que la medicina sea sana, habrá que decir que es causativa o conservativa de la salud del animal; pues, recibiendo tal denominación extrínseca sólo en virtud de dicha forma, no puede ser definida más que por ella, como hizo notar Santo Tomás en I, q. 13, a. 6. En cambio, en la segunda atribución no es necesario que el segundo analogado sea definido por el principal, según manifestó Cayetano en el mismo a. 6, tomándolo de Santo Tomás en la q. 2 *De Verit.*, a. 11. Se prueba por inducción, porque, por más que la sabiduría se predique analógicamente respecto de la creada y de la increada, no obstante, la sabiduría creada no se define mediante la increada; y el accidente, aunque en cuanto accidente sea definido mediante la sustancia, no lo es, sin embargo, en cuanto ente. La razón está en que la forma de donde se deriva tal denominación no es extrínseca, sino intrínseca, y, tal como se la significa con dicho nombre —ya que se la significa de manera abstracta y precisiva—, no incluye en su razón un modo propio en virtud del cual dicha forma está incluida en alguna de las analogadas. La tercera diferencia consiste en que en la primera atribución no existe un solo concepto común a todos los analogados, puesto que la forma de donde se toma sólo está intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los otros está metafóricamente y por denominación extrínseca; en cambio, en la segunda atribución se da un solo concepto formal y objetivo común,

stantia et accidente; accidens enim non denominatur ens extrinsece ab entitate substantiae, sed a propria et intrinseca entitate, quae talis est ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam. Inter quos duos modos est multiplex differentia. Una est, quod in priori attributione nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram vel figuram aliam; in posteriori vero est propriissima, immo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrinseca forma vel a propria natura. Alia est quod in priori attributione secundarium analogatum ut tale est seu ut tali nomine significatur definitur per primum analogatum, ita ut oporteat hoc poni in definitione illius; si enim declarare velis quid sit medicinam esse sanam, dices esse effectricem vel conservatricem sanitatis animalis. Cum enim solum extrinsece denominetur talis ab illa forma, non potest nisi per illam definiri, ut notavit D. Thom., I, q. 13, a. 6. At vero in posteriori attributione non est necesse ut posterius analogatum per principale definiatur, ut notavit Caietan., eodem a. 6, ex D. Thom., q. 2 de Verit., a 11. Et inductione probatur, quia, licet sapientia dicatur analogice de creata et increata, non tamen definitur sapientia creata per increatam; et accidens, licet in quantum accidens definiatur per substantiam, non tamen in quantum ens. Et ratio est quia forma a qua sumitur illa denominatio non est extrinseca, sed intrinseca, quae ut illo nomine significatur, cum abstracte ac praecise significetur, non includit in sua ratione proprium modum quo talis forma est in aliqua ex analogatis. Tertia differentia est quod in priori attributione non datur unus conceptus communis omnibus analogatis, quia forma unde sumitur in uno tantum est intrinsece ac proprie, in aliis per tropum et extrinsecam denominationem; at vero in posteriori attributione datur unus conceptus communis formalis et obiectivus, quia analogata proprie

por ser los analogados tales propia e intrínsecamente y por convenir realmente en tal razón concreta, la cual puede nuestra mente concebir de modo abstracto o precisivo en un solo concepto común a todos. Puede añadirse una última diferencia consistente en que el término análogo con la primera clase de atribución no puede ser medio de demostración, ya que medio no lo es por razón del nombre, sino por razón del concepto. En consecuencia, al aplicarse el nombre a diversos conceptos, no existe un solo medio, sino un medio múltiple y equívoco; lo contrario sucede en la segunda clase de análogos por la razón opuesta.

15. *La atribución a Dios en las criaturas no es atribución como de lo que no tiene intrínsecamente una forma a lo que la tiene.*— Se deduce, pues, de esto que la atribución que se descubre entre Dios y la criatura no puede ser del primer género, es decir, de aquel en el que la forma a la que se hace la atribución sólo existe intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los demás existe extrínsecamente y por traslación; en efecto, es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su ser propio e intrínseco, llamándosele, en consecuencia, ente no por metáfora, sino verdadera y propiamente. Es claro asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto es ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado. Finalmente, ya quedó demostrado que el ente se predica de todas las cosas contenidas bajo él con un solo concepto y que, por tanto, puede servir de medio de demostración, pudiendo la razón de ente, descubierta en las criaturas, ser el comienzo para encontrar una razón semejante que exista en el creador de modo más elevado. Ni constituye un obstáculo en contra de esto el que el nombre de ente se atribuya a veces a Dios como propio y exclusivo de El, según se desprende de las palabras citadas del *Exodo*, 3. En este mismo sentido se dice también a veces que las criaturas no son en presencia de o por comparación a Dios, Isaías, 40: *todas las gentes están ante El como si no fuesen, y son reputadas ante El como nada y vanidad.* De este mismo modo de hablar se valió a veces Platón, según refiere

et intrinsece talia sunt vereque in tali ratione conveniunt, quam potest mens abstracte seu praecise concipere uno conceptu omnibus communi. Ultima differentia addi potest, quod nomen analogum priori attributione non potest esse medium demonstrationis, quia non est medium ratione nominis, sed ratione conceptus. Unde cum nomen subordinetur pluribus conceptibus, non est unum medium, sed multiplex et aequivocum; secus vero est in posterioribus analogis propter contrariam rationem.

15. *In creaturis attributio ad Deum non est ut non habentis intrinsece formam ad id quod habet.*— Ex his igitur constat attributionem inventam inter Deum et creaturam non posse esse prioris generis, scilicet, in qua forma ad quam fit attributio in uno tantum est intrinsece et proprie, in aliis extrinsece et per translationem; nam constat creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse quod est in Deo, sed a proprio et intrinseco esse, ideoque non per tropum, sed per veritatem et proprietatem ens appellari. Item constat creaturam ut ens est non definiri per creatorem aut per esse Dei, sed per esse ut sic et quia est extra nihil; nam si addatur habitudo ad Deum, verbi gratia, creaturam esse ens quia est participatio divini esse, sic non iam definitur creatura ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum. Denique iam supra ostensum est ens uno conceptu dici de omnibus sub illo contentis ideoque posse esse medium demonstrationis, et rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem. Neque contra hoc obstat quod nomen entis interdum tribuatur Deo ut illi singulare et proprium, ut constat ex citatis verbis Exod., 3. Quomodo etiam dicuntur interdum creaturae non esse in conspectu seu comparatione Dei, Isaiae, 40: *Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei.* Quem loquendi modum etiam Plato inter-

San Agustín en el lib. VIII *De Civit. Dei*, c. 1. Lo indica en el *Sofista* al decir que es absolutamente aquello que contiene todas las perfecciones sin faltarle nada. Esto, repito, y otras cosas semejantes no constituyen inconveniente, puesto que en ellas no se da a entender que las criaturas no sean entes verdadera y propiamente, sino que distan infinitamente de Dios y que Dios es lo que es de un modo peculiar y excelente y que es la fuente de todo ser, a quien deben las demás cosas el ser entes y el ser denominadas tales, según hizo notar Dionisio en el pasaje citado, y San Jerónimo elegantemente en *Ad Ephes.*, 3, exponiendo aquellas palabras: *del que recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Allí expone de igual manera aquellos pasajes de la Escritura en los que se dice que sólo Dios es bueno, o sabio, o inmortal: San Marcos, 10; San Lucas, 18; *Ad Roman.*, c. últ.; I *ad Timoth.*, 5. Esto mismo hizo notar San Agustín, I *De Trinit.*, c. 1, y en lib. V, c. 2, y en lib. VII *Confess.*, c. 11, y en el lib. XII *De civit. Dei*, c. 2; e Hilario, VII *De Trinit.*, un poco después del comienzo.

Solución de la cuestión

16. *Qué clase de analogía es la que se da entre la criatura y el Creador.*— Nos resta, pues, que esta analogía o atribución que puede tener la criatura con el Creador bajo la razón de ente sea de la segunda clase, esto es, fundada en el ser propio e intrínseco que tiene respecto de Dios una relación o dependencia esencial. Respecto de esta atribución hay que demostrar dos cosas: la primera, que verdaderamente se dé tal atribución entre la criatura y Dios; la segunda, que sea suficiente para constituir analogía. Lo primero se prueba muy bien con las razones de Santo Tomás aducidas anteriormente, cuyo pensamiento básico es que la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios; y en cuanto posee ser depende de Dios

dum usurpavit, ut August. refert, lib. VIII de Civit. Dei, c. 1. Et indicat in Sophista dicens illud simpliciter esse quod omnes perfectiones continet nihilque ei deest. Haec (inquam) et similia non obstant, quia in eis non significatur quod creaturae non sint vere ac proprie entia, sed quod infinite distent a Deo, quodque Deus singulari et excellenti quodam modo sit id quod est, et fons totius esse, a quo habent caetera ut entia sint et nominentur, ut significavit Dionysius, citato loco, et eleganter Hieronym., ad Ephes., 3, tractans illa verba: *Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Ubi eodem modo exponit illa loca Scripturae in quibus solus Deus dicitur esse bonus, aut sapiens, aut immortalis, Marci, 10; Lucae, 18; ad Roman., ult.; I ad Timoth., 5. Idemque significavit Augustin., I de Trinit., c. 1, et lib. V, c. 2, et lib. VII Confess., c. 11, et lib. XII de Civit., c. 2; et Hilar., VII de Trinit., aliquantulum a principio.

Quaestionis resolutio

16. *Qualis creaturae ad Deum analogia.*— Relinquitur ergo ut haec analogia seu attributio quam creatura sub ratione entis potest habere ad Deum sit posterioris modi, id est, fundata in proprio et intrinseco esse habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo. De qua attributione duo ostendenda sunt. Primum, quod talis attributio vere intercedat inter creaturam et Deum; secundum, quod illa ad analogiam constituendam sufficiat. Illud prius optime probatur rationibus ex D. Thom. superius adductis, quarum summa est quia creatura essentialiter est ens per participationem eius esse quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua eius participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat vel aliquo modo imitatur esse Dei; et quatenus habet esse, essentialiter pendet a

mucho más esencialmente que depende el accidente de la sustancia. Este es, por tanto, el modo de predicar el ente de la criatura por relación o atribución a Dios. Esto no se ha de entender de tal manera que se vaya a juzgar que la criatura concebida bajo la razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal, exprese relación a Dios; en efecto, esto es del todo imposible, como bien prueban los argumentos antes expuestos, dado que bajo tal concepto no se concibe a la criatura en cuanto es un ente finito y limitado, sino que se la abstrae absolutamente y se la concibe sólo de modo confuso bajo la razón de existente fuera de la nada. Hay que entenderlo, pues, de tal manera que la criatura no participe en la realidad la razón de ente a no ser con cierta subordinación esencial a Dios, cosa que es de por sí en absoluto evidente, puesto que por su esencia es ente *ab alio*, según quedó también explicado anteriormente.

17. *Se da verdadera analogía de atribución en los miembros que poseen la forma intrínsecamente.*— La segunda parte, a su vez, a saber: que esta relación y subordinación constituye un modo de analogía, se prueba por Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 6, donde dice que constituyen un solo (concepto) según la analogía *las cosas que se comportan como si estuvieran ordenadas a otro;* así, efectivamente, lo traduce Besarión; en cambio, los textos griegos, traduciendo a la letra, dicen *como otro a otro distinto*. Por eso casi todos los expositores opinan que Aristóteles habla de la analogía de proporcionalidad, en la que esto está con aquello en la misma relación que otra cosa está con otra. Sin embargo, cabe entender rectamente las palabras de Aristóteles en un sentido más general; en efecto, Santo Tomás, Alejandro de Hales y Escoto aplican dichas palabras a los análogos de los que se afirma que están en relación con un tercero, de la misma manera que se llama sanas a la orina y a la medicina por relación con la salud del animal; en el mismo sentido pueden aplicarse tales palabras a las cosas de las cuales una se predica en relación a otra, puesto que también es verdad afirmar de ellas que se encuentran en tal relación que se puede decir que la una está ordenada a la otra; y este es el caso en que se encuentra la criatura respecto de Dios en la razón de ente. Por eso el mismo Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica*, c. 2, afirma que *el ente se predica de múltiples maneras, pero en relación a uno,* y esto mismo lo repite en el lib. VII, c. 4, donde con sentido general afirma que todas las cosas que se predican con

Deo multo magis quam pendeat accidens a substantia. Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum. Quod non est ita intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sub abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile, ut recte probant argumenta superius facta, cum sub eo conceptu non concipiatur creatura ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil. Est ergo ita intelligendum, ut in re ipsa creatura non participet rationem entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod est per se evidentissimum, cum essentialiter sit ens ab alio, ut in superioribus etiam declaratum est.

17. *Vera analogia attributionis invenitur in membris intrinsece formam habentibus.*— Altera vero pars, scilicet, quod haec habitudo et subordinatio constituat aliquem modum analogiae, probatur ex Aristotele, lib. V Metaph., c. 6, ubi ait illa esse unum secundum analogiam *quaecumque se habent ut ad aliud;* ita enim vertit Bessarion; Graeca vero ad litteram habent *ut aliud ad aliud.* Unde fere omnes expositores existimant Aristotelem loqui de analogia proportionalitatis, in qua hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Tamen recte possunt verba generalius intelligi; nam et D. Thom. et Alex. Alens. et Scot. intelligunt illa verba de his analogis quae dicuntur ad unum tertium, ut dicuntur urina et medicina sanae per habitudinem ad sanitatem animalis; et eadem ratione possunt illa verba intelligi de his quorum unum ad aliud dicitur; nam de his etiam verum est dicere ita se habere ut aliud ad aliud dicatur; sic autem se habet creatura ad Deum in ratione entis. Unde idem Aristoteles, IV Metaph., c. 2, ait *ens multipliciter dici, verum ad unum,* et idem repetit lib. VII, c. 4, ubi generaliter ait

relación a una son análogas. En estos pasajes incluye la analogía de atribución de los accidentes a la sustancia, de la que nos consta que es de tal naturaleza, que la razón de ente conviene a todos los miembros propia e intrínsecamente. Mas por no participar los accidentes dicha razón, a no ser en virtud de una relación a la sustancia, es esto bastante para constituir la analogía de atribución. Luego con igual o mayor motivo bastará esto en el caso presente. Se explica, finalmente, por la razón, puesto que el ente mismo, por más que se lo conciba de una manera abstracta y confusa, exige por su propia virtud esta ordenación, de suerte que esencial y primariamente y de un modo cuasi total le compete a Dios, descendiendo mediante dicho orden a los restantes seres, en los que no se encuentra si no es con tal relación o dependencia de Dios; por consiguiente, en esto está su diferencia de la razón de univocidad, ya que el unívoco tiene de por sí tal indiferencia que desciende hasta los inferiores por igual y sin ninguna subordinación o relación de uno respecto de otro; luego el ente respecto de Dios y de las criaturas se cuenta con toda razón entre los conceptos análogos. Esto quedará todavía más claro con las soluciones de los argumentos. Aunque, a decir verdad, entre los que admiten un solo concepto confuso del ente apenas cabe disensión real en este problema, sino sólo terminológica; puesto que sin duda alguna el ente guarda una gran semejanza con los términos unívocos, ya que se predica de Dios y de la criatura en absoluto y sin adición alguna mediante un solo concepto, siendo ésta la única conveniencia en que se fijaron los que lo calificaron de unívoco, modo de hablar del que se valió algunas veces Aristóteles, según se desprende del lib. II de la *Metafísica*, c. 1, hacia el fin, donde los textos griegos ponen literalmente: *una cosa es sobre las demás máximamente tal, en cuanto las otras guardan univocación con ella.* Concluye, en consecuencia, que es máximamente verdadero o ente en grado máximo aquello que es causa de que las demás cosas sean tales. Sin embargo, si nos fijamos con atención en la diferencia expuesta y en el modo con que se encuentra la razón de ente en Dios y en las demás cosas, se comprende fácilmente que está muy lejos de la auténtica univocidad, y que constituye algo así como un primer orden de análogos.

omnia quae ad unum dicuntur esse analoga. Et his locis comprehendit analogiam attributionis accidentium ad substantiam, quam constat esse talem ut ratio entis proprie et intrinsece omnibus conveniat. Quia vero accidentia non participant illam rationem nisi per habitudinem ad substantiam, id satis est ad constituendam analogiam attributionis. Ergo eadem vel maiori ratione in praesenti sufficiet. Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analoga computatur. Atque hoc magis constabit ex solutionibus argumentorum. Quamquam, ut verum fatear, inter eos qui admittunt unum conceptum confusum entis vix potest esse in hac quaestione dissensio de re, sed de modo loquendi; nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis, cum medio uno conceptu absolute et sine addito de Deo et creatura praedicetur, quam solam convenientiam considerarunt qui illud univocum appellarunt, quo modo loquendi usus est interdum Aristoteles, ut patet ex lib. II Metaph., c. 1, in fine, ubi ad litteram Graeca habent: *Unumquodque vero illud prae caeteris maxime tale est, secundum quod aliis univocatio inest.* Unde concludit illud esse maxime verum vel maxime ens, quod est aliis causa ut talia sint. Tamen, si attente consideretur praedicta differentia et modus quo ratio entis in Deo et aliis reperitur, facile intelligitur multum deficere vera univocatione, et veluti primum ordinem analogorum constituere.

Respuesta a los argumentos

18. *Refutación de la respuesta de algunos.*— Así, pues, en cuanto al fundamento de la segunda sentencia, se niega aquella consecución: el ente expresa un solo concepto común a Dios y a las criaturas; luego se predica unívocamente de ellos. A la primera demostración hacen algunos distinciones en el concepto del ente; pues o se toma en cuanto incluye las razones propias de los inferiores, o en cuanto las excluye o no las incluye. Afirman que en el primer sentido el ente es análogo por incluir muchas cosas que están en relación entre sí, y niegan que bajo este concepto la razón de ente sea idéntica en la criatura y en el creador; más aún, niegan también que se dé un concepto único de ente por no poder estar incluidos en ese concepto único tales miembros según sus razones propias. En cambio, de acuerdo con el segundo sentido, conceden que el ente es uno por el término, por el concepto y por la razón, mas niegan que sea unívoco, puesto que bajo tal razón no expresa orden a los inferiores; y de nada se dice que sea unívoco o análogo a no ser por relación a los inferiores. Esta respuesta, empero, supone una distinción que hemos rechazado antes como inútil para explicar la significación de la palabra *ente* y la unidad de su concepto; puesto que ente, en cuanto incluye las razones propias de los inferiores, ni es significado con la palabra *ente,* ni puede concebirse con un concepto propio y adecuado que corresponda al mismo. En efecto, el ente, en cuanto incluye los inferiores según sus razones propias, no es sólo ente, sino que es ente finito e infinito, sustancia y accidente, etc., realidades que no pueden ser significadas por un solo nombre, de igual manera que no podemos concebirlas en un solo concepto según sus propias razones; por consiguiente, la distinción relativa al ente en cuanto incluye o no incluye los inferiores nada tiene que ver con la explicación de su analogía. Se confirma y declara, porque o nos referimos al ente que incluye actual y distintamente los inferiores, siéndole aplicable entonces el argumento expuesto, a saber, que tales conceptos no corresponden a la palabra *ente,* ni pertenecen al ente en cuanto ente, sino en

Responsio argumentorum

18. *Reiicitur aliquorum responsio.*— Ad fundamentum ergo secundae sententiae negatur illa consecutio: Ens dicit unum conceptum communem Deo et creaturis; ergo dicitur de eis univoce. Ad primam probationem distinguunt aliqui[1] de conceptu entis; aut enim sumitur ut includit proprias rationes inferiorum, aut quatenus illas excludit seu non includit. Priori modo aiunt ens esse analogum, quia includit plura habentia inter se ordinem, et sub hac ratione negant rationem entis esse eamdem in creatura et creatore; immo etiam negant esse unum conceptum entis, quia non possunt in uno conceptu includi illa membra secundum proprias rationes. Posteriori autem modo concedunt ens esse unum nomine, conceptu et ratione, negant tamen esse univocum, quia sub ea ratione non dicit ordinem ad inferiora; non dicitur autem aliquid esse univocum vel analogum nisi per ordinem ad inferiora. Haec vero responsio supponit distinctionem quam supra reiicimus ut inutilem ad explicandam significationem huius vocis *ens* et unitatem conceptus eius; nam ens, ut includens proprias rationes inferiorum, nec significatur hac voce *ens,* nec concipi potest conceptu proprio et adaequato illi correspondenti. Nam ens, prout includens inferiora secundum proprias rationes, non est ens tantum, sed est ens finitum et infinitum, substantia et accidens, et caetera, quae, sicut non possunt secundum proprias rationes uno conceptu a nobis concipi, ita nec uno nomine significari; ergo illa distinctio de ente includente vel non includente inferiora nihil refert ad eius analogiam explicandam. Confirmatur ac declaratur, nam vel est sermo de ente actu et distincte includente inferiora, et contra hoc procedit ratio facta, quod huiusmodi conceptus nec correspondent huic voci *ens,* nec pertinent ad ens in quantum ens, sed in quantum substantia vel accidens, etc. Vel est sermo

[1] Vide Iavel., IV Metaph., q. 1.

cuanto sustancia o accidente, etc. O nos referimos al ente en cuanto incluye los inferiores sólo de modo confuso y como en potencia, siendo falso en este caso que no le corresponda un concepto común único, sino los conceptos propios de Dios y de la criatura, de la sustancia y del accidente, ya que hay contradicción manifiesta en que se incluya en un concepto confuso la concepción distinta de las razones particulares del ente. Finalmente, podría afirmarse con igual razón que animal en cuanto incluye a sus inferiores no es unívoco, esto es, en cuanto se subordina a los conceptos propios y distintos de los inferiores, puesto que en cuanto tal no tiene un concepto único; pero ésta es una respuesta inútil y sin sentido, porque ni dichos conceptos corresponden al término animal en cuanto tal, ni animal es solamente animal, sino que es también hombre, caballo, etc.

19. Por otra parte, parece igualmente falso lo que se afirma en tal respuesta: que el ente en cuanto no incluye los inferiores no es ni unívoco ni análogo, puesto que en cuanto tal no entra en comparación con los inferiores. Pues, o se trata de un conocimiento comparativo actual por parte del entendimiento, el cual no es necesario para la univocación, pues el concepto de hombre es unívoco, por más que no se le compare actualmente con los inferiores mediante un conocimiento reflejo; o se trata de una comparación aptitudinal por parte del concepto mismo objetivo del ente en cuanto no incluye actualmente los inferiores, y en este sentido es falso que no se le compare o que no sea comparable con ellos, puesto que, como es de por sí evidente, es predicable de ellos, ya que cuando decimos que la criatura o la sustancia o el accidente son ente, no predicamos el ente en cuanto incluye actualmente los inferiores, sino que lo predicamos sólo según la razón confusa de ente; por consiguiente, es necesario que según dicho concepto sea o unívoco o análogo.

20. *Otra respuesta al argumento.— Solución de la respuesta anterior.*— Cabe responder de otra suerte diciendo que Aristóteles en la Dialéctica jamás distinguió los análogos de los unívocos o equívocos y que, por tanto, siendo los análogos un término medio entre ambos extremos, pueden reducirse a aquel con el que guarden una mayor conveniencia. Por eso, en el citado capítulo *Antepraed.*, Aristóteles incluyó bajo los conceptos equívocos al análogo que significa a sus

de ente confuse tantum et quasi in potentia includente inferiora, et sic falsum est illi non respondere unum conceptum communem, sed proprios conceptus Dei et creaturae, substantiae et accidentis, quia est manifesta repugnantia quod in conceptu confuso includatur distincta conceptio particularium rationum entis. Tandem, eadem ratione dici posset animal, prout includit inferiora, non esse univocum, id est, prout subordinatur propriis et distinctis conceptibus inferiorum, quia ut sic non habet unum conceptum; esset autem inutilis et frivola responsio, quia nec illi conceptus respondent huic voci animalis ut sic, neque illud est tantum animal, sed est homo, equus, etc.

19. Ex alia item parte, falsum videtur quod in illa responsione dicitur, ens, ut non includens inferiora, neque esse univocum, neque analogum, quia ut sic non comparatur ad inferiora. Nam vel est sermo de actuali notitia comparativa ex parte intellectus, et haec non est necessaria ad univocationem, hominis enim conceptus est univocus, etiamsi actu non comparetur ad inferiora per notitiam reflexam; vel est sermo de comparatione aptitudinali ex parte ipsius conceptus obiectivi entis non includentis actu inferiora, et sic falsum est non comparari seu non esse comparabilem ad illa, quandoquidem est praedicabile de illis, ut per se constat, nam, cum dicimus creaturam, aut substantiam vel accidens esse ens, non praedicamus ens prout includit actu inferiora, sed solum secundum confusam rationem entis; necesse est ergo ut secundum illum conceptum vel univocum sit vel analogum.

20. *Alia responsio ad argumentum.— Expeditur praedicta responsio.*— Aliter ergo responderi potest Aristotelem in Dialectica nunquam distinxisse analoga ab univocis vel aequivocis, ideoque, cum analoga media sint inter illa duo extrema, ad illud revocari cum quo magis conveniunt. Unde Aristoteles, dicto cap. Antepraed., analogum quod pluribus conceptibus significat inferiora, ut est

inferiores mediante muchos conceptos, como es el caso de animal predicado del que está pintado y del que está vivo. Puede, pues, afirmarse según este sentido, de acuerdo con tales definiciones, que el ente es más fácilmente reductible a los conceptos unívocos que a los equívocos, y que incluso se le puede llamar unívoco en orden al uso dialéctico, puesto que puede servir de medio de demostración y es predicable en absoluto y sin adición alguna del ente creado y del increado, y es común atendiendo al nombre y al concepto. Pero que metafísicamente es análogo, puesto que no está en los inferiores en igualdad de relación y de orden, según se explicó. Y si, de acuerdo con esta respuesta, se afirma que el ente es unívoco igual que cualquier otro género, ya que al género, por más que sea lógicamente unívoco, se le puede llamar análogo física o metafísicamente, por estar implicada en él la desigualdad, o porque desciende a los inferiores con cierta desigualdad por parte de éstos, según se toma de Aristóteles, lib. VII de la *Física*, texto 31, y en el lib. X de la *Metafísica*, texto 26, y más claramente de Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, se responde que el caso no es igual, puesto que en el género sólo se da desigualdad de perfección entre las especies mismas, desigualdad que proviene únicamente de las diferencias propias de ellas, mas no se da una desigualdad de orden que provenga de la misma razón común genérica, la cual exija por sí misma existir en una especie primariamente y en absoluto, existiendo luego en las demás por relación con esta primera, desigualdad que podría ser calificada de desigualdad de dependencia esencial, que es la que precisamente se requiere en la comunidad del ente. Por eso, aunque se diga del género físicamente y atendiendo al ser que poseen en la realidad las especies del género, que es en cierto modo análogo o equívoco, no se dice, sin embargo, en sentido metafísico atendiendo al concepto objetivo y común. En cambio, el ente es análogo también metafísicamente según su concepto objetivo común, por más que, de acuerdo con aquellas definiciones dialécticas, parezca quedar comprendido bajo los términos unívocos. En definitiva, esta respuesta es probable, aunque favorece demasiado la univocidad del ente.

21. *Respuesta tercera y verdadera*.— Así, pues, la tercera respuesta consistirá en negar que la razón de ente sea completamente idéntica en el ente finito y en el infinito, ya que éste es ente porque existe por sí mismo, mientras que

aquél es ente porque existe en virtud de otro. Y si se objeta que con estas palabras no se explica un concepto que se adecue con el ente en cuanto tal, sino los conceptos propios de este y aquel ente concreto, se responde en primer lugar que la razón de ente es trascendental y que está íntimamente incluida en todas las razones propias y determinadas de los entes y en los mismos modos determinantes del ente mismo, y que, por tanto, aunque la razón común en cuanto abstracta tenga unidad en sí misma, sin embargo, las razones constitutivas de cada uno de los entes son diversas, quedando cada uno constituido absolutamente en el ser de ente mediante ellas en cuanto tales. Además, cosa que interesa mucho para este problema, la misma razón común exige de por sí tal determinación con subordinación y relación a uno y, en consecuencia, aunque según la razón en confuso sea idéntica, igual que es una, con todo no tiene identidad absoluta, porque no es absolutamente uniforme de por sí, uniformidad e identidad que exigen los términos unívocos en su concepto, siendo éste el modo de proponer las definiciones de los unívocos.

22. *Solución del segundo argumento*.— A la segunda razón se responde que con dicho argumento queda debidamente probado que el ente no pertenece a aquella clase de análogos que se predican por metáfora o por traslación, pero que de aquí no se sigue que no sea análogo de modo alguno. En efecto, aquella característica del nombre análogo, a saber, el no ser común a muchos en virtud de una imposición única, no pertenece a la esencia de todos los análogos, sino únicamente a la de aquellos que se predican por metáfora o traslación. Por eso, hay que parar mientes en que esa analogía traslaticia o metafórica, aunque tenga cierto fundamento en las cosas, sin embargo no se origina de ellas en absoluto, sino de la imposición y uso de los hombres. En cambio, esta analogía del ente se funda y origina en absoluto en las cosas mismas, las cuales tienen entre sí tal grado de subordinación, que, en cuanto entes, exigen necesariamente el ser referidas a uno, no pudiendo, en consecuencia, aplicarse el nombre de ente para significar en confuso aquello que posee el ser, sin que consecuentemente tenga que significar muchas cosas en relación a una, siendo de esta suerte análogo no por traslación, sino por significación propia y verdadera. Con esto que-

animal dictum de picto et vivo, sub aequivocis constituit. Sic igitur dici potest iuxta illas definitiones ens potius revocari ad univoca quam ad aequivoca, atque adeo in ordine ad usum dialecticum dici posse univocum, quia et potest esse medium demonstrationis et simpliciter ac sine addito dicitur de ente creato et increato, et secundum nomen et conceptum commune est. Metaphysice vero esse analogum, quia non aequali habitudine et ordine est in inferioribus, ut declaratum est. Quod si dicas, iuxta hanc responsionem, ens aeque univocum esse ac quodlibet genus, nam genus, licet logice univocum sit, physice seu metaphysice dici potest analogum quia in eo latet inaequalitas, seu quia ad inferiora descendit cum quadam eorum inaequalitate, ut sumitur ex Aristotele, VII Phys., text. 31, et X Metaph., text. 26, et clarius ex D. Thom., In I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, respondetur non esse similem rationem, nam sub genere est sola inaequalitas perfectionis inter ipsas species, proveniens tantum ex differentiis earum, non vero est inaequalitas ordinis proveniens ex ipsa communi ratione generica, quae ex se postulet prius et absolute esse in una specie, et deinde in aliis per habitudinem ad primam, quae posset dici inaequalitas essentialis dependentiae, quae requiritur in entis communitate. Et ideo, quamvis physice et secundum esse quod species generis habent in re, dicatur genus quodammodo analogum vel aequivocum, non tamen metaphysice secundum conceptum obiectivum et communem. Ens autem est analogum etiam metaphysice secundum communem obiectivum conceptum, quamvis secundum illas dialecticas definitiones videatur sub univocis comprehendi. Est ergo haec responsio probabilis, nimium tamen favet univocationi entis.

21. *Tertia et vera responsio*.— Tertia ergo responsio sit negando rationem entis esse omnino eamdem in ente finito et infinito, nam hoc est ens quia ex se est, illud vero est ens quia est ab alio. Quod si dicas his verbis non explicari rationem accommodatam enti ut sic, sed proprias rationes talis et talis entis, respondetur imprimis rationem entis esse transcendentem et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque licet ratio communis ut abstracta sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat), ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi.

22. *Secundi argumenti solutio*.— Ad secundam rationem respondetur illo argumento recte probari ens non esse ex his analogis quae per metaphoram vel translationem dicuntur, non vero inde fieri nullo modo esse analogum. Nam illa conditio nominis analogi, scilicet, quod non sit commune multis ex vi unius impositionis, non est de ratione omnium analogorum, sed illorum tantum quae per metaphoram seu translationem dicuntur. Unde attente considerandum est illam analogiam translativam seu metaphoricam, quamvis aliquod habeat in rebus fundamentum, non tamen omnino ex illis oriri, sed ex impositione et usu hominum. At vero haec analogia entis omnino fundatur et oritur ex rebus ipsis, quae ita sunt subordinatae ut necessario ad unum referantur quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse id quod habet esse, quin consequenter habuerit significare multa cum habitudine ad unum, atque ita fuerit analogum non per translationem, sed per veram et propriam significationem. Atque hinc etiam expedita relinquitur ter-

da resuelto también el tercer argumento, ya que en él se hace una enumeración detallada de los análogos de atribución. En efecto, además de aquellos que se predican de los significados secundarios por denominación extrínseca, hay otros que se predican intrínseca y propiamente de todos los significados, teniendo sus leyes propias y unas características diversas de los otros analogados, según se explicó suficientemente.

tia probatio, in ea enim diminute numerantur analoga attributionis. Nam praeter ea quae per extrinsecam denominationem dicuntur de secundariis significatis, sunt alia quae intrinsece et proprie dicuntur de omnibus significatis, quae proprias habent leges et conditiones diversas ab aliis analogis, ut satis declaratum est.

DISPUTACION XXIX

SOBRE DIOS, ENTE PRIMERO Y SUSTANCIA INCREADA, EN CUANTO PUEDE CONOCERSE SU EXISTENCIA POR RAZON NATURAL

RESUMEN

Justificada la inclusión en este lugar de las disputaciones referentes a Dios, acorde en esto más con el orden objetivo que con el noético (1-2), se entra en las tres partes de la disputación, correspondientes a las tres secciones que tiene:

I. Posibilidad de demostrar la existencia de Dios: ¿argumentos físicos o metafísicos? (Sec. 1).
II. Análisis de la demostración a posteriori *(Sec. 2).*
III. Discusión de la posibilidad de una demostración a priori *(Sec. 3).*

SECCIÓN I

En el n. 1 se defiende contra Pedro de Ailly la respuesta afirmativa a la cuestión de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Inmediatamente entra en el problema de si ha de hacerse por medios físicos o metafísicos. Se decide por los argumentos físicos Averroes (2), por los metafísicos Avicena, Escoto, etc. (3); la tercera sentencia opina que debe hacerse separadamente por cada uno de dichos procedimientos (4), mientras que la cuarta piensa que debe hacerse conjuntamente por ambos (5). Establecido un breve juicio, absolutamente aprobativo de la 2.ª y favorable a la 4.ª (6), analiza prolijamente el argumento físico del movimiento, declarándolo insuficiente (7-17); hace luego otro tanto, y con el mismo resultado, con el tomado de las operaciones del alma (18-19). Entra después en el examen del argumento metafísico montado sobre el principio «todo lo que se hace es hecho por otro» (20-22), saliendo al paso a posibles objeciones (23-24), sobre todo a la que resultaría del proceso al infinito, cuyas diversas formas se discuten (25-40). A modo de colofón, confirma el juicio anteriormente emitido sobre las sentencias referentes a los argumentos que se han de proponer para demostrar la existencia de Dios (41-42).

SECCIÓN II

Aunque la prueba fundamental a posteriori *quedó expuesta en sus líneas generales en la sección anterior, le dedica esta otra. En primer lugar, porque podría valer para demostrar la existencia de un ente* a se, *pero no su unicidad (1-2); segundo, porque acaso la evidencia de la existencia de Dios haga innecesaria la*

da resuelto también el tercer argumento, ya que en él se hace una enumeración detallada de los análogos de atribución. En efecto, además de aquellos que se predican de los significados secundarios por denominación extrínseca, hay otros que se predican intrínseca y propiamente de todos los significados, teniendo sus leyes propias y unas características diversas de los otros analogados, según se explicó suficientemente.

tia probatio, in ea enim diminute numerantur analoga attributionis. Nam praeter ea quae per extrinsecam denominationem dicuntur de secundariis significatis, sunt alia quae intrinsece et proprie dicuntur de omnibus significatis, quae proprias habent leges et conditiones diversas ab aliis analogis, ut satis declaratum est.

DISPUTACION XXIX

SOBRE DIOS, ENTE PRIMERO Y SUSTANCIA INCREADA, EN CUANTO PUEDE CONOCERSE SU EXISTENCIA POR RAZON NATURAL

RESUMEN

Justificada la inclusión en este lugar de las disputaciones referentes a Dios, acorde en esto más con el orden objetivo que con el noético (1-2), se entra en las tres partes de la disputación, correspondientes a las tres secciones que tiene:

I. Posibilidad de demostrar la existencia de Dios: ¿argumentos físicos o metafísicos? (Sec. 1).
II. Análisis de la demostración a posteriori *(Sec. 2).*
III. Discusión de la posibilidad de una demostración a priori *(Sec. 3).*

SECCIÓN I

En el n. 1 se defiende contra Pedro de Ailly la respuesta afirmativa a la cuestión de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Inmediatamente entra en el problema de si ha de hacerse por medios físicos o metafísicos. Se decide por los argumentos físicos Averroes (2), por los metafísicos Avicena, Escoto, etc. (3); la tercera sentencia opina que debe hacerse separadamente por cada uno de dichos procedimientos (4), mientras que la cuarta piensa que debe hacerse conjuntamente por ambos (5). Establecido un breve juicio, absolutamente aprobativo de la 2.ª y favorable a la 4.ª (6), analiza prolijamente el argumento físico del movimiento, declarándolo insuficiente (7-17); hace luego otro tanto, y con el mismo resultado, con el tomado de las operaciones del alma (18-19). Entra después en el examen del argumento metafísico montado sobre el principio «todo lo que se hace es hecho por otro» (20-22), saliendo al paso a posibles objeciones (23-24), sobre todo a la que resultaría del proceso al infinito, cuyas diversas formas se discuten (25-40). A modo de colofón, confirma el juicio anteriormente emitido sobre las sentencias referentes a los argumentos que se han de proponer para demostrar la existencia de Dios (41-42).

SECCIÓN II

Aunque la prueba fundamental a posteriori *quedó expuesta en sus líneas generales en la sección anterior, le dedica esta otra. En primer lugar, porque podría valer para demostrar la existencia de un ente* a se, *pero no su unicidad (1-2); segundo, porque acaso la evidencia de la existencia de Dios haga innecesaria la*

demostración (3). El argumento vale para demostrar la existencia de un principio único, si se lo entiende debidamente (4-6). Cabe proponerlo partiendo de los efectos, atendiendo sobre todo a su orden (7), siendo de fácil solución las evasivas y objeciones (8-14), aun las que pudieran resultar de la especial naturaleza del cielo (15-20), en la que quería apoyarse la primera evasiva. La segunda resultaría de la falsa interpretación de la unidad de causas, debiendo explicarse, en orden a evitarla, los diversos modos de subordinación de éstas (21-29). La tercera se origina de la consideración de las inteligencias separadas, debiendo demostrarse su creaturidad y dependencia de Dios (30-36). Cierra la sección con la solución breve a una cuarta objeción proveniente del planteamiento de la posibilidad de otro mundo (37).

SECCIÓN III

Tras haber propuesto una solución negativa a la cuestión sobre la posibilidad de demostrar a priori *la existencia de Dios (1), se afirma la posibilidad de estas demostraciones respecto de diversas conclusiones deducibles del ente* a se, *ya demostrado* a posteriori *(2), como, por ejemplo, la imposibilidad de otro ente necesario, aunque resulta difícil, según se ve analizando la primera demostración con sus dificultades (3-7). Por eso añade otros tres argumentos (8-11), enfrentándose también con las objeciones (12-14). El quinto argumento —la imposibilidad de que dos entes necesarios sean de la misma o de distinta especie— es analizado largamente (15-22), interpretando en su favor a Aristóteles y al principio* propter quod unumquodque tale... *(23-26). El quinto argumento se toma de la causa final (27), siendo asimismo preciso deshacer las objeciones que se le oponen (28-31). Los números restantes (32-37) recogen las conclusiones de todo lo expuesto, tanto respecto de la existencia de Dios como de la inevidencia de su existencia.*

DISPUTACION XXIX

SOBRE DIOS, ENTE PRIMERO Y SUSTANCIA INCREADA, EN CUANTO PUEDE CONOCERSE SU EXISTENCIA POR RAZON NATURAL

1. *Por qué razón se pone aquí esta disputación.*— Los expositores de la ciencia metafísica suelen dejar esta disputación sobre Dios casi para el último lugar, imitando a Aristóteles, quien la trató en el libro XII de su *Metafísica*, donde se ocupa al mismo tiempo y casi sin hacer distinciones de Dios y de las otras inteligencias. A él siguen también en esto los demás. La razón parece haber sido el que, aunque Dios sea de por sí sumamente cognoscible, sin embargo respectò de nosotros es menos conocido que los efectos materiales por medio de los cuales llegamos a su conocimiento. Esta razón será común también para las demás inteligencias, guardada la debida proporción. Mas nosotros, por habernos propuesto en estas disputaciones observar el orden propio de la disciplina, en cuanto sea posible, nos vamos a ocupar del ente increado antes que de los demás en particular, ya que él es el objeto primero y principal de esta ciencia y el más digno por sí mismo, aportando su conocimiento gran claridad, a fin de que podamos conocer los demás entes, no sólo *a posteriori*, sino también, en cuanto nuestra capacidad lo permita, *a priori*. Y aunque por razón natural, que es el plano en el que ahora hablamos, no conocemos a Dios en sí mismo, sino por sus efectos, con todo, para elaborar esta disputación sobre Dios, creo que basta con lo que hemos dicho anteriormente sobre el ente en general, sobre

DISPUTATIO XXIX

DE DEO PRIMO ENTE ET SUBSTANTIA INCREATA, QUATENUS IPSUM ESSE RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST

1. *Quamobrem haec disputatio in hac sede collocetur.*— Solent metaphysicae doctrinae tractatores hanc disputationem de Deo in postremum fere locum reiicere, imitati Aristotelem, qui lib. XII suae Metaphysicae illam attigit, ubi simul et fere indistincte de Deo et caeteris intelligentiis disputat. Quem in hoc etiam caeteri secuti sunt. Et ratio fuisse videtur quia licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notus est quam materiales effectus per quos a nobis cognoscitur. Quae ratio caeteris etiam intelligentiis, servata proportione, communis erit. Nos vero, quoniam in his disputationibus intendimus ordinem doctrinae servare, quoad fieri possit, prius de increato ente quam de caeteris in particulari disputamus, quia illud est primum ac praecipuum huius scientiae obiectum et ex se omnium dignissimum, eiusque cognitio magnam lucem afferet, ut caetera entia non solum a posteriori, verum etiam, pro captu nostro, a priori cognoscere possimus. Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo sufficere existimo ea praemisisse quae in communi de ente et de prima entis divi-

la primera división del ente, y sobre las causas y efectos. Principalmente, porque esta doctrina, tal como nosotros la tratamos, supone recibidos de la filosofía no sólo algunos principios que nos ayudan para el conocimiento de Dios, sino también un conocimiento suficiente de los términos de que podemos valernos para explicar la perfección divina, al menos en lo que se refiere a su significación o al valor del nombre de los mismos.

2. Así, pues, esta disputación encaja oportunamente en este lugar, y en ella abarcaremos brevemente todo lo que la teología natural enseña acerca de Dios, prescindiendo de aquello que sólo se sabe o puede saberse por revelación; únicamente recurriremos a esto en cuanto sea necesario para fijar el término al que le es dado llegar a la razón natural. Y aunque en Dios se identifique la existencia con la esencia y sus atributos, sin embargo, según nuestro modo de concebir, los analizaremos distinta y ordenadamente.

SECCION PRIMERA

Posibilidad de demostrar la existencia de un ente increado por argumentos físicos o metafísicos

1. Dos cosas se insinúan en este título: la primera, la posibilidad de la demostración de este punto; la segunda, con qué medio, si físico o metafísico, cosas ambas que pueden plantearse también respecto de Dios, siendo en realidad lo mismo preguntarse por el ente increado que por Dios; nosotros, empero, en gracia de una mayor claridad y para elaborar con más facilidad la demostración, las distinguimos, según explicaremos en la sección siguiente. Así, pues, respecto de la primera parte, el Aliacense, a quien luego citaremos, negó la posibilidad de demostrar esto; sin embargo, respecto de este problema se habló suficientemente en la disputación anterior; en efecto, al explicar de diversos modos y bajo diversos términos la primera división del ente, a saber, en infinito o finito, creado o increado, dejamos claro de múltiples maneras la necesidad de que exista en el universo un ente que posea el ser por sí mismo, a fin de que puedan recibir

sione et de causis et effectibus tractavimus. Praesertim cum haec doctrina, prout a nobis traditur, supponat ex philosophia et nonnulla principia quae ad Deum cognoscendum iuvant, et sufficientem notitiam terminorum quibus uti possumus ad divinam perfectionem declarandam, saltem quoad significationem seu quid nominis eorum.

2. Convenienter igitur disputatio haec in hunc locum cadit, in qua breviter complectemur omnia quae naturalis theologia de Deo docet, abstinendo ab his quae sola revelatione habentur aut haberi possunt; quae eatenus solum attingemus, quatenus necessarium fuerit ad praefigendum terminum ad quem naturalis ratio pervenire potest. Et quamvis in Deo idem sint esse et quod quid est et qualis est, tamen nostro concipiendi modo distincte et ordinate de his disseremus.

SECTIO PRIMA

Utrum esse quoddam ens increatum ratione physica vel metaphysica demonstrari possit

1. Duo insinuantur in hoc titulo; primum, an hoc possit demonstrari; secundum, quo medio, physicone an metaphysico, quae duo de Deo etiam inquiri possunt, et in re idem est quaerere ens increatum et Deum; nos tamen, maioris claritatis gratia et ad perficiendam commodius rationem, haec distinguimus, ut sectione sequenti declarabimus. Circa priorem ergo partem, Aliacus infra citandus negavit hoc posse demonstrari; tamen de hac re satis fere dictum est in praecedenti disputatione; nam ostendendo variis modis et sub diversis terminis primam divisionem entis, in infinitum scilicet vel finitum, creatum vel increatum, multipliciter ostendimus necessarium esse in universo aliquod ens quod

su origen de él los entes que tienen el ser recibido. En consecuencia, como respuesta a esta primera parte decimos brevemente que es posible demostrar por razón natural la existencia en la realidad de un ente increado o no producido. Se prueba con los argumentos allí propuestos, los cuales quedarán más ampliamente explicados y confirmados al buscar y analizar el medio de esta demostración.

Exposición de las diversas sentencias

2. Respecto de la segunda parte hay diversas opiniones, que ocupan posturas extremas o intermedias. Es la primera que sólo es posible demostrar la existencia de este ente primero y esencialmente necesario mediante un medio físico. La defiende el Comentador, lib. XII *Metaph.*, texto 5, y en el lib. I *Phys.*, texto último, quien se refiere en general a todas las sustancias separadas de la materia, acaso por haber pensado que todas las sustancias inmateriales son por sí entes necesarios. Su fundamento está en que sólo del movimiento eterno del cielo puede llegar a inferirse que existe alguna sustancia eterna y separada de la materia. Y añade el argumento de que ninguna ciencia demuestra la existencia de su objeto, sino que lo supone como evidente de por sí o como demostrado en otra ciencia; mas Dios, o la sustancia inmaterial, pertenecen al objeto de la metafísica; luego su existencia no se prueba por el metafísico; en consecuencia, al no ser de por sí evidente, se lo supone como demostrado por el filósofo.

3. *Segunda.*— La segunda opinión completamente opuesta es que este cometido pertenece al metafísico y no al filósofo natural. Así lo defiende Avicena en el lib. I de su *Metafísica*, c. 1, donde, por el contrario, concluye de esto que Dios no pertenece al objeto de la metafísica por demostrar esta ciencia la existencia de Dios; esto mismo se encuentra en el lib. VIII de su *Metafísica*, c. 1 y 3. Lo mismo defendió Alejandro de Afrodisia, lib. XII *Metaph.*, texto 6; Alberto Magno, lib. I *Phys.*, cap. último; y Escoto, *In I*, q. 2, prolog., ad 2. El fundamento consiste en que en otro caso la filosofía sería más digna que la metafísica, dependiendo ésta de aquélla en sumo grado, si de ella recibiera el

ex se habeat esse, ut ab illo possint manare caetera quae habent esse receptum. Sit ergo ad hanc priorem partem brevis responsio, demonstrari posse ratione naturali esse in rerum natura aliquod ens increatum seu non factum. Probatur rationibus ibi factis, quae inquirendo et examinando medium huius demonstrationis amplius declarabuntur et confirmabuntur.

Variae opiniones referuntur

2. Circa alteram ergo partem variae sunt opiniones, vel extreme oppositae vel mediae. Prima est, solum medio physico posse demonstrari dari huiusmodi ens primum ac per se necessarium. Hanc tenet Commentator, XII Metaph., text. 5, et I Phys., text. ult., qui generatim loquitur de omnibus substantiis abstractis a materia, quia fortasse existimavit omnes immateriales substantias esse ex se entia necessaria. Fundamentum autem eius est, quia solum ex motu caeli aeterno colligi potest esse aliquam substantiam aeternam et a materia abstractam. Additque illam rationem, quod nulla scientia demonstrat suum subiectum esse, sed supponit illud ut per se notum vel ut demonstratum in alia scientia; sed Deus vel substantia immaterialis pertinent ad obiectum metaphysicae; ergo non probantur esse a metaphysico; cum ergo non sit per se notum, sumitur ut demonstratum a philosopho.

3. *Secunda.*— Secunda opinio extreme contraria est hoc munus pertinere ad metaphysicum et non ad philosophum naturalem. Ita tenet Avicenna, lib. I suae Metaph., c. 1, ubi e contrario inde concludit Deum non pertinere ad obiectum metaphysicae, quia haec scientia probat Deum esse; idem lib. VIII suae Metaph., c. 1 et 3. Idem tenuit Alex. Aphrodis., XII Metaph., text. 6; et Albertus Mag., I Phys., c. ult.; et Scot., In I, q. 2, prolog., ad 2. Fundamentum est, quia alias philosophia esset dignior quam metaphysica et haec ab

conocimiento de Dios y de las sustancias separadas, incluso en cuanto al ser de la existencia.

4. *Tercera.*— La tercera sentencia puede ser que esta tarea puede pertenecer separadamente tanto al físico como al metafísico, o sea a cada uno de ellos íntegramente. No encuentro esta opinión expresamente defendida en autor alguno, aunque podría tener su fundamento en Aristóteles; pues éste, en el lib. VIII de la *Física* y en el lib. XII de la *Metafísica,* probó que existía en las cosas un principio inmóvil y separado de la materia; por consiguiente, opinó que esto pertenecía a ambas ciencias sin que la una tuviese dependencia de la otra; en efecto, por ser la metafísica más excelente, no puede depender en esto de la física. Y siendo, a su vez, la física la primera en el orden de adquisición, al menos en nosotros, tampoco puede en esto depender de la metafísica, ya que completa sus demostraciones con anterioridad a la adquisición de la metafísica.

5. La cuarta opinión puede ser que esta tarea pertenezca a ambas ciencias, no separada, sino conjuntamente, de suerte que ninguna de ellas puede lograr una demostración completa sin la colaboración de la otra: la física, en efecto, la comienza y la metafísica la desarrolla hasta su grado de perfección. Este prácticamente parece ser el modo de opinar de Soncinas en el lib. XII *Metaph.,* q. 1, donde, aunque afirme en la primera conclusión que pertenece propiamente al metafísico el demostrar la existencia de las sustancias separadas, añade en seguida en la conclusión segunda que todo medio de esta demostración o es natural, o no concluye a no ser en virtud de algún medio natural. Iavello se vale de otra distinción en el mismo libro, q. 3, cuando dice que el demostrar la existencia de las sustancias separadas en cuanto tales o en general corresponde al filósofo natural, mientras que el probar que hay entre ellas una primera, que es Dios, es deber del metafísico. Y aduce el testimonio de Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.,* c. 13, quien dice que Aristóteles, en el lib. VIII de la *Física,* sólo llegó a probar que en el movimiento del cielo hay que distinguir el motor del móvil y que este motor está sustancialmente separado del cielo; pero que luego en el lib. XII de la *Metafísica* avanzó desde este motor hasta probar la existencia de Dios.

illa maxime penderet, si ab illa sumeret notitiam Dei et substantiarum separatarum, etiam quoad esse existentiae.

4. *Tertia.*— Tertia sententia esse potest hoc munus tam ad physicum quam ad metaphysicum pertinere posse divisim, seu ad unumquemque eorum in solidum. Hanc sententiam non invenio expresse in aliquo auctore, posset tamen fundari in Aristotele; ille enim, in lib. VIII Phys., et in XII Metaph., probavit esse in rebus aliquod principium immobile et a materia separatum; ergo ad utramque scientiam id pertinere censuit et sine dependentia unius ab alia; nam cum metaphysica sit dignior, non potest in hoc pendere a physica. Cum autem physica sit prior ordine generationis, saltem in nobis, non potest etiam in hoc pendere a metaphysica, nam suam demonstrationem complet prius quam metaphysica acquiratur.

5. Quarta opinio esse potest hoc munus pertinere ad utramque scientiam non divisim, sed coniunctim, ita ut neutra possit demonstrationem complere sine consortio alterius: physica enim inchoat, metaphysica vero perficit. Ita fere videtur sentire Soncin., lib. XII Metaph., q. 1, ubi licet in prima conclusione asserat proprie pertinere ad metaphysicum demonstrare substantias separatas esse, statim vero in secunda conclusione subdit omne medium quo hoc demonstratur aut esse naturale, aut non concludere nisi in virtute alicuius medii naturalis. Aliter distinguit Iavellus, eodem lib., q. 3, dicens demonstrare substantias separatas ut sic seu in genere esse pertinere ad philosophum naturalem; ostendere autem inter eas esse unam primam, quae est Deus, esse negotium metaphysici. Et adducit D. Thom., I cont. Gent., c. 13, dicentem Aristotelem, in VIII Phys., solum ad hoc pervenisse ut probaret in motu caeli distinguendum esse motorem a mobili eumque motorem esse separatum substantialiter a caelo; deinde vero in XII Metaph., ex hoc motore ulterius progressum fuisse ad demonstrandum Deum esse.

6. *Crítica de las opiniones aducidas.*— De todas estas opiniones creo que es absolutamente verdadera la segunda, y que la cuarta puede reducirse a un sentido admisible; ya que, en los términos en que la afirman sus defensores, no puede ser aceptada en absoluto. Y no se me ofrece ningún procedimiento más oportuno o eficaz de demostrar nuestra posición que el uso mismo y una como experiencia del medio físico y el metafísico con que suele probarse esto, analizando de paso la eficacia de ambos. Dos son, por su parte, los únicos medios físicos que se presentan, de los cuales podemos valernos para demostrar las sustancias separadas ya en general, ya en particular respecto del ente primero increado.

Análisis de los argumentos físicos con que se prueba la existencia de Dios

7. *Se explica ampliamente el primero, tomado del movimiento local.*— El primer medio está tomado del movimiento del cielo, habiéndose valido de él Aristóteles en el lib. VIII de la *Física,* y habiéndolo empleado también en el lib. XII de la *Metafísica,* texto 26, donde del movimiento eterno del cielo llega a la demostración de un primer motor inmóvil. Mas este medio, considerado en sí y precisivamente, se descubre ineficaz en muchos sentidos para demostrar la existencia en la realidad de alguna sustancia inmaterial, cuanto más para demostrar la sustancia primera e increada. Para comenzar, no me fijo en que el principio en que se basa toda la demostración, *todo lo que se mueve, es movido por otro,* no ha sido suficientemente demostrado hasta ahora para todo género de movimiento o de acción; en efecto, hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas y reducirse al acto formal mediante un acto virtual, según se echa de ver en el apetito o voluntad, y en el agua que torna a su primitiva frigidez; por tanto, esto mismo puede acaecer en el movimiento local, pudiendo, de este modo, afirmarse que el cielo no se mueve por otro más que por sí mismo mediante su propia forma o alguna virtud innata de la que brote tal movimiento, al igual que el movimiento hacia abajo se origina en la piedra en virtud de su gravedad intrínseca. Esto ha motivado que todavía siga discutiéndose a ver si el cielo es movido por una inteligencia o no. ¿Cómo, pues, puede elaborarse una verdadera

6. *Iudicium de opinionibus allatis.*— Ex his opinionibus existimo secundam esse simpliciter veram et quartam posse ad sanum sensum revocari; nam, prout a suis auctoribus asseritur, absolute probari non potest. Nulla autem occurrit convenientior aut efficacior ratio confirmandi nostram sententiam quam usu ipso et quasi experimento medii physici et metaphysici, quibus hoc probari solet, et utriusque efficaciam examinando. Duo ergo tantum occurrunt physica media quibus uti possumus ad ostendendum substantias separatas vel in genere vel in particulari in primo ente increato.

Expenduntur rationes physicae quibus probatur Deum esse

7. *Primum desumptum ex motu locali tractatur late.*— Primum medium sumitur ex motu caeli, quo usus est Aristotel., VIII Phys., et illud etiam adhibuit XII Metaph., text. 26, ubi ex motu caeli aeterno pervenit ad demonstrandum primum motorem immobilem. Hoc autem medium per se ac praecise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immaterialem, nedum ad demonstrandum primam et increatam substantiam; et imprimis omitto principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: *Omne quod movetur ab alio movetur* adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quae per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem; idem ergo accidere potest in motu locali; atque ita dici potest caelum non ab alio quam a seipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat, sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate. Quo factum est ut adhuc sit sub iudice lis an caelum moveatur ab intelligentia necne. Quomodo ergo ex principiis

demostración con que se pruebe la existencia de Dios partiendo de principios tan inciertos?

8. Además, aun admitiendo como verdadero el principio de que *todo lo que se mueve, es movido por otro* —pues en realidad, debidamente entendido, es bastante probable—, y admitiendo, en consecuencia, que el cielo se mueve por otro, pregunto: ¿en virtud de qué consecución necesaria o evidente puede llegar a inferirse a partir de dicho principio y del movimiento del cielo, la existencia de alguna sustancia inmaterial? Pues o esto se deduce del movimiento eterno o sólo del movimiento. Si lo primero, ante todo la deducción se realiza a partir de un falso principio y en este caso no es posible realmente demostración alguna, sea cual sea la opinión de Aristóteles.

9. Cabe responder con Escoto y otros que el movimiento del cielo efectivamente no es eterno de hecho, pero que puede serlo de por sí, pues, al ser circular, no tiene de suyo principio ni fin, siendo, por lo tanto, capaz de por sí el motor del cielo de mover con movimiento eterno, concluyéndose de aquí con todo derecho que dicho motor es una sustancia espiritual. Mas esta respuesta supone algo que no sólo es incierto, sino también menos probable, a saber, la posibilidad de que el movimiento del cielo haya existido desde la eternidad. Porque, aunque en virtud de su razón específica no exija un determinado principio o término y haya podido, por tanto, empezar con anterioridad a cualquier instante y durar más allá de cualquier instante, sin embargo, en virtud de la razón genérica de movimiento y de ente sucesivo, le es contradictoria una duración eterna sin principio, ya porque en otro caso no hubiese podido nunca ser recorrido; ya, sobre todo, porque cualquier criatura que exista desde la eternidad debe necesariamente perdurar a través de la eternidad en la misma disposición en que fue creada, no porque *a parte post* tenga que durar necesariamente de esta suerte hasta la eternidad, pues esto consta que no es necesario, sino porque *a parte ante* tendría que permanecer necesariamente con tal disposición a través de una duración infinita y sin principio, ya se trate de una disposición de la sustancia o existencia, ya de la cualidad o lugar u otra semejante, porque si una realidad es creada desde la eternidad con alguna disposición, también esa misma disposición ha sido creada desde la eternidad, luego también la disposición misma posee

tam incertis potest vera demonstratio confici, qua probetur Deum esse?

8. Deinde, ponamus ut verum illud principium *omne quod movetur ab alio movetur* (est enim revera probabilius recte intellectum), et ex consequente ponamus caelum ab alio moveri, qua, quaeso, necessaria aut evidenti consecutione inferri potest ex illo principio et motu caeli dari substantiam aliquam immaterialem? Aut enim id colligitur ex motu aeterno aut ex motu tantum. Si primum, collectio imprimis fit ex falso principio et ita nulla est demonstratio in re ipsa, quidquid Aristot. senserit.

9. Responderi potest ex Scoto et aliis motum caeli de facto quidem non esse aeternum, tamen ex se posse esse, nam, cum sit circularis, nec principium nec finem ex se habet ideoque motorem caeli ex se aptum esse movere motu aeterno, et inde optime concludi talem motorem esse substantiam spiritualem. Sed haec responsio supponit aliquid non solum incertum, sed etiam minus probabile, nimirum, motum caeli potuisse esse ab aeterno. Nam, licet ex sua specifica ratione non postulet certum principium vel terminum, et ideo potuerit ante quodlibet instans incipere et post quodlibet instans durare, tamen, ex generica ratione motus et entis successivi repugnat illi aeterna duratio sine principio, tum quia alias nunquam potuisset pertransiri, tum maxime quia omnis creatura ex aeternitate existens necessario durare debet per aeternitatem in ea dispositione in qua creata est, non quod in aeternum a parte post ita sit necessario duratura, id enim constat non esse necessarium, sed quod a parte ante per durationem infinitam et sine principio necessario sit in ea dispositione permansura, sive illa dispositio sit substantiae aut existentiae, sive qualitatis aut situs vel alterius huiusmodi, quia, si res creatur ab aeterno in aliqua dispositione, etiam ipsa dispositio ab aeterno condita est; ergo etiam ipsa dispositio habet durationem sine principio; talis autem duratio

una duración sin comienzo; y tal duración es necesariamente infinita por parte de uno de los extremos; porque, si es finita, de tal suerte que quede limitada entre los dos extremos, ya tiene principio y fin y, en consecuencia, no es algo eterno; si, por el contrario, se dice que esa disposición no ha durado más que un instante indivisible de nuestro tiempo, esto contradice mucho más aún a la eternidad, puesto que tal duración es mucho más breve —si es legítima la expresión— que cualquier tiempo finito; más aún, en cuanto tal no es una duración propia, sino el comienzo de la duración. Por eso es más legítimo inferir que ese instante es el comienzo extrínseco del movimiento inmediatamente subsiguiente y que, en definitiva, ese movimiento no es eterno, sino temporal; por consiguiente, por no poder ser creada una cosa desde la eternidad a no ser con una disposición concreta y determinada y por permanecer necesariamente con ella a través de una duración infinita, por eso mismo es contradictoria la existencia de un movimiento eterno, puesto que por el movimiento comienza una realidad a ser despojada de la disposición con que fue creada. Esto se explica fácilmente con un ejemplo en la realidad misma de que nos estamos ocupando: Demos por supuesto que el cielo del sol ha sido creado desde la eternidad: fue necesario que el astro solar fuese creado en un lugar concreto y determinado. Admitamos, pues, que ha sido creado en nuestro hemisferio; se habría hecho necesario por el argumento expuesto el que durase por una eternidad en dicho lugar y en nuestro hemisferio; luego ese cielo no pudo estar moviéndose desde la eternidad, porque, en otro caso, el sol no hubiese durado en el lugar en que fue creado ni durante un día completo o una hora, ni a través de duración alguna que pudiese coexistir con el día o con la hora. Así, pues, por esta causa, sin referirme ya a otras, juzgo que la eternidad está en contradicción con el movimiento y que el movimiento implica contradicción con cierta inmutabilidad que encierra la eternidad, y que, en consecuencia, el movimiento no sólo no es eterno de hecho, sino que tampoco puede serlo; por consiguiente, no puede llegar a inferirse de un movimiento eterno la existencia de un motor eterno o inmaterial.

10. Se objetará: concedamos que esté en contradicción con el movimiento por parte suya el haber sido eterno; con todo, se puede pensar en un motor capaz

necessario est infinita ex parte alterius extremi; nam si est finita, ita ut claudatur duobus extremis, iam habet principium et finem et consequenter non est aeternum; si vero dicatur illa dispositio solum durasse per unum instans indivisibile nostri temporis, hoc multo magis repugnat aeternitati, quia multo brevior (si ita loqui licet) est talis duratio quam quodlibet tempus finitum; immo illa ut sic non est duratio propria, sed initium durationis. Unde potius infertur illud instans esse initium extrinsecum motus immediate subsequentis, atque adeo talem motum non esse aeternum, sed temporalem; quia ergo res non potest creari etiam ab aeterno nisi in certa ac determinata dispositione et in illa necessario permanet per aliquam infinitam durationem, ideo repugnat motum esse aeternum, quia per motum incipit res privari ea dispositione in qua condita est. Quod exemplo in re ipsa, de qua agimus, facile illustratur: ponamus caelum solis esse creatum ab aeterno: necessarium fuit astrum solis creari in certo ac determinato loco; ponamus ergo fuisse creatum in nostro hemisphaerio; necessarium fuisset ut per quamdam aeternitatem in illo loco et in nostro hemisphaerio duraret, ob rationem factam; ergo non potuit caelum illud ex aeternitate moveri, alias nec per diem integrum aut horam nec per durationem aliquam, quae diei aut horae posset coexistere, durasset sol in eo loco in quo creatus est. Propter hanc ergo causam, ut alias omittam, existimo aeternitatem repugnare motui, et motum includere repugnantiam cum quadam immutabilitate quam includit aeternitas, ideoque non solum de facto motum non esse aeternum, verum neque esse posse; igitur ex motu aeterno colligi non potest motor aeternus vel immaterialis.

10. Dices: esto repugnet motui ex parte eius fuisse aeternum, nihilominus intel-

de por sí para mover eternamente, si no hay repugnancia por parte del móvil o del movimiento, siendo esto bastante para el valor de la ilación propuesta. Y esta aptitud por parte del motor puede inferirse del movimiento del cielo, puesto que puede durar eternamente, dado que no tiene contrario, ni exige de por sí un tiempo delimitado; por consiguiente el motor, en cuanto de él depende, posee capacidad para mover eternamente; luego, en cuanto de él depende, puede realizar esto *a parte ante* igual que *a parte post*, si de parte del efecto no hay repugnancia por otro concepto. De igual modo la duración de ese movimiento tan prolongado e invariable o uniforme deja al descubierto que su motor mueve sin cansancio o fatiga y que, consecuentemente, en cuanto de él depende, puede mover siempre y constantemente, siendo de esta suerte inmaterial. Pero, en primer lugar, la deducción hecha de la eternidad *a parte post* a la eternidad *a parte ante* no es legítima. En efecto, un movimiento incoado en el tiempo puede durar hasta la eternidad, porque el movimiento que se pone en la realidad misma es siempre finito y la infinitud total que se concibe en un movimiento futuro nunca existirá en la realidad misma de tal modo que alguna vez sea verdad afirmar que existe o ha existido ya toda; cosa que será muy distinta, si se da por supuesto un movimiento producido desde la eternidad, pues en este caso su infinitud total hubiese existido de hecho en la realidad. Por eso el poseer capacidad para mover siempre en el futuro es solamente poseer capacidad para causar un movimiento hasta el infinito. En cambio, poseer capacidad para mover desde la eternidad es poseer capacidad de producir movimiento infinito, que es una cosa muy distinta y más contradictoria. Por tanto, de la eficacia para lo primero no se infiere legítimamente la potencia también para lo segundo por parte del motor; sobre todo porque no existe potencia alguna para lo que es en sí contradictorio.

11. Mas concedamos, en atención a dicha conjetura probable, que el motor del cielo posea capacidad para un movimiento eterno, e incluso demos por bueno que haya movido el cielo desde la eternidad de la misma manera e invariablemente: ¿cómo se puede llegar de aquí a concluir legítimamente que tal motor es una sustancia inmaterial? Me dirás que porque no se fatiga al mover. Pero

ligi potest motor ex se aptus ad movendum aeterne, si ex parte mobilis aut motus non repugnaret, et hoc satis est ad vim illationis factae. Haec autem aptitudo ex parte motoris ex motu caeli colligi potest, quia durare potest in aeternum, cum neque habeat contrarium, neque ex se postulet certum tempus; ergo motor, quantum in se est, habet vim ad movendum aeterne; ergo perinde id facere potest, quantum est ex se, a parte ante sicut a parte post, si aliunde ex parte effectus non repugnaret. Item duratio illius motus tam diuturni et invariabilis seu uniformis aperte declarat motorem eius sine lassitudine aut defatigatione movere et consequenter, quantum est ex se, posse semper ac perpetuo movere, atque ita esse immaterialem. Sed imprimis non recte fit collectio ex aeternitate a parte post ad aeternitatem a parte ante. Motus enim in tempore inchoatus ideo potest in aeternum durare quia motus qui in re ipsa ponitur semper est finitus, et tota infinitas quae in futuro motu apprehenditur nunquam in re ipsa existet ita ut aliquando sit verum dicere totam iam existere aut extitisse, quod secus erit, si ponatur motus ab aeterno factus, iam enim tota eius infinitas in rerum natura extitisset. Unde habere vim ad movendum semper in futurum est solum habere vim ad efficiendum motum in infinitum; habere autem vim ad movendum ab aeterno, est habere vim ad efficiendum motum infinitum, quod est valde diversum magisque repugnans. Non ergo ex efficacitate ad illud prius recte infertur potentia etiam ex parte motoris ad hoc posterius; maxime quia ad id quod in se involvit repugnantiam nulla est potentia.

11. Sed age, demus ob illam probabilem coniecturam motorem caeli habere vim ad motum aeternum efficiendum, vel etiam fingamus ab aeterno movisse caelum eodem modo et invariabiliter: quomodo hinc recte infertur illum motorem esse substantiam immaterialem? Dices, quia non defatigatur movendo. Sed quid, si quis fingat non esse

¿qué pasaría, si alguien pensase que no se trata de un solo e idéntico motor, sino de muchos que mueven por turno y que, por tanto, nunca se cansan hasta tal grado que no descansen antes de que sea preciso interrumpir o atenuar el movimiento? Aunque esto, efectivamente, sea pura ficción, sin embargo, no puede demostrarse su falsedad por solo el movimiento del cielo, a no ser restando fuerza a la ilación y al argumento propuesto, del modo que ahora mismo explico. En efecto, aunque sea verdad que el motor del cielo no recibe fatiga en el mover, de aquí no se sigue que sea inmaterial, sino que se sigue únicamente que el móvil no opone resistencia ni reacción mientras es movido, y que el motor es eterno, cosas ambas que pueden ser verdad al margen de la inmaterialidad del motor; es lo mismo que pasaría con el sol, si hubiese existido desde la eternidad, no sería víctima de la fatiga al iluminar constantemente, puesto que esparce su luz por el medio ambiente sin resistencia o sin que repercuta pasivamente en él. Pero Soncinas, tomándolo de Aristóteles, lib. XII de la *Metafísica*, texto 30, dice que del movimiento eterno se concluye inmediatamente que el motor no está en potencia por estar moviendo siempre en acto; y el ente en acto y de ningún modo en potencia es inmaterial. Mas, prescindiendo de la opinión de Aristóteles, de la cual nos ocuparemos en seguida, ese argumento carece de valor, pues sólo llega a concluir que aquel que siempre está moviendo en acto no está en potencia para mover, pero no que no esté en potencia de modo alguno como si se tratase de un acto puro, ya que, en otro caso, también el ángel que mueve constantemente el cielo sería un acto puro. Y si no es legítima la conclusión de que sea un acto puro, tampoco puede inferirse que sea una sustancia inmaterial, porque, si la acción de mover constantemente no es obstáculo para que pueda estar en potencia para otras acciones o recepciones, con la misma razón podrá afirmar alguno que está en potencia para los movimientos o cualidades materiales, sin que por solo el movimiento eterno se pueda llegar a demostrar que hay en esto mayor repugnancia que en aquello. Y si se trata del ser en potencia sólo respecto del ser sustancial, es verdad que el motor eterno no está de esa suerte en potencia, mas de aquí no se concluye que sea inmaterial; puesto que también el móvil eterno con movimiento local no está en potencia de este modo, y, sin embargo, de aquí no se deduce que sea inmaterial

unum et eumdem motorem, sed plures qui vicissim moveant, et ideo nunquam ita lassari, quin prius requiescant quam necesse sit motum aut interrumpere aut remittere? Quamquam enim hoc figmentum sit, ex solo tamen motu caeli non potest demonstrari esse falsum, nisi enervando illationem et rationem intentam, ut iam declaro. Quamvis enim sit verum motorem caeli non defatigari movendo, non inde sequitur illum esse immaterialem, sed solum sequitur et mobile non resistere nec reagere dum movetur, et motorem esse aeternum; utrumque autem verum esse potest absque immaterialitate motoris; sicut sol, si ab aeterno fuisset, non defatigaretur perpetuo illuminando, quia sine resistentia aut repassione medium illuminat. Sed ait Soncinas supra ex motu aeterno proxime colligi motorem non esse in potentia, cum sit semper actu movens, ex Arist., XII Metaph., text. 30; ens autem in actu et nullo modo in potentia immateriale est. Sed, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua postea videbimus, illa ratio est valde inefficax, nam solum concludit eum qui semper actu movet non esse in potentia ad movendum, non tamen quod nullo modo sit in potentia tamquam actus purus, alias etiam angelus movens perpetuo caelum esset purus actus. Quod si non recte infertur esse purum actum, inferri etiam non potest esse substantiam immaterialem, quia, si non obstante actione movendi, perpetuo potest esse in potentia ad alias actiones vel receptiones, eadem ratione dicere quis poterit esse in potentia ad motus vel qualitates materiales, neque ex sola motione aeterna ostendi poterit hoc repugnare potius quam illud. Quod si sit sermo de esse in potentia solum quoad esse substantiale, verum est movens aeternum non esse sic in potentia, non tamen inde infertur esse immateriale; nam etiam mobile aeternum motu locali non est sic in potentia, et tamen non inde fit esse immateriale aut incorporeum,

o incorpóreo, como es evidente en el caso del cielo. Así, pues, de la eternidad del movimiento o de la capacidad de mover eternamente no puede concluirse legítimamente que sea inmaterial la sustancia que lo mueve.

12. De este razonamiento parece deducirse *a fortiori* que con mucho menos derecho puede inferirse esto del movimiento del cielo o temporal o absolutamente considerado, puesto que el movimiento eterno es cosa mayor que el simple movimiento. Pero expongamos ya el argumento con los conceptos propios del caso; en efecto, dos modos hay de admitir que el cielo es movido por otro. El uno en virtud de alguien que le haya impreso un ímpetu eterno inmediatamente productor del movimiento, del mismo modo que se dice que lo pesado es movido por lo generante. Otro, siendo movido por un motor próximo separado, igual que la rueda es movida por la mano. Y creo que hasta ahora no se ha demostrado cuál de estos modos es más verdadero, por más que, apoyándonos en conjeturas, el segundo sea más probable, no pareciendo que el primero le sea necesario al cielo dada su peculiar naturaleza; pues, al ser inanimado y permanecer siempre en el lugar que le es connatural, no hay razón de que exija por sí mismo el movimiento, no siéndole debido tampoco, en consecuencia, el ímpetu interno activo para tal movimiento; por consiguiente, ese movimiento es necesario por causa de la conservación, gobierno y perfección de este mundo; por esto mismo, es más probable que provenga de un motor extrínseco. Sin embargo, al no constarnos esto con certeza, es necesario que nos ocupemos de ambos miembros.

13. Así, pues, si suponemos que el cielo es movido por otro de acuerdo con el primer modo, con esto no se prueba nada; porque, aunque de aquí se concluya legítimamente que existe otra sustancia anterior al cielo, esto, no obstante, de este modo más se da por supuesto que se prueba, puesto que de ese motor del cielo no afirmamos que mueve el cielo de otro modo más que habiéndole impreso un ímpetu interno, intrínseco y connatural, el cual no puede ser infundido más que por el generante o autor de la naturaleza; luego la demostración supone que el cielo tiene un autor por el que ha sido creado; mas esto no se prueba con dicho razonamiento, ni puede probarse con solo el movimiento físico, sino acudiendo a medios metafísicos que luego consideraremos, puesto

ut in caelo constat. Igitur ex aeternitate motus aut ex virtute perpetuo movendi non potest recte colligi esse substantiam immaterialem quae movet.

12. Atque ex hoc discursu videtur a fortiori inferri multo minus posse id colligi ex motu caeli aut temporali aut absolute sumpto, quia motus aeternus aliquid maius est quam motus simpliciter. Sed argumentemur praeterea ex propriis; duobus enim modis poni potest caelum moveri ab alio. Uno modo ut ab imprimente internum impetum proxime activum motus, sicut grave dicitur moveri a generante. Alio modo ut a proximo movente separato, sicut rota movetur a manu. Neque enim existimo hactenus esse demonstratum quis horum modorum verior sit, quamvis coniecturis agendo posterior sit probabilior, et quia ille motus non videtur necessarius caelo propter peculiarem naturam eius; nam cum ipsum inanimatum sit et in connaturali loco semper maneat, non est cur propter se motum requirat; et ideo neque internus impetus activus ad talem motum illi debitus est; est ergo motus ille necessarius propter huius mundi conservationem, gubernationem et perfectionem; ideoque probabilius est provenire ab extrinseco motore. Verumtamen, quia hoc non est certum, de utroque membro dicere oportet.

13. Si ergo ponamus caelum moveri ab alio, priori modo, nihil inde probari potest; nam, licet recte inde inferatur esse aliam substantiam priorem caelo, tamen hoc non tam probatur illo modo quam supponitur, nam ille motor caeli non aliter dicitur movere caelum nisi quia impressit illi internum impetum intrinsecum et connaturalem, qui non imprimitur nisi a generante seu ab auctore naturae; supponit ergo illa ratio caelum habere auctorem a quo procreatum sit; hoc autem non demonstratur illo discursu neque ex solo motu physico demonstrari potest, sed solum per metaphysica media, quae postea videbimus, nam

que con el movimiento local del cielo nada tiene que ver el que el cielo haya sido creado o sea un ente de por sí necesario; por consiguiente, partiendo de dicho movimiento precisivamente considerado, no puede llegar a demostrarse que el cielo ha sido creado por otro, sino que, a lo más, puede concluirse inmediatamente que es un ente de por sí imperfecto por ser capaz de tal movimiento, y de aquí podrá llegarse ulteriormente a la conclusión de que no es un ente de por sí necesario, puesto que una imperfección tan grande no está de acuerdo con tamaña perfección; esto, empero, es ya quehacer del metafísico, como se desprende de los términos mismos. En consecuencia, a partir de este movimiento causado por otro, no se puede llegar a demostrar la existencia de una sustancia superior al cielo, sino que más bien se debe dar por supuesta. Y mucho menos podrá concluirse que esa sustancia es inmaterial. En efecto, si a alguien le da por pensar que el cielo ha sido producido por una causa superior corpórea y material y que de ella misma recibió el ímpetu intrínseco por virtud del cual se mueve continuamente, ¿cómo se le podría convencer de su error sólo en virtud del movimiento local y físico?

14. Y este argumento vale por igual, aunque supongamos que el cielo es movido por otro motor próximo extrínseco y propio; ¿pues qué tiene el movimiento del cielo por lo que le sea necesario que el motor sea inmaterial? O se trata de la continuidad o duración del movimiento, la cual puede de suyo durar eternamente, y esto no, puesto que para ello basta una duración y permanencia semejante en el motor y en su poder, cualidad que podría poseer igualmente, aunque fuese corpóreo, del mismo modo que la posee el cielo mismo o el sol. O se trata de la invariabilidad del movimiento, la cual demuestra en el motor un poder incansable, aunque esto, a lo sumo, justifica que el motor sea incorruptible, por no aludir ya a otras cosas que se trataron antes; y podría ser incorruptible aunque fuese corpóreo, como es el caso del cielo mismo. O se trata de la armonía u orden de los movimientos celestes dotados de una admirable proporción y de una armónica variedad apta y acomodada para la conservación y gobierno de este mundo sublunar; esto, ciertamente, demuestra con suficiencia que el autor del universo es un ser intelectual y que lo ha dispuesto todo y lo gobierna con suma sabiduría; no demuestra, empero, que sea intelectual el motor

ad motum localem caeli nil refert quod caelum sit conditum vel sit ex se ens necessarium; ergo ex illo motu praecise non potest demonstrari caelum esse ab alio conditum, sed ad summum potest immediate inferri esse ens ex se imperfectum, cum sit capax talis motus, et inde poterit ulterius colligi non esse ens ex se necessarium, quia tanta imperfectio non cohaeret cum tali perfectione; tamen hoc iam spectat ad metaphysicum, ut ex ipsis terminis constat. Igitur ex hoc motu ab alio non potest demonstrari quod sit alia substantia superior caelo, sed potius debet supponi. Multoque minus potest inferri quod substantia immaterialis sit. Si enim quis fingat caelum esse conditum a quadam superiori causa corporea et materiali et ab eadem recepisse intrinsecum impetum quo continue movetur, quo modo posset ex vi solius motus localis et physici de suo errore convinci?

14. Atque haec ratio procedit, etiamsi supponamus caelum moveri ab alio extrinseco et proprio motore proximo; quid enim habet motus caeli propter quod necessarium sit illum motorem esse immaterialem? aut enim illud est perpetuitas motus seu diuturnitas, quae de se potest perpetuo durare, et hoc non, quia ad illud sufficit similis duratio et perpetuitas in motore et in virtute eius, quam posset habere, etiamsi esset corporeus, sicut caelum ipsum vel sol illam habet. Vel illud esset invariabilitas motus, quae indicat infatigabilem virtutem in motore, et hoc ad summum declarat motorem esse incorruptibilem, ut alia omittam quae supra tacta sunt; posset autem esse incorruptibilis, etiamsi esset corporeus, sicut est caelum ipsum. Vel illud esset concentus seu ordo motuum caelestium cum admirabili proportione et uniformi difformitate apta et accommodata ad huius mundi sublunaris conservationem et regimen, et hoc quidem ostendit satis evidenter auctorem universi esse intellectualem et summa sapientia omnia constituisse et gubernare; non tamen proximum motorem uniuscuiusque caeli esse intellectua-

próximo de cada cielo; pues podría alguno pensar que a cada uno de los cielos se le asignó un motor proporcionado que obra a modo de naturaleza, y que ese orden resulta de los múltiples motores dotados de poderes diversos. Además, aunque concedamos que de aquí se llega de alguna manera a la conclusión de que los motores del cielo son intelectuales, no se concluye, sin embargo, que sean incorpóreos, porque, aunque los ángeles fuesen aéreos, según admitieron muchos, podrían mover los cielos, sin que en virtud del solo movimiento del cielo se pueda llegar al convencimiento de que hay error en esto.

15. Algunos afirman que por el hecho mismo de que el cielo tenga un motor separado se llega inmediatamente a la conclusión de que es incorpóreo, por ser el cielo el primer cuerpo, y porque, en otro caso, se entraría en un proceso al infinito. Mas esto no prueba nada, ya porque se da por supuesto sin probarlo que el cielo es el primer cuerpo, siendo así que lo que podría decirse es que es el primer cuerpo visible, pero que hay otros cuerpos anteriores invisibles, o que es el primero entre los cuerpos simples inanimados, pero que hay otros cuerpos animados por formas intelectuales que son en absoluto anteriores y más excelentes que él, los cuales pueden admitirse en un número finito, no siendo necesario, por tanto, proceder hasta el infinito. Cabe, sin embargo, apurar la dificultad, puesto que por el movimiento del cielo se prueba, por una parte, que el motor es incorruptible y, por otra, que es intelectual. Finalmente, de aquí se puede llegar a la conclusión de que es inmaterial, puesto que un cuerpo incorruptible no presta servicio alguno en orden a un acto intelectual, no pudiendo, en consecuencia, estar unido por su naturaleza un principio intelectivo con un cuerpo incorruptible; por tanto, si el motor del cielo es una sustancia completa intelectual e incorruptible, debe necesariamente estar separado de la materia. La respuesta es que este razonamiento, del que nos volveremos a ocupar luego y más ampliamente al tratar de las inteligencias creadas, es bastante probable; sin embargo, el razonamiento ya no se funda en el solo movimiento físico y local, sino que en parte se apoya en la doctrina que trata del alma y en parte se funda sobre todo en el principio de que una forma intelectual no se une con la materia si no es para valerse del servicio de ella en orden a las operaciones intelectuales, principio que tiene categoría de metafísico, siendo dicha demostración, sea cual

lem; posset enim quis fingere unicuique caelo datum esse proportionatum motorem agentem per modum naturae et ex pluribus motoribus diversarum virtutum consurgere illum ordinem. Deinde, licet demus inde colligi aliquo modo motores caelorum esse intellectuales, non tamen incorporeos, nam, licet angeli essent aerei, ut multi posuerunt, possent movere caelos, neque ex vi solius motus caeli potest convinci quod ille sit error.

15. Dicunt aliqui, hoc ipso quod caelum habet motorem separatum, immediate concludi esse incorporeum, quia caelum est primum corpus, alias procederetur in infinitum. Sed hoc nihil probat, tum quia sine probatione supponitur caelum esse primum corpus, cum tamen dici possit esse primum visibile, esse autem alia priora invisibilia, vel esse primum inter simplicia inanimata, esse autem alia animata intellectualibus formis simpliciter priora et nobiliora, quae possunt poni in numero finito, et ideo non oportebit procedere in infinitum. Sed urgeri potest, nam ex motu caeli probatur ex una parte motorem esse incorruptibilem, et ex alia esse intellectualem: inde tandem concludi potest esse immaterialem, quia incorruptibile corpus nihil deservire potest ad intellectualem actum, ideoque esse non potest principium intelligendi natura sua coniunctum corpori incorruptibili, et ideo, si motor caeli est substantia completa intellectualis et incorruptibilis, necessario esse debet a materia separatus. Respondetur hunc discursum esse satis probabilem, quem iterum et fusius persequemur inferius tractando de intelligentiis creatis; tamen, ille discursus non fundatur iam in solo motu physico et locali, sed partim iuvatur ex doctrina de anima, et partim ac praecipue nititur in hoc principio, quod intellectualis forma non unitur materiae, nisi ut iuvetur eius ministerio ad intellectuales operationes, quod principium metaphysicum est, et ita illa ostensio, qualiscumque sit, est meta-

sea el modo de hacerla, de tipo metafísico, por más que de algún modo se le prepare el camino mediante razonamientos físicos, no evidentes por cierto, sino a lo más probables, según se explicó.

16. Todo esto, en general, es aplicable a las sustancias que mueven los cielos; *a fortiori* es evidente, por lo mismo, que en virtud de solo el movimiento del cielo no se puede llegar a deducir la existencia de algún ente primero inmaterial e increado; en efecto, el movimiento del cielo de suyo nos lleva únicamente hasta un motor próximo de ese cielo, en el que de suyo no exige y —consecuentemente— tampoco demuestra esas perfecciones, según hemos explicado; por consiguiente, ni partiendo de dicho movimiento ni de efecto físico alguno se puede llegar a averiguar si ese motor es uno en todos los cielos, o si son muchos, y, si son muchos, a ver si todos están subordinados a uno primero, del que dependen o por el que son movidos de algún modo y con qué clase de movimiento; por consiguiente, mucho menos podrá deducirse del movimiento del cielo la existencia de un ente primero en el que coincidan esas perfecciones; sino que será necesario añadir siempre un medio metafísico, en virtud del cual se llegue a esa conclusión.

17. Y lo que afirman algunos: que, aunque en absoluto del movimiento del cielo no se lleguen a deducir esas propiedades en cualquier motor del mismo, se deducen, sin embargo, en el que mueve el cielo por sí mismo y por propia virtud, pues dicen que aquello que mueve por sí mismo y por virtud absolutamente propia existe también de por sí y que es, por tanto, increado y —consecuentemente— inmaterial, esto —repito— nada tiene que ver con el problema; porque esta demostración, hágase como se haga, no es física, sino metafísica, pues toda su fuerza consiste en aquel medio "que se mueve por sí mismo", el cual no se obtiene del solo movimiento; en efecto, el movimiento demuestra ciertamente en el motor capacidad de mover; mas el saber si posee tal virtud por sí mismo o si se la debe a otro, y si opera mediante ella con dependencia o sin dependencia de otro, no se demuestra con solo el movimiento, y, a su vez, cómo de esa propiedad de moverse por sí se concluyen otras propiedades, es cosa que todavía se puede demostrar menos por el movimiento o por un

physica, quamvis ad eam paretur via aliquo modo per discursus physicos, non quidem evidentes, sed ad summum probabiles, ut declaratum est.

16. Atque haec quidem generatim procedunt de substantiis moventibus caelos; ex quibus a fortiori constat ex vi solius motus caeli concludi non posse dari aliquod primum ens immateriale et increatum; nam motus caeli de se solum ducit usque ad proximum aliquem motorem caeli, in quo ex se non requirit et consequenter neque ostendit illas perfectiones, ut declaravimus; ergo neque ex illo motu neque ex aliquo effectu physico potest investigari an ille motor sit unus in omnibus caelis vel plures, et si sunt plures, an omnes reducantur ad unum primum, a quo pendeant vel aliquo modo moveantur et quo genere motionis; ergo multo minus poterit ex motu caeli colligi esse aliquod primum ens in quod perfectiones illae conveniant; sed oportebit semper aliquod medium metaphysicum adiungere, quo id concludatur.

17. Quod ergo quidam aiunt, licet ex motu caeli absolute non concludantur illae proprietates in quocumque motore eius, concludi tamen in eo, qui ex se et virtute propria movet caelum, quod enim ex se et virtute omnino propria movet, ex se etiam est, et ideo increatum est et consequenter immateriale; hoc (inquam) non est ad rem; nam haec probatio, qualiscumque sit, non est physica, sed metaphysica, nam tota vis illius probationis consistit in illo medio, movens ex se, quod ex solo motu non habetur; nam motus quidem ostendit in motore virtutem movendi; an vero habeat illam virtutem a se vel ab alio, et an operetur per illam cum dependentia vel sine dependentia ab alio, non ostenditur ex solo motu, et rursus quomodo ex illa proprietate movendi ex se colligantur aliae proprietates, multo minus potest ex motu aut

medio físico, sino que hay que valerse de principios metafísicos; y tenemos de esto una señal evidente en que de toda causalidad eficiente puede deducirse la misma consecuencia en orden a una causa eficiente de por sí, la cual de suyo prescinde del movimiento físico y de la eficiencia a partir de la materia o sin ella. Por consiguiente, con solo el movimiento del cielo no se obtiene ningún procedimiento suficiente para elaborar esta demostración.

18. *Segundo medio tomado de las operaciones del alma racional y de la esencia de la misma.*— Otro medio u otro procedimiento puede tomarse de las operaciones del alma racional y del conocimiento de su sustancia que se deriva de ellas; en efecto, en las cosas unidas a la materia no hay ninguna o más semejante a Dios o que dependa más inmediatamente de El en el ser y en el obrar que el alma racional; por eso parece que con ningún medio físico se puede conocer mejor a Dios que con la contemplación del alma racional y de sus obras; y es evidente que se trata de un medio físico, porque, aunque el alma racional sea inmaterial, es, sin embargo, forma de la materia, e igualmente su operación, aunque en sí sea espiritual, no obstante depende de algún modo del cuerpo, perteneciendo, en consecuencia, al físico la consideración del alma unida con el cuerpo y de sus operaciones.

19. Sin embargo, tampoco este camino nos puede servir para demostrar algo referente a Dios, a no ser que admitamos algo previamente demostrado en metafísica y nos valgamos siempre de medios y de principios metafísicos, para llegar, finalmente, a concluir algo real. Pues si no damos por supuesto que el alma racional tiene un autor supremo por el que ha sido creada, no podrán deducirse en Dios unas perfecciones semejantes o mejores partiendo de las perfecciones del alma; mas el que el alma posea esta causa no puede llegar a concluirse por el filósofo por solas las operaciones del alma, sino que es necesario valerse de algún principio común a otros agentes o efectos creados, del cual nos ocuparemos luego. Por consiguiente, partiendo de este medio físico en cuanto físico, no se llega a demostrar la existencia de un ente increado. En cambio, si suponemos que el alma tiene una causa superior de su ser, a la que apellidamos ente primero o Dios, entonces se deduce con todo derecho que, si el alma es

medio physico investigari, sed metaphysicis principiis utendum est; cuius signum manifestum est, quia ex omni causalitate effectiva potest eadem consecutio fieri ad causam ex se efficientem, quae ex se abstrahit a physico motu et ab efficientia ex materia, vel sine illa. Igitur ex solo motu caeli nulla est sufficiens via ad huiusmodi demonstrationem conficiendam.

18. *Secundum medium desumptum ex operationibus animae rationalis et ipsius essentia.*— Aliud medium seu alia via sumi potest ex operationibus animae rationalis et cognitione substantiae eius quae ab illis desumitur; in rebus enim quae materiam concernunt, nulla est aut similior Deo aut immediatius ab eo pendens in esse et operari quam anima rationalis, et ideo nullo physico medio videtur magis posse cognosci Deus quam contemplatione animae rationalis et operum eius; constat autem hoc medium physicum esse, nam, licet anima rationalis immaterialis sit, est tamen forma materiae, et similiter operatio eius, licet in se sit spiritualis, aliquo tamen modo pendet a corpore, et ideo consideratio animae coniunctae corpori et operationum eius ad physicum pertinet.

19. Verumtamen, haec etiam via deservire non potest ad demonstrandum aliquid de Deo, nisi supponendo aliquid in metaphysica demonstratum, et utendo semper mediis et principiis metaphysicis ad rem ultimo concludendam. Nisi enim supponamus rationalem animam habere auctorem supremum a quo procreata sit, non poterunt, ex perfectionibus animae, similes aut meliores in Deo colligi. Quod autem anima habeat huiusmodi causam, non potest a philosopho ex solis animae operationibus colligi, sed oportet uti aliquo principio communi aliis agentibus vel effectibus creatis, de quo mox videbimus. Igitur ex hoc medio physico, ut physicum est, non demonstratur dari unum ens increatum. At vero, supponendo habere animam superiorem causam sui esse, quam primum ens aut Deum appellamus, optime quidem colligitur, si anima est intellectua-

intelectual, libre, inmaterial, inmortal y otras cosas semejantes que expresan perfecciones puras, todas estas cosas se encuentran con mucho más razón en Dios; sin embargo, esta misma deducción se funda en un medio metafísico y en el principio general de que las perfecciones del efecto se encuentran de un modo más excelente en la causa principal, y sobre todo en la primera; y la demostración pertenece con propiedad a la ciencia a la que corresponde el medio de la demostración. Hay que añadir, por lo que se refiere al atributo de inmaterialidad, que precisamente de él no se puede llegar a concluir que Dios sea absolutamente inmaterial, sino, a lo más, que lo es al modo del alma racional. En conclusión, pues, afirmamos que todos los medios físicos son insuficientes de por sí para demostrar la existencia de algún ente primero increado; más aún, quedó ocasionalmente indicado que de por sí no basta para demostrar qué es o qué características tiene tal ente de la manera que puede demostrarse mediante los efectos, sino que esto corresponde siempre al metafísico. No obstante, quedó explicado de algún modo al mismo tiempo de qué manera prepara la filosofía hasta cierto punto el camino, ofrece la ocasión y presenta también algunos efectos, con ayuda de los cuales podemos elaborar esta demostración, punto que quedará más explicado en las páginas siguientes.

Examen de los argumentos y de los medios metafísicos

20. Nos queda por demostrar, en segundo lugar, de qué modo puede la metafísica probar la existencia de un ente increado. Haremos unas ligeras indicaciones, puesto que todo lo que aquí podría tratarse ha quedado prácticamente expuesto en la disputación precedente, sec. 1. Así, pues, primeramente en lugar del principio físico: *todo lo que se mueve, es movido por otro,* hay que adoptar aquel otro principio metafísico mucho más evidente: *todo lo que se hace, es hecho por otro,* ya sea por creación, ya por generación, ya por cualquier otro medio de producción. Este principio está demostrado por el hecho de que nada puede hacerse a sí mismo. En efecto, la realidad que es hecha adquiere el ser mediante una producción; ahora bien, la realidad que la hace o la produce se supone que posee el ser y, por ello, implica una contradicción palmaria el que

lis, libera, immaterialis, immortalis et similia, quae perfectionem simpliciter dicunt, multo magis haec omnia in Deo reperiri; tamen haec ipsa collectio fundata est in medio metaphysico ac generali principio, quod perfectiones effectus sunt nobiliori modo in causa principali et praesertim in prima; demonstratio autem proprie ad illam scientiam pertinet ad quam medium demonstrationis spectat. Adde, quod attinet ad attributum immaterialitatis, ex hoc praeciso medio non posse inferri Deum esse omnino immaterialem, sed ad summum ad modum animae rationalis. Concludimus ergo omnia media physica per se esse insufficientia ad demonstrandum esse aliquod primum ens increatum; immo obiter est ostensum per se non sufficere ad demonstrandum quid vel quale sit illud ens eo modo quo per effectus demonstrari potest, sed hoc semper ad metaphysicum pertinere. Simul tamen est aliquo modo declaratum quo modo philosophia paret aliqualiter viam et occasionem praebeat et aliquos etiam effectus subministret, quibus ad huiusmodi conficiendam demonstrationem iuvet, quod magis in sequentibus exponetur.

Expenduntur rationes et media metaphysica

20. Superest ut secundo loco ostendamus quomodo metaphysica possit demonstrare esse aliquod ens increatum. Quod brevius insinuabimus, quia in praecedenti disputatione, sect. 1, fere omnia tacta sunt quae hic dici possent. Primo, igitur, loco illius principii physici: *Omne quod movetur, ab alio movetur,* sumendum est aliud metaphysicum longe evidentius: *Omne quod fit, ab alio fit,* sive creetur sive generetur, sive quacumque ratione fiat. Quod principium ex eo demonstratur quod nihil potest efficere se. Nam res quae fit per effectionem acquirit esse: res autem quae facit aut producit supponitur habere esse, et ideo claram repugnantiam involvit quod

una cosa se haga a sí misma, pues, antes de que exista, una realidad no puede estar en acto formal o virtual para hacerse a sí misma; por eso, es mucho más evidente este principio: *todo lo que se produce, es producido por otro,* que aquél: *todo lo que se mueve, es movido por otro.* Porque todo lo que se mueve se supone dotado de ser, pudiendo considerarse incluido en ese "ser" el acto virtual para moverse a sí mismo; en cambio, lo que es producido no se da por supuesto que existe, sino que más bien se supone que no existe antes de ser hecho, no pudiendo darse en el no-ser capacidad para hacerse a sí mismo, siendo, por tanto, evidente ese principio, si se interpreta debidamente de la producción que sea primera y verdadera, por no ocuparnos ahora del problema teológico de si una misma realidad puede existir dos veces y si, después de existir una vez, puede concurrir a su propia producción en cuanto existente por segunda vez o en otro lugar, pues este milagro, aunque se le admita, no menoscaba el principio propuesto, ya porque aquí tratamos de la realización o producción natural y propia de una realidad, ya también porque esa segunda producción en el caso referido no merece tanto el nombre de producción como el de conservación, por suponer ya la realidad existente.

21. Admitido, pues, este principio, la demostración llega a esta conclusión: todo ente o es hecho, o es no hecho o increado; mas no pueden ser hechos todos los entes que hay en el universo; luego es necesario que exista un ente no hecho o increado. La mayor es evidente, ya que de dos miembros contradictorios es necesario que uno de ellos convenga a cualquier realidad. La menor se prueba, porque todo ente hecho es hecho por otro; ahora bien, o aquel por el que ha sido hecho es él también hecho, o no: si no es hecho, se tiene en consecuencia un ente increado, que es lo que pretendíamos; mas si también él es hecho, será necesario que haya sido hecho por otro, debiendo inquirirse lo mismo respecto de éste a su vez, y así, finalmente, o habrá que detenerse en un ente no producido, o habrá que proceder hasta el infinito, o se caerá en círculo vicioso; mas no puede ni incurrirse en círculo vicioso, ni proceder hasta el infinito; luego es necesario detenerse en un ente no producido.

idem faciat seipsum, prius enim quam res sit non potest esse in actu formali vel virtuali ad faciendum se; et hac de causa est longe evidentius hoc principium: *Omne quod producitur, ab alio producitur,* quam de illo: *Omne quod movetur ab alio movetur;* nam quod movetur supponitur esse, in quo esse potest intelligi actus virtualis ad se movendum; quod autem efficitur non supponitur esse, sed potius supponitur non esse antequam fiat; in ipso autem non esse non potest esse virtus ad se efficiendum, et ideo est evidens illud principium proprie intellectum de prima ac vera effectione, ut abstineamus nunc ab illa quaestione theologica an eadem res possit bis existere et ut semel existens possit concurrere ad effectionem sui ut secundo seu alibi existentis; hoc enim miraculum, etiamsi admittatur, non enervat principium positum, tum quia hic agimus de naturali et propria rei effectione aut productione; tum etiam quia illa secunda effectio in praedicto casu non tam meretur nomen productionis quam conservationis, cum supponat rem existentem.

21. Hoc ergo posito principio, sic concluditur demonstratio: omne ens aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia quae sunt in universo esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum. Maior est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuilibet convenire. Minor probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum; vel ergo illud a quo factum est est etiam factum vel non: si non est factum, datur ergo aliquod ens increatum, quod intendebamus; si vero illud etiam factum est, oportebit ab alio esse factum, de quo ulterius idem inquirendum erit, et ita tandem aut sistendum erit in ente non facto, aut procedendum in infinitum, aut circulus committendus: non potest autem aut committi circulus, aut in infinitum procedi; sistendum ergo necessario est in ente non facto.

22. Se explica y prueba la primera parte de la menor; en efecto, entiendo por incurrir en círculo vicioso cuando alguien dice que una realidad es producida por otra y que ésta, a su vez, es producida por aquella que ella misma había producido, ya inmediata, ya mediatamente y después de muchas generaciones; pues de esta suerte podría alguien llegar a pensar que cualquier realidad ha sido producida por otra distinta de ella sin que ninguna sea improducida. De este círculo, pues, afirmamos que es imposible y que tiene con el principio de que "todo lo que se produce es producido por otro" el mismo grado de repugnancia que el que una misma realidad se produzca a sí misma; puesto que, si una cosa es producida por otra que ha sido hecha por ella, se produce a sí misma, al menos mediatamente y de un modo cuasi virtual. Además, porque en una realidad que produce a otra se supone la existencia; luego se supone también que ha sido hecha, si es que posee el ser mediante producción; por consiguiente, no puede ser hecha por su propio efecto.

23. Objetarás que este argumento tiene fuerza para demostrar que una realidad que produce a otra, tal como existe en el momento en que la produce, no ha sido hecha por esta misma realidad que produce, en cuanto de ella recibe el ser; pero que, no obstante, puede pensarse que aquella realidad que produjo a la otra pierde el ser que entonces tuvo y que, no obstante, se reproduce luego, bien debido a aquella misma realidad que ella había producido, bien a algún efecto suyo, como, por ejemplo, el que entre los hombres el padre ya muerto sea engendrado por el hijo, o el abuelo por el nieto o por el biznieto, o que esto suceda después de la centésima generación; éste es, efectivamente, el modo como fácilmente podrían filosofar los pitagóricos, quienes opinaban que las mismas almas retornaban a los cuerpos.

24. Empero, esta evasiva no tiene cabida, a no ser que se admita al mismo tiempo el proceso al infinito, porque o en estos círculos o retornos de generaciones nos paramos en un ser primero que produce y no es engendrado, sin que pueda en modo alguno decirse de él que haya sido producido por algún efecto suyo, ya que se da por supuesto que existe con anterioridad a todos sus efectos. En este caso, en él se apoya el argumento, puesto que o ese primer autor de las generaciones es en absoluto no hecho, llegando así a la conclusión que buscamos, a saber, que se da un ente absolutamente no hecho; o él también ha

22. Declaratur et probatur prior pars minoris; voco enim committi circulum, si quis dicat unam rem produci ab alia et hanc rursus produci ab ea quam ipsa produxerat, vel immediate, vel mediate et post multas generationes; ita enim fingere quis posset omnem rem produci ab alia distincta a se et nullam esse improductam. Hunc ergo circulum dicimus esse impossibilem et aeque repugnantem illi principio: Omne quod producitur, ad alio producitur, sicut quod eadem res seipsam producat; nam si res una fit ab alia a se facta, mediate saltem et quasi in virtute efficit seipsam. Item quia in re quae facit aliam supponitur esse; ergo etiam supponitur quod sit facta, si per effectionem habet esse; ergo non potest esse facta a suo effectu.

23. Dices hoc argumentum convincere rem quae facit aliam, prout existit quando illam efficit, non esse factam ab eadem re quam efficit, quatenus ab illa recipit esse; nihilominus tamen intelligi posse rem illam quae alteram effecit, amittere illud esse quod tunc habuit, et tamen postea reproduci vel ab eadem re quam ipsa fecerat, vel aliquo effectu eius, ut verbi gratia inter homines patrem mortuum generari a filio, aut avum a nepote aut pronepote, aut post centessimam generationem; ita enim facile philosophari poterant pythagorici, qui reverti easdem animas ad corpora existimabant.

24. Verumtamen evasio haec non habet locum, nisi simul adiungatur processus in infinitum, nam vel in illis circulis seu conversionibus generationum sistitur in aliquo primo producente non genito, et de illo nullo modo dici potest quod fuerit factus ab aliquo effectu suo, quia supponitur esse ante omnem suum effectum. Et tunc in illo fit argumentum, quia vel ille primus auctor generationum est simpliciter non factus, et ita concludimus quod intendimus, dari scilicet aliquod ens simpliciter non

sido producido por otro, volviendo a plantearse respecto de ese otro la misma pregunta, que no parará nunca hasta llegar a un ente increado. Y si en esos círculos o retornos de generaciones no nos detenemos nunca en algún primer generante, además del círculo vicioso ya explicado, se suma el proceso al infinito y se acumulan además otros inconvenientes, a saber, el que individuos idénticos se reproduzcan mediante generaciones naturales y otras cosas semejantes, sin los cuales bastaría el proceso al infinito, si fuese posible.

No puede darse proceso al infinito en las causas eficientes y en sus efectos

25. Nos queda, pues, por probar la segunda parte de la menor antes propuesta, a saber, que no puede darse el proceso al infinito en la emanación de un ente de otro, cosa que demostró Aristóteles para todo género de causas en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2. La principal razón parece ser porque del proceso al infinito se sigue la supresión de toda causalidad, puesto que en las causas esencialmente subordinadas la segunda depende de la primera y todas las causas segundas dependen de una causa primera; mas, supuesto el proceso al infinito, no existe causa primera alguna; luego tampoco existirá causalidad alguna. Otros exponen esto de la siguiente manera: si hubiese proceso al infinito, nunca se llegaría al efecto, pues el infinito no puede ser totalmente recorrido. Para explicar esto, comencemos por suponer que este proceso puede realizarse de dos maneras, a saber, o ascendiendo de las causas inferiores hasta las superiores o, al contrario, descendiendo de las causas universales hasta las próximas. De acuerdo con este segundo modo, es evidente que hay que detenerse por necesidad en alguna causa última o próxima al efecto, porque, de lo contrario, jamás se llegaría hasta el efecto; porque no puede pensarse que el efecto se constituya en ser y que no proceda próxima y mediatamente de alguna causa. Por consiguiente, el proceso que tiene dificultad y está en relación con nuestro problema es el proceso primero ascendente; por tanto, en este desarrollo no parece eficaz el argumento propuesto. En efecto, esa progresión hasta el infinito puede entenderse o entre las causas próximas y las cada vez más remotas, a las que

factum; aut ille etiam factus est ab alio, et de illo alio redit eadem inquisitio, quae nunquam sistet donec perveniatur ad ens increatum. Quod si in illis circulis et conversionibus generationum nunquam sistitur in aliquo primo generante, iam adiungitur praeter dictum circulum processus in infinitum et praeterea multiplicantur incommoda, scilicet, quod per naturales generationes eadem individua reproducantur, et similia, sine quibus processus ille in infinitum sufficeret, si dari posset.

In causis efficientibus earumque effectibus non posse in infinitum procedi

25. Superest ergo ut probemus alteram partem minoris supra positae, scilicet, non posse procedi in infinitum in emanatione unius entis ab alio, quod in omni genere causarum demonstravit Arist., lib. II Metaph., c. 2. Et praecipua ratio esse videtur, quia ex processu in infinitum sequitur tolli omnem causalitatem, quia in causis per se ordinatis posterior pendet a priori et omnes posteriores ab aliqua prima; sed posito processu in infinitum, nulla est prima; ergo nulla erit causalitas. Quod alii ita exponunt, quia si procederetur in infinitum, nunquam perveniretur ad effectum, eo quod infinitum petransiri non potest. Quod ut declaremus, supponamus hunc processum dupliciter fieri posse, scilicet, vel ascendendo ab inferioribus causis ad superiores, vel e contra descendendo ab universalibus ad proximas causas. Hoc posteriori modo evidens est sistendum necessario esse in aliqua causa ultima seu proxima effectui, quia alias nunquam perveniretur ad effectum; nec enim intelligi potest quod effectus prodeat in esse et quod non proxime et immediate ab aliqua causa prodeat. Prior ergo processus sursum versus est qui difficultatem habet quique ad rem praesentem spectat; in hoc ergo progressu non videtur efficax ratio facta. Nam illa progressio in infinitum intelligi potest vel inter causas proximas et magis ac magis remotas, quas

llaman accidentalmente subordinadas, y éstas no es preciso que concurran al mismo tiempo, más aún, ni siquiera que existan simultáneamente cuando se produce el efecto, sino en cierta sucesión, como el hijo procede del padre, y el padre del abuelo, y así en otros casos; o entre las causas esencialmente subordinadas, las cuales influyen en el efecto simultáneamente y cada una en su orden de modo inmediato, como es el caso de la causa primera y la segunda. Así, pues, según el primer modo, sobre todo de acuerdo con la opinión de Aristóteles, parece que no hay contradicción en llegar hasta el infinito, puesto que si el mundo existiese desde la eternidad, hubiese sido necesario un proceso semejante. Y este proceso al infinito basta para obviar el argumento propuesto, puesto que de cualquier realidad se dirá que ha sido hecha por otras y no nos detendremos nunca en una realidad que no haya sido hecha. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, aunque se admitiera la existencia del proceso al infinito, se podría llegar hasta el efecto, ya que las causas subordinadas esencialmente de este modo no operan sucesivamente una después de otra, sino simultáneamente; y de este modo no hay contradicción en que operen simultáneamente infinitas causas, si es que existen. Decir que *el infinito no puede ser totalmente recorrido* es verdad en cuanto esto significa sucesión; puesto que, si una cosa es numerada u obra después de otra, nunca será posible agotarla por el lado por el cual es infinita. Mas el que un todo simultáneo o toda una multitud de causas que existen simultáneamente obren también al mismo tiempo o influyan en el mismo efecto, no va contra la razón de infinito. Finalmente, quien admita esta subordinación infinita de causas, tendrá que negar la dependencia de todas respecto de una primera. Por eso Aristóteles, al suponer lo contrario, parece incurrir en una petición de principio.

26. Con todo, según mi opinión, puede demostrarse con evidencia la necesidad de detenerse en una primera causa no producida, incluso comenzando por las causas esencialmente subordinadas, de las que la una depende esencial y actualmente de la otra, ya en el ser, ya también en el obrar. Podemos comenzar por aducir aquí los argumentos con que se prueba que no puede existir en la realidad una multitud actualmente infinita, sin la cual multitud no puede concebirse dicho proceso al infinito en las causas subordinadas; pero prescindo de ellas,

vocant per accidens subordinatas, et has non oportet simul concurrere, immo nec simul esse cum fit effectus, sed successione quadam, ut filius est a patre, et pater ab avo, et sic de caeteris; vel inter causas per se subordinatas, quae simul et unaquaeque in suo ordine immediate influunt in effectum, ut causa prima et secunda. Priori ergo modo videtur non repugnare, maxime iuxta sententiam Aristotelis, progredi in infinitum, quia si mundus fuisset ab aeterno, necessarius fuisset similis processus. Hic autem processus in infinitum sufficit ad eludendam rationem factam, quia quaelibet res dicetur facta ab alia et nunquam sistetur in re non facta. Posteriori autem modo, etiamsi daretur processus in infinitum, perveniri posset ad effectum, quia causae ita per se subordinatae non operantur successive una post aliam, sed simul; hoc autem modo non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari. Quod enim dicitur, *infinitum non posse pertransiri,* verum est, quatenus hoc significat successionem; nam, si unum post aliud numeretur aut agat, nunquam exhaurietur ex ea parte qua infinitum est. Quod autem totum simul vel tota multitudo causarum simul existentium simul etiam agat vel influat in eumdem effectum, non est contra rationem infiniti. Denique, qui posuerit hanc infinitam causarum subordinationem, negabit omnes pendere ab aliqua prima, unde Aristoteles, dum contrarium supponit, videtur petere principium.

26. Nihilominus evidenter (ut existimo) ostendi potest necessario sistendum esse in aliqua prima causa non facta, et incipiendo a causis per se subordinatis, quarum una per se et actu pendet ab alia vel in esse vel etiam in actione. Primum afferri hic possunt rationes omnes quibus probatur non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam, sine qua multitudine non possit intelligi ille processus in infinitum in causis subordinatis; sed illas omitto, tum quia

ya porque son de tipo general y sin relación inmediata con nuestro problema; ya también porque no son del todo evidentes. Así, pues, mi modo de argumentación se basa en la razón propia y en la subordinación de las causas, igual que argumentó Aristóteles; porque es imposible que una colección total de entes o de causas eficientes sea dependiente en su ser y en su obrar: luego es necesario que haya entre ellas alguna independiente; luego no es posible proceder hasta el infinito en esa sucesión, sino que habrá que detenerse en un ente improducido, el cual sea independiente también en el causar. El primer antecedente es manifiesto en virtud del principio propuesto: *todo lo que se produce, es producido por otro;* puesto que es lo mismo que decir: todo lo que depende, de otro depende; si, pues, la colección total de las realidades fuese dependiente, debería por necesidad depender de otro; ahora bien, esto es imposible, por no haber ninguna otra realidad fuera de la colección; y si la colección total dependiera de alguno de los miembros contenido dentro de ella misma, ese miembro dependería también de sí mismo, cosa que es imposible; por tanto, es imposible que la colección total de entes sea producida, o que la colección total de causas sea dependiente en su obrar con la dependencia propia con que la causa segunda depende de la primera.

27. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará; ¿no depende acaso todo el compuesto de una parte, por ejemplo, de la forma, y sin embargo no por eso la forma depende de sí misma? Se responde, en primer lugar, que una cosa es hablar de la dependencia formal o material y otra de la dependencia efectiva, de la que ahora tratamos; en efecto, que el todo dependa de sus partes no significa más que estar compuesto de ellas y, por eso, no es preciso, por ejemplo en la forma, que ella entre en su propia composición, sino que basta con que confiera al compuesto su ser propio e intrínseco; mas depender eficientemente es recibir de otro su propio ser, distinto del que hay en la causa; por consiguiente, si alguna multitud depende según su totalidad en la línea de la eficiencia, es necesario que dependa de algo que no esté comprendido dentro de dicha multitud, porque si dependiera de algo comprendido en ella, o ese algo dependería de sí mismo, o, al menos, la multitud total no sería dependiente adecuadamente

generales sunt et remotae; tum quia non sunt adeo evidentes. Argumentor igitur in hunc modum ex propria ratione et subordinatione causarum, ut Aristoteles argumentatus est; quia impossibile est totam collectionem entium vel causarum efficientium esse dependentem in suo esse et operari: ergo necesse est esse in illis aliquid independens; ergo non potest in illo progressu in infinitum procedi, sed sistendum est in ente improducto, quod etiam in causando sit independens. Primum antecedens est evidens ex dicto principio: *Omne quod producitur, ab alio producitur;* nam perinde est dicere: omne quod dependet, ab alio dependet; si ergo tota rerum collectio esset dependens, deberet necessario pendere ab alio; id autem est impossibile, quia extra collectionem non est aliud; quod si tota collectio penderet ab aliquo ente intra ipsam comprehenso, etiam illud penderet a seipso, quod est impossibile; sic ergo impossibile est totam collectionem entium esse factam, aut totam collectionem causarum esse dependentem in agendo propria dependentia qua posterior causa pendet a priori.

27. *Obiectioni respondetur.*— Dices: nonne totum compositum pendet a parte, verbi gratia, a forma, et tamen non propterea forma pendet a seipsa? Respondetur imprimis aliud esse loqui de dependentia formali vel materiali, aliud de effectiva, de qua loquimur; nam totum pendere a partibus nil aliud est quam componi ex illis, et ideo non est necesse in forma, verbi gratia, seipsam componere, sed solum ut suum proprium et intrinsecum esse conferat composito; dependere autem efficienter est recipere ab alio suum esse distinctum ab eo quod est in causa; et ideo, si aliqua multitudo secundum se totam effective pendet, necesse est ut pendeat ab aliquo non comprehenso in illa multitudine, nam si ab aliquo in illa comprehenso penderet, vel illud penderet a seipso, vel certe non tota multitudo adaequate et secundum se totam erat dependens. Sunt autem consulto posi-

y según su totalidad. Y de propósito han sido puestas las palabras *adecuadamente y según su totalidad,* para excluir la dependencia relativa o según una parte, como es, por ejemplo, la dependencia del efecto respecto de la causa segunda, verbigracia, la del fuego respecto del fuego engendrado; pues se dice que todo el fuego engendrado depende del generante, porque este fuego en su totalidad no hubiese realmente existido sin la acción de aquél; sin embargo, se trata únicamente de una dependencia por razón de la forma y de su unión con la materia, pero no es una dependencia adecuada esencial y primariamente o según su totalidad, puesto que la entidad de la materia no depende esencialmente de la acción del fuego. Así, pues, cuando afirmamos que la colección total de entes no puede ser dependiente, lo entendemos en este sentido, es decir, adecuadamente y según su totalidad; porque según una parte puede llamársela dependiente, ya que, suprimida una parte, no sería, formalmente hablando, esa colección. Y de este modo puede también la colección por razón de una parte depender, como es de por sí evidente, de otra cosa en ella incluida; sin embargo, esto no constituye obstáculo para la existencia en dicha colección de algún ente absolutamente independiente y no producido, que es lo que pretendemos concluir. Mas, si nos referimos a la colección de entes que depende según su totalidad y adecuadamente, esto es, según todos los entes que en cierto modo la componen, entonces es imposible que la colección total que depende de ese modo dependa de algo incluido en ella, sino que es preciso que ese algo esté fuera de ella; por eso, en sentido contrario, tomando una colección total de entes fuera de la cual no exista nada, es imposible que sea dependiente en su totalidad, que era la afirmación que se había propuesto.

28. Se prueba, además, la primera consecuencia, porque, si todo ente considerado divisiva o distributivamente fuese dependiente y producido, también la colección de todos los entes sería dependiente y producida, no por cierto con una sola dependencia o acción, sino con la reunión de todas las dependencias o acciones, en virtud de las cuales todos los entes dependen o son producidos; en efecto, una colección de entes no puede ser dependiente por otro motivo más que porque en ella no existe ser alguno que no sea dependiente; por consiguiente, si la colección en su totalidad tampoco puede ser dependiente, según

ta illa verba *adaequate et secundum se totam* ut excludatur dependentia secundum quid seu secundum partem, qualis est, verbi gratia, dependentia effectus a causa secunda, ut ignis ab igne genito; dicitur enim totus ignis genitus dependere a generante, quia sine actione eius revera non fuisset hoc totum; tamen illa dependentia est tantum ratione formae et unionis eius cum materia, non est tamen adaequata ac per se primo seu secundum se totam, quia entitas materiae per se non pendet ab actione ignis. Cum ergo dicimus totam collectionem entium non posse esse dependentem, intelligimus hoc modo, scilicet adaequate et secundum se totam; nam secundum partem dici potest dependens, quia, ablata una parte, non esset illa collectio, formaliter loquendo. Et hoc modo etiam potest collectio ratione unius partis pendere ab alio in illa comprehenso, ut per se notum est; tamen hoc nihil obstabit quominus in illa collectione detur aliquod ens simpliciter independens et non factum, quod nos deducere intendimus. At vero, loquendo de collectione entium secundum se totam et adaequate dependente, id est, secundum omnia entia quae illam quasi componunt, sic impossibile est totam collectionem sic dependentem pendere ab aliquo in illa incluso, sed necesse est ut sit extra illam; unde e converso sumendo totam collectionem entium extra quam nihil sit, impossibile est totam illam esse dependentem, quae erat propositio assumpta.

28. Deinde probatur prima consequentia, quia, si omne ens divisive seu distributive sumptum esset dependens et factum, etiam collectio omnium entium esset dependens et facta, non quidem una singulari dependentia aut actione, sed collectione omnium dependentiarum aut actionum, quibus omnia entia dependent aut fiunt; non enim alia ratione potest esse dependens aliqua collectio entium, nisi quia in ea nullum est ens quod non dependeat; ergo

se demostró, es preciso que en dicha colección exista algún ser absolutamente independiente y no producido. Y este mismo argumento vale para el orden total de las causas, de las que una depende de otra en su ser o en su causar; puesto que no puede ser dependiente la colección total de las causas por no darse fuera de ella causa alguna de la que dependa, según se explicó. Y tampoco cabe el recurso de fingir una dependencia mutua de tales características que en virtud de ella se llegue a producir un círculo vicioso, según se probó ampliamente también en el razonamiento anterior, porque tratamos de la dependencia propia, en virtud de la cual la causa inferior depende de la superior, hasta tal punto que todo su ser, su poder y su obrar se apoyen en la otra. Es, pues, necesario que en la totalidad de la colección de causas esencialmente subordinadas —sean del tipo que sean— exista una causa absolutamente independiente de otra causa superior, porque, de lo contrario, toda la colección sería dependiente, lo cual se demostró que era contradictorio.

29. Finalmente, con esto queda probada la segunda consecuencia. En efecto, el que se dé proceso al infinito en las causas eficientes esencialmente subordinadas, puede entenderse de dos maneras: la primera consistente en que, ascendiendo de la causa próxima y particular a las superiores cada vez más perfectas o universales, nunca nos detengamos en alguna que no dependa de otra superior, y en este sentido el proceso es manifiestamente imposible, según prueba el razonamiento que acabamos de hacer, a saber, porque, en otro caso, toda la serie y colección de causas sería dependiente; por eso, para probar lo que pretendemos, basta con que no pueda darse en este sentido proceso al infinito en esta clase de causas. El argumento de Aristóteles se desarrolla en el sentido de que todas las causas, excepto la última, que se une inmediatamente al efecto, serían intermedias sin que ninguna fuese primera, cosa que es imposible; efectivamente, ser causas intermedias es lo mismo que ser dependientes. Y hay la misma repugnancia en que todas las causas distributivamente sean dependientes que en que sea dependiente la colección total, según muy bien hizo notar Escoto en ese pasaje, ya que la colección total no puede ser dependiente, si no es por razón

si tota collectio etiam esse non potest dependens, ut ostensum est, necesse est esse in illa collectione aliquod ens omnino independens et non factum [1]. Atque eadem ratio est de toto ordine causarum, quarum una ab alia pendet in esse aut efficere; non enim potest tota causarum collectio esse dependens, quia extra illam nulla est causa a qua pendeat, ut declaratum est. Neque etiam potest fingi mutua talis dependentia, ita ut in ea circulus detur, ut superiori etiam discursu late probatum est; agimus enim de propria dependentia, qua inferior causa dependet a superiori, ita ut totum illius esse, posse et agere in altera nitatur. Igitur necesse est ut in tota collectione causarum per se ordinatarum (quaecumque illae sint) detur aliqua independens omnino ab alia superiori, quoniam alias tota collectio esset pendens, quod repugnare ostensum est.

29. Denique hinc probata relinquitur posterior consequentia. Quod enim in causis efficientibus per se subordinatis detur processus in infinitum, dupliciter intelligi potest. Primo, ut ascendendo a causa proxima et particulari ad superiores magis ac magis perfectas seu universales, nunquam sistatur in aliqua quae a superiori non pendeat, et in hoc sensu est evidenter impossibilis hic processus, ut discursus proxime factus probat, scilicet, quia alias tota series et collectio causarum esset dependens; unde, ad probandum quod intendimus, sufficit ut in hoc sensu non possit dari processus in infinitum in huiusmodi causis. Et ita procedit ratio Aristotelis, quod omnes causae praeter ultimam, quae immediate coniungitur effectui, essent mediae et nulla esset prima, quod est impossibile; idem namque est esse causas medias, quod esse dependentes. Et aeque repugnat omnes distributive esse dependentes, ac totam collectionem esse dependentem (ut recte Scotus ibi notavit), nam tota collectio non potest esse dependens, nisi ratione omnium ac singu-

[1] Vide Scot., In I, dist. 2, q. 9, et lib. VIII Metaph., q. 6.

de todos y cada uno de los miembros en ella contenidos. En este mismo sentido resulta fácilmente explicable la razón de que, en otro caso, nunca se podría llegar hasta la acción, ni sería posible recorrer la serie infinita de dependencias, ya que la acción debe incoarse primaria y principalmente por la causa superior, de la que depende la inferior, siendo, por ello, imposible que la inferior incoe la acción sin que influya antes la superior en orden, al menos, de independencia y principalidad; ahora bien, si toda causa tiene otra superior y no se llega nunca a la causa suprema, no hay ninguna por la que esencial y primariamente se realice la incoación de la acción; luego toda producción será imposible. O de otro modo, si de esta suerte se procede hasta el infinito, resulta que una serie y colección total de causas es dependiente; luego depende de alguna superior; luego por ella se ha de realizar principalmente la incoación de la acción; por tanto, si no existe causa alguna de esta clase, tampoco será posible la incoación de acción alguna. Este sentido, pues, no sólo es verdadero, sino que nos basta también para la demostración que pretendemos.

30. No obstante, cabe idear el proceso al infinito de modo distinto en las causas intermedias esencialmente subordinadas, de suerte que, sin embargo, todas estén contenidas bajo una causa primera o absolutamente independiente. Es, efectivamente, probable que entre la causa próxima y la primera se den algunas causas universales intermedias esencialmente subordinadas, o, por lo menos, no hay contradicción en que así sea. Además, el número de causas que puede haber entre la causa suprema y la próxima no es del todo fijo y determinado, principalmente en orden a la potencia absoluta de Dios; en efecto, puede Dios hacer que todas esas causas intermedias sean tres, o cuatro, o más, en cualquier número, aunque se siga hasta el infinito. De aquí, pues, podría alguno tomar pie para continuar y afirmar que Dios puede crear infinitas causas intermedias y esencialmente subordinadas, de las cuales depende el efecto de la causa próxima, como, por ejemplo, infinitos cielos o ángeles, y que de esta suerte no es imposible el proceso al infinito en las esencialmente subordinadas bajo una causa primera. Ciertamente que en este sentido es difícil probar la imposibilidad de este proceso, sobre todo por la razón de que el infinito no puede ser totalmente recorrido,

lorum in illa contentorum. Et in eodem sensu facile potest explicari illa ratio, quod alias nunquam posset ad actionem perveniri nec posset illa infinita dependentia pertransiri; nam actio primario et principaliter inchoari debet a causa superiori a qua inferior pendet, unde impossibile est inferiorem inchoare actionem, nisi influente prius superiori, ordine saltem independentiae et principalitatis; si autem quaelibet causa habet superiorem et nunquam pervenitur ad supremam, nulla est a qua primo et per se inchoetur actio; erit ergo impossibilis omnis effectio. Vel aliter, si illo modo in infinitum progreditur, fit ut tota series et collectio causarum sit dependens; ergo ab aliqua superiori pendet; ergo ab illa principaliter inchoanda est actio; si ergo talis causa nulla est, nec poterit actio ulla inchoari. Hic ergo sensus et verus est et nobis sufficit ad demonstrationem intentam.

30. Alio tamen modo excogitari potest progressus in infinitum in causis per se subordinatis intermediis, ita tamen ut omnes sub aliqua prima seu prorsus independenti contineantur. Probabile est enim quod inter causam proximam et primam sint aliquae causae universales mediae per se subordinatae, vel saltem non repugnat ita fieri. Rursus numerus causarum quae inter supremam et proximam intercedere possunt, non est omnino fixus et determinatus, praesertim in ordine ad potentiam absolutam Dei; potest enim Deus facere ut illae causae intermediae sint tres, vel quatuor vel plures in quocumque numero, licet in infinitum procedatur. Hinc ergo posset aliquis ulterius progredi et dicere posse Deum infinitas causas intermedias et per se subordinatas condere, a quibus effectus causae proximae pendeat, ut, verbi gratia, infinitos caelos aut angelos, atque hoc modo non esse impossibilem processum in infinitum in causis per se subordinatis sub una prima. Atque in hoc quidem sensu difficile est probare hunc processum esse impossibilem, maxime ex illa ratione quod infinitum per-

o de que no sería posible la incoación de la acción. En contra de esto parece, efectivamente, cobrar un legítimo valor el argumento antes propuesto, de que mediante un concurso simultáneo, sin sucesión, una acción podría ser efecto al mismo tiempo de todas esas causas, contando, sobre todo, con la incoación de la acción por parte de la causa primera, la cual podría mover a la operación o ayudar a todas las demás, aunque fuesen infinitas. Ni se demuestra suficientemente tampoco la imposibilidad de esto por el hecho de que entre dos términos extremos, cuales son la causa primera y la próxima, no parece que sea posible un proceso hasta el infinito o una multitud infinita de causas, puesto que lo que está encerrado entre unos límites o unos extremos es finito; en efecto, esto es verdad tratándose de una magnitud continua, pero no de una multitud, sobre todo cuando los extremos son de naturaleza diversa y especialmente si uno de ellos es infinito; pues de esta suerte no hay duda de que entre el ángel inferior y Dios pueden multiplicarse hasta el infinito las especies de sustancias intelectuales. Por eso, si a la colección total de esas especies se la representa como constituida en la realidad, sería una multitud infinita contenida entre aquellos dos extremos; entiendo contenida, no numéricamente, sino en perfección. De este modo, pues, sería posible idear una multitud infinita de causas esencialmente subordinadas.

31. Mas, sea lo que sea de la posibilidad de esta ficción, ello no constituye obstáculo alguno a la demostración que pretendemos, por darse ya en ella por supuesta una causa primera o un ente primero independiente. Además, aunque ese concurso infinito de causas fuese posible, no habría motivo alguno para imaginar que se daba de hecho en las causas esencialmente subordinadas, porque ni es posible demostrar su necesidad, ni puede descubrirse en las cosas alguna señal o huella de tal multitud o influjo infinito; sobre todo por ser muy probable, según decía en las páginas anteriores, que no existan causas propiamente subordinadas de manera esencial, esto es, causas totales en su orden e inmediatamente influyentes en cada una de las acciones, prescindiendo de la causa propia o próxima y de la primera o suprema. Finalmente, aunque la multitud de causas actualmente infinita no pueda acaso demostrarse como imposible por la consideración precisiva de la razón de causar, con todo, su imposibilidad es más probable atendida la razón misma de multitud actualmente infinita. También resulta difícilmente comprensible el que en ese caso no podría señalarse ninguna causa creada subordinada próximamente a Dios, esto es, entre la cual y Dios no se dé ninguna más perfecta, y no puede tampoco, en consecuencia, señalarse ninguna que dependa únicamente de Dios en su acción. Mas estas objeciones y otras semejantes, según mi parecer, pueden urgirse en las realidades o causas posibles. Sin embargo, el problema no es el mismo, porque los posibles del mismo modo que existen únicamente en potencia, pueden igualmente ser sincategoremáticamente infinitos, como dicen, o indeterminados; empero, las cosas que están actualmente producidas deben existir en número determinado, siendo, por tanto, imposible el comprender la existencia de causas actualmente subordinadas bajo una primera sin que se dé entre ellas alguna que proceda o dependa inmediatamente de sola la primera, no pudiendo de esta suerte darse infinitas causas entre la primera y la última. Sin embargo, estos problemas nos llevan a tratar de la materia del infinito, la cual es infinita, y por eso prescindo de ellos, para no apartarnos de nuestro intento.

32. De aquí, además, puede deducirse fácilmente lo que hay que decir respecto de las causas accidentalmente subordinadas; hay que responder, en efecto, con la misma distinción, pues si se piensa en un proceso infinito que no esté contenido bajo una causa superior independiente de la serie concreta de causas, es absolutamente imposible ese proceso al infinito, cosa que puede demostrarse aplicando proporcionalmente el mismo argumento, puesto que, si no hay hombre alguno que no dependa y haya sido producido, todo el conjunto de los hombres, en consecuencia, o la especie humana en su totalidad depende y ha sido producida; por consiguiente, es necesario que dependa y haya sido producida por otra causa superior que no se halle contenida dentro de la especie humana; luego, aunque se piense que la serie de hombres que proceden unos de otros es infinita dentro de su especie, no obstante, considerado el conjunto total, es preciso que tenga una causa superior. Y avanzando de esta suerte, ya de un individuo a otro, ya de una especie producida a otra producida, será, finalmente, necesario detenerse en una realidad no producida en absoluto.

transiri non posset, aut quod non posset inchoari actio. Contra hoc enim recte videtur procedere ratio superius facta, quod sine successione per simultaneum concursum simul posset actio progredi ab omnibus illis causis, maxime inchoante actionem prima, quae posset omnes alias ad operandum movere vel adiuvare, etiamsi essent infinitae. Neque etiam sufficienter ostenditur hoc impossibile ex eo quod inter duos extremos terminos (quales sunt causa prima et proxima) non videtur esse possibilis progressio in infinitum aut multitudo infinita causarum, cum finitum sit quod terminis seu extremis clauditur; hoc enim est verum in magnitudine continua, non vero in multitudine, praesertim quando extrema sunt diversarum rationum, et maxime si alterum illorum infinitum sit; sic enim certum est inter infimum angelum et Deum posse in infinitum species substantiarum intellectualium multiplicari; unde, si tota collectio illarum specierum fingatur in re posita, esset infinita multitudo contenta inter illa duo extrema; contenta (inquam) non numero, sed perfectione. Sic igitur excogitari posset infinita multitudo causarum per se subordinatarum.

31. Verumtamen, quidquid sit de possibilitate huius fictionis, ea nihil obstat demonstrationi intentae, quia iam illa supponit aliquam primam causam seu primum ens independens. Deinde, etiam si ille infinitus causarum concursus esset possibilis, praeter omnem rationem fingeretur de facto dari in causis per se subordinatis, quia nec potest ostendi necessarius neque in rebus potest inveniri aliquod signum aut vestigium talis multitudinis aut influxus infiniti; maxime cum valde probabile sit, ut in superioribus dicebam, non dari causas proprie per se subordinatas, id est, totales in suo ordine et immediate influentes in singulas actiones, praeter propriam seu proximam causam et primam seu supremam. Denique, licet illa multitudo causarum actu infinita ex praecisa ratione causandi forte non possit demonstrari impossibilis, ex ipsa ratione multitudinis actu infinitae probabilius est esse impossibilem. Illud etiam difficillimum intellectu est, quod in eo casu nulla posset assignari causa creata proxime subordinata Deo, id est, inter quam et Deum nulla perfectior intercedat, et consequenter nulla etiam assignari posset quae a solo Deo in agendo penderet. Sed haec et similia (ut video) instari possunt in rebus seu causis possibilibus. Non est tamen eadem ratio, quia possibilia sicut sunt in potentia tantum, ita esse possunt infinita syncategorematice, ut aiunt, seu indeterminata; at vero quae actu sunt facta debent esse determinata, et ideo impossibile est intelligere causas actu subordinatas sub prima, quin detur in eis aliqua quae proxime procedat aut pendeat a sola prima, et ita non poterunt inter primam et ultimam esse infinitae. Verumtamen haec nos immergunt in materiam de infinito, quae infinita est, et ideo illa praetereo, ne a proposito divertamur.

32. Ex his ulterius facile constare potest quid dicendum sit in causis per accidens subordinatis; eadem enim distinctione respondendum est, nam, si intelligatur de infinito processu, non contento sub una causa superiori independenti a tali serie causarum, est plane impossibilis ille progressus in infinitum, quod eadem ratione proportionate applicata ostendi potest, quia, si nullus est hominum qui non pendeat et factus sit, ergo tota collectio hominum seu tota species humana pendet et facta est; ergo necesse est ut pendeat et facta sit ab alia causa superiori non contenta intra speciem humanam; ergo, etiamsi fingatur seriem hominum procedentium inter se esse infinitam intra suam speciem, nihilominus, sumpta tota collectione, necesse est habere causam superiorem. Atque ita progrediendo, vel ab uno individuo ad aliud, vel ab una specie facta ad aliam factam, tandem erit necessario sistendum in re omnino non facta.

33. Este argumento es aún más evidente cuando el proceso en las causas accidentalmente subordinadas se da entre los individuos de la misma especie, porque si un individuo es tal que no posee el ser por sí mismo, sino que lo recibe de una causa agente, no es posible que otro individuo de la misma especie tenga de por sí un ser en absoluto independiente y que no le haya sido comunicado por alguna causa agente; puesto que poseer el ser por sí mismo o únicamente por otro son diferencias o modos del ente con distinción mayor que la genérica; porque si el ente corruptible y el incorruptible, según testimonio de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* difieren esencial y genéricamente, mucho más se diferenciarán el ente producido y el no producido, el dependiente y el independiente, ya que éste es absolutamente necesario, no siéndolo aquél en modo alguno, según se explicó en la disputación anterior; teniendo, pues, los individuos de la misma especie la misma esencia, no es posible que el uno posea el ser recibido, y el otro no; luego es necesario que toda la especie y el conjunto total de los individuos posea el ser recibido; luego lo tendrá recibido de otro que no esté contenido en la especie; por consiguiente, en estos individuos no es posible llegar hasta el infinito en la dependencia u originación del uno respecto del otro, sino que es preciso detenerse en alguno que ni dependa ni se origine de otro individuo de la especie, y, consecuentemente, tampoco de toda la especie, puesto que la especie no obra si no es mediante los individuos. Entonces será el momento de continuar investigando respecto de esa causa superior a ver si es absolutamente independiente, porque si así fuese, ella sería el ente increado que buscamos; mas si es dependiente, habrá que investigar todavía la causa de la que depende, hasta detenernos en una causa en absoluto independiente, ya que no es posible proceder hasta el infinito por la razón propuesta de que el conjunto total de causas o realidades no puede ser dependiente.

Las causas accidentalmente subordinadas

34. En cambio, el proceso al infinito en las causas accidentalmente subordinadas que dimanan o dependen de una causa superior, no sólo no es contradictorio, según la mente de Aristóteles, sino que incluso es necesario para la

33. Quae ratio evidentior adhuc est, quando hic processus in causis per accidens est inter individua eiusdem speciei, nam si unum individuum tale est ut ex se non habeat esse, nisi a causa agente illud recipiat, fieri non potest ut aliud individuum eiusdem speciei habeat ex se esse prorsus independens et non communicatum ab aliqua causa agente; nam habere esse ex se vel tantum ab alio sunt differentiae seu modi entis plusquam genere diversi; nam, si ens corruptibile et incorruptibile differunt essentialiter et genere, teste Arist., X Metaph., multo magis ens factum et non factum, pendens et independens, nam hoc simpliciter necessarium est, illud vero minime, ut in disputatione superiori declaratum est; cum ergo individua eiusdem speciei sint eiusdem essentiae, fieri non potest ut unum habeat esse receptum, et non aliud; ergo necesse est ut tota species totaque collectio individuorum habeat esse receptum; ergo ab alio non contento in illa specie; ergo non potest in his individuis ita in infinitum procedi in dependentia seu dimanatione unius ab alio, sed sistendum necessario est in aliquo non dependente nec dimanante ab aliquo individuo illius speciei, et consequenter neque a tota specie, quia species non agit nisi per individua. Et tunc procedendum ulterius erit de illa superiori causa interrogando an sit simpliciter independens, nam, si talis est, ipsa est illud ens increatum quod inquirimus; si vero est dependens, ulterius inquirendum erit de causa a qua pendet, donec sistatur in causa omnino independente, quia non potest in infinitum procedi, propter rationem datam, quod tota collectio causarum aut rerum non potest esse dependens.

De causis per accidens subordinatis

34. At vero processus in infinitum in causis per accidens subordinatis, manantibus seu dependentibus ab una superiori causa, iuxta Aristotelis sententiam, non solum non repugnat, verum etiam necessarius

sucesión y duración constante de las generaciones, y, de acuerdo con la opinión de muchos católicos, aunque no sea necesario ni se dé de hecho, sin embargo es posible. Por más que admitamos esto, no hay en ello obstáculo alguno a nuestra demostración, puesto que en este proceso se da por supuesta una causa superior o no producida en absoluto o, al menos, no producida de ese modo concreto ni contenida en esa serie concreta de generaciones, siendo fácil desde ella llegar a una causa no producida en absoluto, siguiendo el mismo procedimiento de argumentación del que se habló y se hizo uso tantas veces.

35. Yo, empero —para insinuar aquí lo que se tratará en otro lugar con más amplitud—, creo que también de este modo es imposible proceder hasta el infinito, incluso en las causas accidentalmente subordinadas y que dimanan de otra superior. Lo voy a explicar brevemente en la especie humana, y el argumento es el mismo para las demás; en efecto, si la especie humana es tal que no haya podido existir en la realidad si no es recibiendo el ser de una causa superior, por ejemplo, de Dios, es, por lo mismo, necesario que lo haya recibido en algún individuo concreto y determinado, individuo que habrá procedido de sola esa causa superior y no de otro individuo de la especie. La razón de la primera parte de este consiguiente está en que las acciones se realizan sobre los singulares, no pudiendo, por lo mismo, producirse una especie a no ser en algún individuo concreto y determinado, puesto que el individuo entendido vagamente no es perfectamente singular, sino que en cierto aspecto es algo común y confuso. Y la razón de la segunda parte está en que, cuando el individuo procede de otro individuo de la misma especie, ésa no es la primera producción de dicha especie en la realidad, porque para entonces ya se la supone producida en otro individuo del que ese segundo procede; por consiguiente, en la emanación en la que por primera vez se produce en la realidad un individuo de una especie concreta es necesario que ese individuo en el que se da la producción no proceda de otro individuo de la misma especie, sino solamente de la causa superior de quien la especie depende. Además, para que hubiese lugar a tal proceso al infinito, sería preciso que la especie hubiese sido producida desde la eternidad, al menos en ese individuo que próxima e inmediatamente procede de

est ad perpetuam generationum successionem et durationem, et iuxta multorum catholicorum sententiam, licet non sit necessarius nec de facto detur, est tamen possibilis. Quod, licet admittamus, nihil obstat nostrae demonstrationi, quia in hoc processu supponitur superior causa vel simpliciter non facta vel saltem non tali modo, neque in tali serie generationum contenta, ex qua facile est pervenire ad causam simpliciter non factam, eadem argumentandi forma, ut saepe dictum et factum est.

35. Ego vero (ut hoc obiter dicam quod alibi tractandum est latius) existimo etiam hoc modo esse impossibile progredi in infinitum, etiam in causis per accidens subordinatis et ab alia superiori manantibus. Quod ita breviter declaro in specie humana, et est eadem ratio de reliquis; nam, si species humana talis est ut non potuerit esse in rerum natura nisi recipiendo illud a superiori causa, verbi gratia, Deo, ergo necesse est ut in aliquo certo et determinato individuo illud receperit, quod individuum a sola illa causa superiori processerit et non ab alio individuo illius speciei. Ratio prioris partis huius consequentis est quia actiones sunt circa singularia, et ideo non potest species fieri nisi in aliquo certo et determinato individuo; nam individuum vagum non est perfecte singulare, sed aliqua ex parte est quid commune et confusum. Ratio autem posterioris partis est quia, quando individuum procedit ab alio individuo eiusdem speciei, illa non est prima effectio talis speciei in rerum natura, quia iam supponitur facta in alio individuo a quo alterum procedit; ergo in illa emanatione in qua primo talis species fit in rerum natura, necesse est ut illud individuum in quo fit non procedat ab alio individuo eiusdem speciei, sed a sola illa superiori causa a qua species pendet. Rursus, ut daretur talis processus in infinitum, necessarium esset illam speciem productam esse ab aeterno, saltem in illo individuo quod proxime

Dios solo o de la causa superior, puesto que la sucesión de generaciones no puede ser infinita *a parte ante,* si no comienza desde la eternidad, como es de por sí evidente.

36. Partiendo de estos principios se llega claramente a la conclusión de que es imposible el proceso al infinito en estas causas accidentalmente subordinadas. En primer lugar, porque, cuando se procede al infinito de este modo, no es posible señalar nunca dentro de ese orden una causa primera de la que dimanen las demás; en cambio, en la serie de causas accidentalmente subordinadas se llega necesariamente, por ejemplo, a un primer hombre, en quien comienza la generación de los hombres, aquel concretamente que no ha sido producido por un hombre, sino por una causa superior.

37. En segundo lugar, porque no puede haber sido producido desde la eternidad otro hombre por aquel que imaginamos producido por Dios desde la eternidad; por consiguiente, tuvo que ser necesariamente engendrado en el tiempo y, en consecuencia, la serie sucesiva de los hombres no puede ser infinita por haber comenzado a multiplicarse en el tiempo. La consecuencia es de por sí evidente y el antecedente se prueba, porque el hombre producido desde la eternidad no pudo engendrar a otro al mismo tiempo que fue creado, ya que la generación humana exige sucesión; él, en cambio, fue producido simultáneamente y sin sucesión, no habiendo sido posible otro modo de producción desde la eternidad; es necesario, por tanto, que un hombre engendrado por otro hombre, por más que éste exista desde la eternidad, le sea posterior en duración. Ahora bien, o le es posterior con duración finita, o con duración infinita. No puede afirmarse lo primero, porque, en otro caso, o ninguno existiría desde la eternidad, cosa que está en contra de nuestra hipótesis, o entre la eternidad y el tiempo sólo se daría una distancia finita, o ambos serían eternos y, a pesar de ello, el uno sería anterior al otro con duración finita, cosas todas que implican manifiesta y palmaria contradicción; porque, si la duración de un hombre sólo supera en grado finito la duración de otro, y la duración que es menor es finita, también la duración que la supera es necesariamente finita y, consecuentemente, no es eterna, porque si lo finito se añade a lo finito, no se obtiene lo infinito, sino que permanece finito y limitado en sus términos; en cambio, si ambas

et immediate manat a solo Deo vel causa illa superiori, quia successio generationum non potest esse infinita a parte ante nisi sit ab aeterno, ut per se notum est.

36. Ex his autem principiis aperte concluditur non posse in infinitum procedi in his causis per accidens subordinatis. Primo quidem, quia quando hoc modo proceditur in infinitum, nunquam potest assignari prima causa in illo ordine, a qua reliquae dimanaverint; at vero in hac serie causarum per accidens subordinatarum necessario pervenitur ad primum hominem, verbi gratia, a quo generatio hominum incepit, ad illum, scilicet, qui non ab homine, sed a superiori causa procreatus est.

37. Secundo, quia ab illo homine quem fingimus ab aeterno a Deo productum non potuit alius homo ab aeterno generari; debuit ergo necessario generari in tempore, et consequenter successio hominum non potest esse infinita, cum in tempore inceperit multiplicari. Consequentia per se nota est, et antecedens probatur, quia non potuit homo productus ab aeterno, simul ac creatus est, generare alium, nam generatio humana successionem requirit; ipse autem simul et sine successione procreatus esset, nec potuisset aliter ex aeternitate produci; ergo necesse est ut homo genitus ab alio homine, etiam ex aeternitate existente, sit duratione posterior illo. Vel ergo est posterior duratione finita, vel infinita. Primum dici non potest, alias vel neuter esset ab aeterno, quod est contra hypothesim, vel inter aeternitatem et tempus esset tantum finita distantia, vel uterque esset aeternus et nihilominus unus anterior alio duratione finita, quae omnia involvunt claram et apertam repugnantiam; nam, si duratio unius hominis tantum finite superat durationem alterius, et illa quae est minor est finita, etiam altera quae excedit est necessario finita et consequenter non aeterna, quia si finito additur finitum non fit infinitum, sed finitum manet et terminis clau-

duraciones son infinitas, es imposible que por la parte que son infinitas la una supere a la otra, puesto que, al ser ambas infinitas, ambas son eternas y ambas carecen de comienzo; ¿cómo, pues, va a ser la una anterior a la otra y excederla en grado finito? Hay, por tanto, en todo esto una contradicción manifiesta, siendo, por ello, imposible que un hombre creado desde la eternidad no anteceda al hombre engendrado por él con una duración infinita, no pudiendo ser, consecuentemente, infinita la serie de generaciones que de él proceden; y, por el contrario, si se asciende desde cualquier hombre engendrado en el tiempo a través de todos sus progenitores, que son causas accidentalmente subordinadas, no se puede avanzar hasta el infinito.

38. Prescindo de otro argumento antes aludido, a saber, que una realidad sucesiva no puede ser eterna; prescindo también de otros que suelen proponerse en el tema de la eternidad del mundo, los cuales son probables, pero no tienen el mismo valor demostrativo; y prescindo, finalmente, de la respuesta de algunos que creen dar al traste con el razonamiento hecho negando que, en el caso de ser eternas las generaciones de los hombres, tenga que admitirse por necesidad que algún hombre determinado haya sido creado por Dios desde la eternidad o, al menos, algunos —cosa que vendría a ser lo mismo—, de quien o de quienes reciban su origen los demás que han sido producidos por generación humana; efectivamente, esta respuesta, por una parte, no es comprensible por la razón, y, por otra, quedó suficientemente refutada con lo dicho anteriormente. En consecuencia, no resulta inteligible un progreso infinito en las generaciones humanas sin que se llegue jamás a un hombre que sea como el primer padre de los demás, a no ser que se admita que la especie humana no ha sido producida por un principio superior; porque, si ha sido producida, tuvo por fuerza que ser producida en realidad en un individuo determinado; y ese consiguiente no sólo lo denuncia como erróneo la fe, sino que además es evidentemente falso, según quedó probado. Queda, pues, demostrado de esta suerte —sea cual sea el proceso que se siga de los efectos a las causas y de las causas próximas a las remotas esencial o accidentalmente subordinadas— que hay que detenerse necesariamente en alguna causa que no haya sido producida, o bien que no haya sido producida

sum; si vero utraque est infinita, impossibile est quod una excedat alteram ex ea parte qua infinita est, quia, si utraque est infinita, utraque est aeterna, utraque sine initio; quomodo ergo una est anterior altera et excessu finito? Est igitur in omnibus his manifesta repugnantia, et ideo impossibile est ut homo creatus ab aeterno non antecedat hominem a se genitum per infinitam durationem, et ideo series generationum ab illo procedentium nunquam esse potest infinita, et e contrario ascendendo a quolibet homine in tempore genito per omnes progenitores suos, qui sunt causae per accidens subordinatae, non potest progredi in infinitum.

38. Omitto rationem aliam supra tactam, quod res successiva non potest esse aeterna; omitto etiam alias quae fieri solent in materia de aeternitate mundi, quae sunt probabiles, non tamen aeque demonstrant; omitto denique responsionem aliquorum qui putant evertere discursum factum negando, in eo casu in quo generationes hominum essent aeternae, fore necessarium aliquem determinatum hominem esse creatum a Deo ab aeterno vel certe aliquos (quod perinde est), a quo vel a quibus caeteri ducant originem qui per humanam generationem procreati sunt; haec enim responsio et mente concipi non potest et ex superioribus satis refutata est. Unde intelligi non potest infinitus progressus in humanis generationibus, nunquam deveniendo ad aliquem hominem qui sit veluti primus parens caeterorum, nisi ponendo speciem humanam non productam a superiori principio; quia, si producta est, revera in aliquo determinato individuo necessario produci debuit; illud autem consequens non solum in fide est erroneum, sed etiam evidenter falsum, ut probatum est. Sic igitur probatum relinquitur (quocumque modo ab effectibus ad causas, et a causis proximis ad remotas, per se vel per accidens subordinatas progrediamur), ne-

de ese modo concreto, si el proceso se aplica únicamente a un determinado orden, o bien que sea totalmente improducida y ente increado en absoluto, si el proceso de ascensión se realiza absolutamente en el orden total de las causas, o en el universo completo.

39. De la demostración propuesta llego además a la conclusión de que este ente increado debe ser por necesidad una sustancia: porque la sustancia es de suyo anterior al accidente y el accidente tiene siempre como fundamento la sustancia, no siendo posible, por ello, que un accidente sea el primer ente increado o no producido, porque, sea cual sea el ser imaginado, debe existir necesariamente en alguna sustancia; luego con mucha más razón será la sustancia misma increada y no producida. Queda, por tanto, manifiestamente probado con el raciocinio expuesto que ese ente que posee el ser por sí mismo sin causación o dependencia de otro tiene que ser sustancia; si puede, a su vez, concebirse en dicha sustancia algún accidente que sea consecuentemente también increado, por cuanto existe en una sustancia increada, lo trataremos luego al estudiar los atributos divinos, y veremos igualmente después cómo puede demostrarse que esta sustancia increada es inmaterial; porque del solo razonamiento hecho hasta ahora, tomado de la conexión y subordinación de las causas, no parece que pueda inferirse inmediatamente que esa sustancia increada sea absolutamente inmaterial e incorpórea.

40. Ciertamente que de lo dicho podría deducirse con facilidad que esta primera sustancia no puede ser material en cuanto compuesta de esta materia propia de las cosas generables y corruptibles; porque todas las cosas que están compuestas de esta materia exigen necesariamente una causa eficiente, por no tener esta materia de por sí forma alguna innata, al estar sujeta de suyo al cambio de cualquier forma; por eso es necesario que reciba la forma por virtud de un agente, que es la causa del compuesto total de dicha materia y forma; ahora bien, como todo compuesto de esta clase ha sido producido, es legítimo concluir que el ente que no tiene causa eficiente, no está compuesto de esta materia; saber, empero, si la materia misma ha sido producida o no, es cosa que no puede decidirse con solo el raciocinio expuesto.

cessario sistendum esse in aliqua causa non facta, vel tali modo, si tantum in determinato ordine fiat progressio, vel simpliciter improducta et quae absolute sit ens increatum, si ascensus fiat simpliciter in toto ordine causarum, vel in toto universo.

39. Ulterius vero colligo ex demonstratione facta huiusmodi ens increatum necessario esse debere substantiam aliquam; nam substantia ex se est prior accidente semperque accidens in substantia fundatur, unde fieri non potest ut accidens sit primum ens increatum seu non factum, quia quodcumque tale esse fingatur, necessario esse debet in aliqua substantia; ergo multo magis ipsa substantia erit increata et non facta. Itaque manifeste probatur discursu facto illud ens quod ex se habet esse sine effectione aut dependentia ab alio debere esse substantiam; an vero in tali substantia possit intelligi aliquod accidens, quod consequenter etiam increatum sit, utpote existens in substantia increata, dicemus postea inquirendo divina attributa, et similiter postea videbimus quomodo demonstrari possit hanc substantiam increatam esse immaterialem; nam ex solo discursu hactenus facto, sumpto ex connexione et subordinatione causarum, non videtur posse immediate colligi illam substantiam increatam esse omnino immaterialem et incorpoream.

40. Posset quidem optime ac facile ex dictis inferri hanc primam substantiam non posse esse materialem tamquam compositam ex hac materia rerum generabilium et corruptibilium; nam omnes res quae ex hac materia componuntur necessario requirunt efficientem causam, quia haec materia non habet ex se innatam aliquam formam, cum de se sit subiecta mutationi cuiuslibet formae; unde necessario recipit formam ab aliquo efficienti, quod est causa totius compositi ex tali materia et forma; cum igitur omne huiusmodi compositum factum sit, recte concluditur illud ens quod non habet causam efficientem non esse compositum ex hac materia; an vero ipsamet materia facta sit necne, non potest ex solo praedicto discursu definiri.

Además, si esa sustancia increada puede ser material por constar de otra materia, o si puede también ser corpórea como sustancia simple sujeta a la cantidad, según pensó Averroes del cielo; y si, finalmente, el cielo mismo, del que se cree que es ingenerable e incorruptible, es una sustancia producida o no, creo que no puede determinarse solamente con el raciocinio que acabamos de exponer, sino que hay que avanzar más echando mano de otros principios, como luego veremos; hasta ahora, pues, sólo hemos demostrado que existe alguna sustancia increada e inmaterial en el sentido explicado.

Qué se debe juzgar de las opiniones antes expuestas

41. Por lo dicho, finalmente, se evidencia la verdad de la segunda opinión anteriormente expuesta y queda, en consecuencia, demostrado que la primera y la tercera son absolutamente falsas en cuanto a aquello en que convienen, a saber, la posibilidad de demostrar por un medio estrictamente físico la existencia de una sustancia increada ó separada de todas las realidades materiales. En cambio, es verdad aquello en que conviene la tercera con la segunda, es decir, que la demostración metafísica es de suyo suficiente para ello; esto es, en efecto, lo que hemos demostrado en la práctica y con el análisis de ambos medios. En cuanto a la cuarta opinión, si quiere decir que la demostración metafísica depende esencial e intrínsecamente de algún principio o medio puramente físico, como opinan Soncinas y Iavello, es también falsa, puesto que el raciocinio expuesto no tiene, por lo dicho, dependencia alguna. Por eso es también evidente que implica contradicción lo que dice Iavello: que al físico le pertenece demostrar la existencia de la sustancia primera y, en cambio, al metafísico su esencia. En primer lugar, porque el metafísico no recibe del físico su objeto primario; y, sobre todo, porque nosotros no podemos demostrar la existencia de Dios si no es demostrando de algún modo cuál es su esencia, según se verá más claramente por lo que se ha de decir; efectivamente, al demostrar que algunos atributos le convienen a un ente determinado, el cual es el principio de los demás, demostramos la existencia de Dios. Ahora bien, el primero de tales atributos y el más esencial es el que hemos demostrado hasta ahora, a saber, el

Rursus, an illa substantia increata possit esse materialis ut constans ex alia materia, vel etiam an possit esse corporea, ut substantia simplex quantitati subiecta, sicut Averroes de caelo existimavit, ac denique an caelum ipsum, quod ingenerabile creditur et incorruptibile, sit substantia facta necne, non existimo posse ex praedicto solo discursu definiri; sed ulterius progrediendum est, aliis principiis utendo, ut postea videbimus; hactenus ergo solum est demonstratum esse aliquam substantiam increatam et immaterialem in dicto sensu.

Quid de opinionibus supra relatis sentiendum sit

41. Tandem, ex dictis constat veritas secundae opinionis superius relatae, et consequenter ostensum est primam et tertiam absolute falsas esse, quantum ad id in quo conveniunt, scilicet, quod per medium pure physicum possit demonstrari substantia increata abstracta ab omnibus rebus materialibus. Quoad id vero in quo tertia cum secunda convenit, scilicet demonstrationem metaphysicam per se esse ad hoc sufficientem, verum dicit; hoc enim est quod ipso usu et examinatione utriusque medii a nobis est demonstratum. Quarta vero opinio, si intelligat metaphysicam demonstrationem per se et intrinsece pendere ab aliquo principio vel medio pure physico, ut Soncinas et Iavellus sentiunt, falsa etiam est, nam discursus factus nullam dependentiam habet ex dictis. Unde etiam constat repugnantiam involvere quod Iavellus ait, ad physicum pertinere demonstrare substantiam primam esse, ad metaphysicum vero quid sit. Tum quia metaphysicus non accipit a physico suum primarium subiectum; tum maxime quia nos non possumus demonstrare Deum esse nisi demonstrando aliquo modo quid sit, ut ex dicendis clarius patebit; demonstrando enim quaedam attributa convenire cuidam enti, quod est principium caeterorum, demonstramus esse Deum; primum autem ex illis attributis et maxime essentiale est illud quod hactenus

existir por sí y sin la eficiencia de otro, pudiendo todos los demás demostrarse casi únicamente en cuanto tienen conexión con éste, según veremos. Por eso, el demostrar la esencia de Dios le pertenece preferentemente a aquel a quien pertenece demostrar la existencia de un ser que existe por sí mismo o por su esencia y no por otro, y, por el contrario, demuestra con propiedad la existencia de Dios quien demuestra que existe en la realidad algún ente increado; no pueden, pues, repartirse estas tareas entre sí la física y la metafísica, sino que este cometido pertenece en su totalidad a la metafísica. Por su parte, la física —y en este sentido sería verdadera la cuarta sentencia y no se diferenciaría mucho de la segunda— prepara el camino de algún modo y dispone para elaborar la demostración antes propuesta, ya porque a la consideración de la razón de efecto y causa en sí misma ascendemos desde el movimiento y los efectos sensibles y desde la dependencia en el movimiento nos remontamos a la dependencia en el ser y en el origen, mediante la cual llegamos a un ente primero increado; ya también porque, si no con toda evidencia, llegamos al menos con un razonamiento muy probable mediante un procedimiento físico a un motor del cielo separado de éste, a partir del cual el metafísico desarrolla más fácilmente su razonamiento para la investigación, no ya de un primer motor del cielo, sino de un primer eficiente de las cosas, valiéndose de principios proporcionales que son tanto más evidentes cuanto son más abstractos, según explicamos suficientemente.

42. Se responde a los fundamentos en que se apoya el Comentador y, en cuanto al primero, decimos que Aristóteles no demuestra suficientemente en la *Física* la existencia de Dios o los atributos propios de El por solo el movimiento físico, cosa que se demostró ya en parte, y en parte se demostrará en las páginas siguientes, sino que allí demuestra con bastante probabilidad la existencia de un primer motor inmóvil. En cambio, en el lib. II de la *Metafísica* defendió con toda razón y probó la no existencia de un proceso al infinito en las causas eficientes, principio desde el que se llega evidentemente a la conclusión de que es necesario que exista algún ente no producido. Al segundo se responde que la metafísica, por ser la ciencia suprema, puede demostrar la existencia de su objeto, sobre todo al no tratarse de su objeto adecuado, sino del

demonstravimus, scilicet esse a se et sine efficientia ab alio, et caetera omnia in tantum fere demonstrari possunt, in quantum cum hoc connexionem habent, ut videbimus. Unde ad eum maxime pertinet demonstrare quid sit Deus ad quem pertinet demonstrare esse ens a se seu per essentiam et non ab alio, et e converso ille proprie demonstrat Deum esse qui demonstrat esse in rerum natura aliquod ens increatum; non enim possunt haec munera inter se partiri physica et metaphysica, sed totum hoc negotium metaphysicae est. Physica vero (et in hoc sensu esset vera illa quarta sententia et a secunda non discordaret) parat aliquo modo viam et disponit ad praedictam demonstrationem conficiendam, tum quia ex motu et sensibilibus effectibus ascendimus ad considerandam rationem effectus et causae secundum se, et ex dependentia in motu ad dependentiam in esse et origine per quam ad primum ens increatum pervenimus; tum etiam quia, si non omnino evidenti, saltem probabilissimo discursu pervenimus per physicam viam ad motorem caeli ab eo separatum, ex quo facilius metaphysicus discurrit ad inquirendum non iam primum motorem caeli, sed primum factorem rerum, sumendo proportionalia principia tanto evidentiora quanto abstractiora, ut satis declaravimus.

42. Ad fundamenta Commentatoris respondetur, et ad primum, Aristotelem in Physica non satis demonstrasse Deum esse aut propria attributa Dei ex solo motu physico, quod partim ostensum est, partim in sequentibus demonstrabitur, sed ibi satis probabiliter ostendit primum motorem immobilem. In II autem Metaph., recte docuit et probavit non dari processum in infinitum in causis efficientibus, ex quo principio evidenter concluditur necessarium esse aliquod ens non factum. Ad secundum respondetur metaphysicam, cum sit suprema scientia, probare posse suum obiectum esse, maxime cum non de adaequato, sed

objeto primario y de una demostración *a posteriori*, tema del que nos ocupamos antes en la primera demostración.

SECCION II

SI SE PUEDE PROBAR "A POSTERIORI" LA EXISTENCIA DE DIOS DEMOSTRANDO QUE EXISTE ÚNICAMENTE UN SOLO SER INCREADO

1. Aunque en el discurso propuesto en la sección precedente quedó probado con evidencia que no es posible que todos los seres sean producidos, sino que existe alguno no producido, no quedó, sin embargo, suficientemente demostrado con dicho raciocinio el que ese ente sea uno y no muchos. Podría, en efecto, decir alguno que sin duda todo lo que ha sido producido ha sido producido por otro y que siguiendo este proceso hay que detenerse en cada uno de los órdenes de realidades en algún principio no producido, mas no en uno solo e idéntico, sino en muchos, de acuerdo con la diversidad de realidades y de especies, de la misma manera que algunos gentiles establecieron principios de las diversas realidades, como un dios del trigo, otro del vino, etc. También algunos de los herejes defendieron un principio de los espíritus y otro de los cuerpos, o uno de las cosas buenas y otro de las malas, a los que llamaban el bien y el mal sumo, como pasa con los maniqueos y con otros; en consonancia con este falso error, ningún ente, aunque sea increado, sería verdadero Dios de acuerdo con lo que nosotros pretendemos significar mediante esta palabra. Este acaso es el sentido en que dijo el insipiente en su corazón: *No existe Dios,* afirmación que atribuye Cicerón a Diágoras en el lib. I *De natura deor.;* y San Agustín en el lib. III *Cont. litt. Petilian.,* c. 21; *Lactancio,* lib. I, c. 2; Theod., lib. III *De curand. affect. Graec.* Mas, si llegamos a demostrar que este ente increado y esencialmente necesario sólo puede ser numéricamente uno según su naturaleza y esencia, brotará con claridad la consecuencia de que él es la primera causa de todos los demás que existen o pueden existir y que, por tanto, es Dios y, en consecuencia, es el Dios verdadero. Por esto, las demostraciones que suelen aducir filósofos y teólogos para probar la unicidad de Dios partiendo de la infinita perfección de

de primario obiecto sit sermo et de demonstratione a posteriori, de quo supra in prima demonstratione dictum est.

SECTIO II

UTRUM A POSTERIORI DEMONSTRARI POSSIT DEUM ESSE, OSTENDENDO UNUM TANTUM ESSE INCREATUM ENS

1. Quamquam discursu facto praecedenti sectione evidenter probatum sit non posse omnia entia esse facta, sed aliquod esse non factum, quod vero hoc sit unum et non plura nondum est illa ratiocinatione conclusum. Dicere enim posset aliquis omne quidem quod factum est ab alio factum esse, et in hoc progressu sistendum esse in singulis rerum ordinibus in aliquo principio non facto, non tamen in uno et eodem, sed in pluribus pro rerum et specierum diversitate, quo modo nonnulli gentium posuerunt diversarum rerum principia, ut unum deum frumenti, alium vini; etc. Ex haereticis etiam quidam posuerunt unum principium spirituum et aliud corporum, vel unum bonarum rerum et aliud malarum, quae summum bonum et malum appellabant, ut manichaei et similes. Iuxta quem falsum errorem nullum ens, etiamsi sit increatum, esset verus Deus secundum illud quod per hanc vocem nos significare intendimus. Et fortasse in hoc sensu dixit insipiens ille in corde suo: *Non est Deus,* quod tribuit Diagorae Cicero, lib. I de Natura Deor.; et August., lib. III cont. litter. Petilian., c. 21; Lactan., lib. I, c. 2; Theod., lib. III De curand. affect. Graec. Si autem ostenderimus hoc ens increatum ac per se necessarium tantum esse posse unum numero secundum naturam et essentiam, fiet plane consequens illud esse primam causam caeterorum omnium quae sunt vel esse possunt, atque adeo esse Deum et consequenter esse verum Deum. Quapropter demonstrationes quae a philosophis ac theologis afferri solent ad pro-

la naturaleza divina, aunque por otro concepto sean magníficas, según luego veremos, de momento, sin embargo, no tienen para nosotros utilidad alguna, puesto que suponen como ya probada la existencia de Dios en la realidad, esto es, la existencia de un ente dotado de perfección infinita en su esencia y naturaleza, cosa que nosotros no hemos probado todavía, sino que hemos probado solamente la existencia de un ser esencialmente necesario por cuanto posee el ser por sí mismo.

2. Acaso por este motivo no faltaron tampoco entre los católicos y teólogos quienes afirmasen la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, como Pedro de Ailly, *In I*, q. 3, a. 2 y 3, donde comienza por esforzarse en responder a la demostración con que se prueba la existencia de un ente *a se* e increado; con todo, no dice nada que aparezca como aceptable o verosímil, a lo que sea preciso responder. Afirma luego que, aunque se conceda que se demuestra la existencia de un ente *a se*, no se demuestra, sin embargo, que ese ente es uno solo y, por tanto, tampoco se puede demostrar la existencia de Dios. Incluso afirma que, aunque se demuestre o admita que existe un ser increado que es la causa primera eficiente de todas las cosas que han sido producidas, no obstante, no se llega a concluir con evidencia que ese ser sea Dios; porque de esto no se deduce que sea la causa primera de todas las cosas que existen, ya que alguien podría afirmar que existen muchos entes no producidos, y que entre ellos se da un ente superior, el cual, aunque no sea la causa eficiente, es, sin embargo, el fin de otro ente increado, y con el mismo motivo podrían concebirse muchos entes increados que no guardan entre sí ninguna relación de causalidad, como pasa entre dos ángeles, de los que algunos afirmaron que eran entes de por sí necesarios. A esta opinión, a saber, la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, se adhirió también el Rabbi Moisés en el lib. VI de su *Philosophia*, c. 6, y asimismo algunos filósofos, según refiere Santo Tomás en el lib. I *cont. Gent.*, c. 11 y 12, y q. 10 *De Verit.*, a. 12.

3. Otros, en cambio, partiendo de un fundamento completamente opuesto, afirmaron también la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios por tratarse de una verdad evidente. Esta parece ser la sentencia de San Anselmo en el *Proslogio*, c. 2 y 3, y en el lib. *Contra insipientem*. Lo mismo se sugiere en los

bandam unitatem Dei ex infinita perfectione divinae naturae, licet alias sint optimae, ut postea videbimus, nunc tamen nobis deservire non possunt, quia supponunt ut iam probatum esse in rerum natura Deum, hoc est, ens quoddam infinitae perfectionis in essentia et natura, quod nondum nos probavimus, sed solum esse ens per se necessarium, utpote ex se habens esse.

2. Et ob hanc fortasse causam non defuerunt etiam ex catholicis et theologis qui dicerent non posse demonstrari Deum esse, ut Petrus de Aliaco, In I, q. 3, a. 2 et 3, ubi primum nititur respondere ad demonstrationem qua probatur dari aliquod ens a se et increatum; sed nihil dicit apparens aut verisimile, cui respondere oporteat. Deinde ait, licet concedatur demonstrari esse aliquod ens a se, non tamen demonstrari illud esse unum tantum, et ideo nec demonstrari posse Deum esse. Immo ait quod, licet demonstretur vel admittatur dari unum quoddam ens increatum, quod sit prima causa efficiens omnium quae facta sunt, nihilominus non inferri evidenter illud esse Deum; quia inde non sequitur esse primam causam omnium quae sunt, quia posset quis dicere dari plura entia non facta et inter ea dari aliud ens superius, quod, licet non sit efficiens, sit tamen finis alterius entis increati, et eadem ratione fingi possent plura entia increata nullum ordinem causae inter se habentia, sicut sunt duo angeli, quos aliqui posuerunt entia per se necessaria. Et in hac opinione, scilicet non posse demonstrari Deum esse, fuit etiam Rabbi Moyses, lib. VI suae Philosophiae, c. 6, et nonnulli etiam philosophi, ut meminit D. Thom., I cont. Gent., c. 11 et 12, et q. 10 de Veritate, a. 12.

3. Alii vero, ex fundamento extreme contrario, dixerunt etiam non posse demonstrari Deum esse, quia id est per se notum. Cuius sententiae videtur fuisse Anselm., in Proslog., c. 2 et 3, et lib. Contra insipientem. Et insinuatur in Commentariis

Comentarios sobre Job atribuidos a San Jerónimo, c. 36, a propósito de aquellas palabras: *todos los hombres ven a Dios*, y sobre el Salmo 95, acerca de aquellas palabras: *fijó el orbe de la tierra, el cual no se moverá*. La apoya también el Damasceno en el lib. I *De Fide*, c. 1 y 3, donde afirma que el conocimiento de Dios ha sido infundido naturalmente a los hombres; aunque esto lo expone Santo Tomás en el pasaje anterior y en I, q. 2, a. 1, de suerte que al hombre le ha sido infundido naturalmente algo en virtud de lo cual puede llegar al conocimiento de Dios, y San Jerónimo podría explicarse de la misma manera. En cambio, respecto de San Anselmo, confiesa Santo Tomás que defendió tal sentencia, habiéndole seguido el Abulense, en c. 6 *Exod.*, q. 2; empero, la falsedad de esta sentencia quedará también al descubierto por el desarrollo de la sección, según haremos notar en el fin de la misma.

Solución de la cuestión

4. Hay que afirmar, por tanto, que es posible demostrar con evidencia que el ente que es esencialmente necesario es la fuente o causa eficiente de las demás realidades y que, por tanto, es uno solamente; y de esta suerte se demuestra con evidencia la existencia de Dios. Para comprender esta afirmación y la consecuencia entre sus miembros, hay que dar por supuesto qué es lo que todos entienden por el nombre de Dios; pues, aunque Dios por su simplicidad e infinitud no pueda ser definido ni exactamente descrito por nosotros que le conocemos imperfectamente, con todo, para poder aplicarle el raciocinio es necesario al menos concebir de antemano y presuponer qué es lo que se significa con tal palabra. Es preciso, sin embargo, evitar dos extremos al explicar la significación de este término: el uno es no poner en esa descripción todas las características o atributos de Dios, ya porque, en otro caso, nunca podría llegar a concluirse la existencia de Dios, si no se demostraban previamente todos los atributos de Dios respecto de algún ser, cosa que está en contra de la costumbre y modo de pensar general; ya también porque hay muchas propiedades de Dios mucho más difíciles de conocer que su propia existencia.

Hieronymo attributis super Iob, c. 36, circa illa verba: *Omnes homines vident Deum*, et super Ps. 95, in ea verba: *Correxit orbem terrae, qui non commovebitur*. Favet item Damascenus, lib. I de Fide, c. 1 et 3, ubi ait Dei cognitionem naturaliter esse hominibus insertam; sed hoc a S. Thoma supra et I, q. 2, a. 1, ita exponitur, quod homini sit naturaliter insertum aliquid ex quo possit in Dei cognitionem devenire, et eodem modo posset exponi Hieronymus. De Anselmo autem D. Thom. fatetur fuisse illius sententiae, quem secutus est Abulens., in c. 6 Exod., q. 2. Sed quod haec sententia falsa etiam sit constabit ex discursu sectionis, ut in fine eius adnotabimus.

Resolutio quaestionis

4. Dicendum ergo est demonstrari evidenter posse illud ens quod est per se necessarium esse fontem seu causam efficientem rerum caeterarum ac proinde esse tantum unum; atque ita evidenter demonstrari Deum esse. Ut intelligatur haec assertio et consecutio inter partes eius, oportet supponere quid omnes intelligant nomine Dei; quamquam enim Deus propter suam simplicitatem et infinitatem definiri non possit nec etiam exacte a nobis describi, qui imperfecte illum concipimus, tamen, ut de illo ratiocinari possimus, necesse est saltem praeconcipere et praesupponere quid hac voce significetur. Oportet tamen in explicanda hac vocis significatione duo extrema vitare: unum est, ne in tali descriptione ponamus omnes conditiones seu attributa Dei, tum quia alias nunquam posset concludi Deum esse, nisi prius demonstrarentur omnia attributa Dei de aliquo ente, quod est contra omnium consuetudinem et conceptionem; tum etiam quia multae sunt proprietates Dei, quae multo difficilius cognoscuntur quam quod Deus sit.

5. El otro extremo es que no apliquemos este nombre a cualquier propiedad que nos parezca ser propia de Dios; como, por ejemplo, es propio de Dios el ser el más digno entre todos los entes, diciendo, por eso, algunos que con el nombre de Dios no se significa sino el ente más perfecto de todos. Pero esto no basta para explicar el concepto o significación de Dios; porque, aunque alguno pensase que sólo existe en la realidad este mundo corpóreo y que en él el cielo o el hombre son el más perfecto de todos los seres, no se vería obligado a opinar de inmediato que el cielo o el hombre fuesen el Dios de este mundo, si, por otro concepto, no admitiese que existían en ellos las propiedades de Dios. De igual modo puede atribuirse a Dios el ser el primer motor del cielo; no obstante, no se afirmaría legítimamente por ello que con el nombre de Dios se significaba únicamente el primer motor del cielo en cuanto tal, porque, si en su concepto no se incluye más que ser el primer motor del cielo, no por eso sería Dios. Esto mismo afirmo respecto del atributo que consiste en ser el ente necesario o el ente *a se,* puesto que también este atributo en sí considerado no es suficiente para dar pleno contenido al concepto que pretendemos significar con el nombre de Dios; porque, como poco antes he dicho, si hubiese muchos entes esencialmente necesarios, ninguno de ellos sería un ente tal como el que pretendemos significar con el nombre de Dios. Por consiguiente, esta palabra significa un ente nobilísimo que, por una parte, supera a todos los demás y del que, por otra parte, dependen todas las demás cosas como de su primer autor, al cual, por tanto, hay que adorar y venerar como a divinidad suprema; éste es, en efecto, el concepto vulgar y como primero que todos formamos de Dios al oir el nombre de Dios. Por eso, para demostrar la existencia de Dios no basta con probar la existencia en la realidad de un ente necesario y *a se,* si no se prueba también que es único y con tales características que sea la fuente de todo ser, del cual depende y del cual lo reciben todos los demás que participan de algún modo del mismo ser. Una vez demostrado esto, queda suficientemente probada la existencia de Dios, puesto que los atributos restantes que se hallan en necesaria conexión con tal ente han de ser demostrados después.

5. Aliud extremum est ne nomen hoc accommodemus cuilibet proprietati quae Dei propria esse videatur; ut, verbi gratia, proprium Dei est esse inter omnia entia maxime dignissimum; dicunt ergo aliqui nomine Dei nihil aliud significari quam ens perfectissimum omnium. Sed hoc non satis est ad rationem seu significationem Dei declarandam; nam, etiamsi quis fingeret tantum esse in rebus hunc mundum corporeum et in eo caelum vel hominem esse nobilissimum omnium entium, non statim existimaret caelum aut hominem esse Deum huius mundi, nisi alias Dei proprietates in eis esse crederet. Similiter attribui potest Deo quod sit primus motor caeli; non tamen propterea recte dicetur nomine Dei solum significari primum motorem caeli, ut talis est, quia, si nihil aliud haberet quam esse primum motorem caeli, non ideo Deus esset. Et idem dico de hoc attributo quod est esse ens necessarium aut ens a se, quia hoc etiam attributum per se sumptum non satis est ad explendum conceptum quem nomine Dei significare intendimus; nam, ut paulo antea dicebam, si plura essent entia per se necessaria, nullum illorum esset tale ens quale nos significare intendimus nomine Dei. Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens quod et reliqua omnia superat et ab eo tamquam a primo auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen colendum est ac venerandum; hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus quem omnes de Deo formamus, audito nomine Dei. Et ideo ad demonstrandum Deum esse non satis est ostendere dari in rerum natura ens quoddam necessarium et a se, nisi etiam probetur illud esse unicum et tale ut sit fons totius esse, a quo pendent et illud recipiunt omnia quae ipsum esse quoquo modo participant. Hoc autem demonstrato, sufficienter ostenditur Deum esse; nam reliqua eius attributa quae cum huiusmodi ente necessariam connexionem habent, postea demonstranda sunt.

6. *Qué grado de certeza hay en la afirmación precedente.*— En consecuencia, la afirmación explicada de esta suerte no sólo es verdadera, sino que también les pareció a los teólogos dotada de tal grado de certeza, que condenan como errónea la doctrina del Aliacense. Y no les falta razón, pues se opone a la sentencia de San Pablo en *ad Rom., 1: lo que es manifiesto de Dios, les ha sido dado a conocer; pues Dios se lo ha manifestado.* Califica como manifiesto respecto de Dios aquello que puede conocerse de El por la luz natural, lo cual tiene que ser, por lo menos, que El existe, puesto que, de ignorarse esto, nada en absoluto se conocería de Dios. Y al declarar el modo de manifestación, añade: *pues lo invisible de El se nos hace visible intelectualmente mediante las cosas que han sido producidas, partiendo de las criaturas del mundo; y también su virtud y divinidad sempiterna, de suerte que no pueden ser excusados, porque, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios.* De estas palabras se deduce con claridad que puede adquirirse por las criaturas un conocimiento tal de Dios, que convierta en inexcusables a los hombres si o no admiten su existencia, o no se preocupan de adorarlo. Mas el que tal conocimiento sea en sí evidente, no parece deducirse tan claramente de esas palabras; porque con frecuencia un conocimiento inferior al evidente basta para obligar al hombre y para convertirle en inexcusable, si no obra en consonancia con él. No obstante, si se ponderan con atención las palabras de San Pablo, dan a entender suficientemente la evidencia del conocimiento, como, por ejemplo, aquellas: *se manifestó en aquellas cosas* y *se nos hace visible intelectualmente.* Un testimonio similar hay en Salomón, *Sabid.,* 13, donde se reprende a los que ignoran al verdadero Dios: *son vanos* —dice— *todos los hombres en los que no existe el conocimiento de Dios y que no han podido comprender partiendo de las cosas que parecen buenas al que lo es, ni, fijándose en las obras, llegaron a conocer quién es su artífice;* y más abajo: *pues por la magnitud de la disposición del mundo visible y de la criatura podrá resultar intelectualmente comprensible su creador.* Esto mismo está indicado en aquellas palabras del Salmo 18: *los cielos cantan la gloria de Dios,* como expone ampliamente el Crisóstomo en sus homilías 9 y 10 al pueblo. Y en este mismo sentido explica San Gregorio aquellas palabras de Job, 36: *todos los hombres, cuantos tienen*

6. *Quanta certitudo in praecedenti assertione.*— Assertio igitur sic declarata non solum vera, sed etiam ita certa theologis visa est, ut doctrinam Aliaci erroris damnent. Et non immerito, nam pugnat cum sententia Pauli ad Rom., 1: *Quod notum est Dei, manifestum est illis; Deus enim ipsis manifestavit.* Vocat autem notum Dei id quod naturali lumine de illo innotescere potest, quod saltem esse oportet ipsum esse, nam, si hoc ignoretur, nihil prorsus de Deo cognoscetur. Declarans autem hunc manifestationis modum subdit: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles, quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Ex quibus verbis manifeste colligitur talem posse cognitionem Dei ex creaturis haberi, ut homines inexcusabiles reddat, si vel Deum esse non assentiantur, vel illum colere negligant. Quod autem illa cognitio in se sit evidens, non videtur ex illis verbis tam aperte colligi; nam saepe minor cognitio quam evidens sufficit ad obligandum hominem et ut illum inexcusabilem reddat, nisi iuxta illam operetur. Nihilominus tamen, si verba Pauli attente ponderentur, satis indicant evidentem cognitionem, ut sunt illa: *Manifestum est in illis* et *intellecta conspiciuntur.* Et simile testimonium est apud Salomonem, Sap., 13, ubi reprehenduntur qui verum Deum ignorant: *Vani* (inquit) *sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex;* et infra: *A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator eorum videri.* Idem indicatur verbis illis Ps. 18: *Caeli enarrant gloriam Dei,* ut late exponit Chrysost., hom. 9 et 10 ad populum. Et eodem sensu declarat Gregor. verba illa Iob, 36: *Omnes homines vident eum, unusquisque*

capacidad para penetrar lejos, lo ven, en el lib. XXVII *Moral.,* c. 2; y esto mismo sienten, finalmente, los Padres de la Iglesia, cuya enumeración en este momento me parece ajena del fin de la metafísica. Sin embargo, aduciré algunos testimonios probando racionalmente la afirmación propuesta, la cual no es posible demostrarla mejor que aportando los argumentos con que se prueba dicha verdad.

Primera demostración de que existe Dios

7. Dos son, pues, los caminos principales que se ofrecen para demostrar esto. El uno es completamente *a posteriori* y partiendo de los efectos; el otro es inmediatamente *a priori,* aunque remotamente sea también *a posteriori,* como explicaré luego. El primer camino ha sido más usado por los Santos Padres y está más de acuerdo con San Pablo y Salomón en los pasajes citados, significándoselo de un modo especial en aquellas palabras del Sabio: *por la magnitud de la disposición del mundo visible y de la criatura,* esto es, *por la magnitud y por la disposición visible o hermosura de las criaturas.* Partiendo de tales palabras, podemos elaborar un argumento de esta suerte, porque, aunque cada uno de los efectos, tomados y considerados en sí, no demuestren que es uno solo e idéntico el que ha producido todas las cosas, sin embargo la hermosura del universo en su totalidad y la admirable conexión y orden de todas las cosas que en él existen manifiestan suficientemente que existe un solo ente primero por el cual son gobernadas todas las cosas y al que deben su origen. Este argumento lo tocó Santo Tomás en el lib. I *cont. Gent.,* c. 13, tomándolo del Damasceno, lib. I *De Fide,* c. 3; y Gregorio, XXVI *Moral.,* c. 8; y el Crisóstomo, Homilía 4, *In Genesim,* y expresamente Dionisio Areopagita, en el c. 7 *De Divinis nominibus,* afirma que Dios es conocido por la ordenadísima disposición de todas las criaturas; lo usó también Agustín en el lib. XI *De Civit. Dei,* c. 4; y Justino al ser interrogado en la q. 16 *Gentium, ¿por dónde puede llegarse a conocer en absoluto si existe Dios?,* respondió con elegancia y brevedad: *por la disposición, constitución y estabilidad de las cosas que existen.* Por eso dice magníficamente Eusebio de Cesarea en el lib. VII *De Praeparat. Evangel.,* c. 2: *Igual que es imposible una casa sin arquitecto o una*

intuetur procul, lib. *XXVII Moral.,* c. 2; ac denique idem sentiunt Ecclesiae Patres, quos nunc referre videtur a metaphysico instituto alienum; insinuabo tamen nonnulla testimonia probando ratione assertionem positam, quae non potest melius ostendi quam afferendo demonstrationes quibus dicta veritas probetur.

Prima demonstratio quod Deus sit

7. Duae igitur occurrunt viae praecipuae ad hoc ostendendum. Una est omnino a posteriori et ex effectibus; altera est proxime a priori, quamvis remote sit etiam a posteriori, ut postea declarabo. Prior via est magis usitata a sanctis Patribus, magisque consentanea Paulo et Salomoni in locis citatis, et potissime significatur in verbis illis Sapientis: *A magnitudine speciei et creaturae,* id est, *a magnitudine et specie seu pulchritudine creaturarum.* Ex quibus verbis possumus in hunc modum rationem formare, nam, licet singuli effectus per se sumpti et considerati non ostendant unum et eumdem esse omnium factorem, tamen totius universi pulchritudo omniumque rerum quae in eo sunt mirabilis connexio et ordo satis declarant esse unum primum ens, a quo omnia gubernantur et originem ducunt. Hanc rationem attigit D. Thom., lib. I cont. Gent., c. 13, ex Damasceno, lib. 1 de Fide, c. 3; et Gregor., XXVI Moral., c. 8; et Chrysostom., hom. 4 in Genesim; et expresse Dionysius Areopagita, c. 7 de Divinis nominibus, dicit Deum cognosci ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione; quod usurpavit etiam August., lib. XI de Civit., c. 4; et Iustinus, interrogatus, q. 16 Gentium: *Unde sciri potest sitne Deus omnino,* eleganter ac breviter respondit *ex eorum quae sunt, concretione, constitutione ac stabilitate.* Unde optime Eusebius Caesariensis, lib. VII de Praeparat. Evangel., c. 2: *Sicut domus*

tela sin tejedor, del mismo modo también lo es este universo sin autor. Y Gregorio Nacianceno, en su sermón segundo *De Theolog.,* se vale del ejemplo de la cítara o de su armonía dotada de maravilloso concierto y hermosura. Porque igual que ésta no es comprensible sin un autor o artífice, tampoco lo es la disposición en sumo grado acomodada de este universo sin Dios. Finalmente, sugirió este argumento el Filósofo, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 2, con aquellas palabras: *pues ¿de qué modo va a existir el orden, si no existe algo eterno, separado e imperecedero?* Y lo desarrolla con más extensión en el c. 10, donde acude también al ejemplo de una casa y de una familia bien ordenada y al ejemplo de un ejército, que no puede estar ordenado, si le falta el caudillo. Había tocado el mismo argumento en el lib. I, c. 3 y 4.

8. *Evasivas del argumento propuesto.*— Para comprender mejor la fuerza de este argumento, hay que analizarlo con más detención. En efecto, podría decir alguien que desde este efecto se consigue a lo más la existencia de un único gobernador de todas las cosas, pero no la de un creador. Podría decir, además, que no es uno solo por naturaleza o entidad, sino por acuerdo mutuo, como si muchos artífices se pusieran de acuerdo para construir un edificio. Además, este razonamiento no tiene cabida en las realidades completamente espirituales, puesto que de éstas no nos consta con evidencia qué grado de unión guardan, ya entre sí, ya con las otras realidades de este mundo visible. Finalmente, si alguno imagina que además de este mundo visible existe otro que no tiene lazo de unión alguno con él y que su creador es también increado, pero que, no obstante, es un ente distinto del que ha creado y gobierna este mundo, no podrá ser convencido, sin duda, mediante el razonamiento que acabamos de exponer; por consiguiente, partiendo de los efectos al alcance de nuestra experiencia, no podemos llegar a demostrar con suficiente convicción que existe sólo un único ser increado, el cual es el principio de todas las demás cosas que existen en la realidad, ya sea en este mundo, ya en otro. Así, pues, la fuerza del raciocinio expuesto parece depender del examen de estas cosas, de suerte que comprenda totalmente todos los seres, concluyendo que de entre todos es uno solo el primero y la fuente de los demás; a este ente, pues, le llamamos Dios.

(inquit) *sine artifice aut pannus sine texente fieri non potest, ita neque universum hoc sine auctore.* Gregorius vero Nazianzenus, oratione II de Theolog., exemplo utitur cytharae aut concentus eius ordinatissime ac pulcherrime constituti. Nam sicut is non posset intelligi sine aliquo auctore vel artifice, ita neque huius universi aptissima constitutio sine Deo. Tandem, rationem hanc insinuavit Philosophus, lib. XII Metaph., c. 2, in illis verbis: *Quo namque pacto ordo erit, non existente aliquo perpetuo, separato ac permanenti?* Eamque latius prosequitur, c. 10, ubi etiam utitur exemplo domus et familiae recte ordinatae et exemplo exercitus, qui sine duce ordinatus esse non potest. Eamdem tetigerat lib. I, c. 3 et 4.

8. *Evasiones rationis factae.*— Ut autem vis huius rationis magis perspiciatur, amplius expendenda est. Dicere enim posset aliquis ex hoc effectu ad summum haberi unum esse omnium gubernatorem, non tamen conditorem. Deinde dicere posset illum esse unum non natura seu entitate, sed consensione, ut si plures artifices ad unum aedificium construendum convenirent. Praeterea hic discursus non habet locum in rebus pure spiritualibus, nam de illis nobis evidenter non constat quantam connexionem habeant, vel inter se, vel cum aliis rebus huius mundi visibilis. Denique, si quis fingat praeter hunc mundum visibilem esse alium nullam connexionem cum hoc habentem eiusque conditorem esse etiam increatum, ens distinctum tamen ab eo qui hunc mundum condidit ac gubernat, non poterit quidem praedicta ratiocinatione convinci; ergo ex effectibus quos nos experimur non satis possumus convincere esse unicum tantum ens increatum, quod sit principium caeterorum omnium quae in rebus existunt, sive in hoc mundo, sive in alio. Ex horum itaque expositione videtur pendere dictae rationis vis, ut universe omnia entia comprehendat et inter omnia unum tantum primum et aliorum fontem esse concludat; huiusmodi enim ens appellamus Deum.

Refutación de la primera evasiva y demostración de que el origen de todo el orbe sensible se debe a un solo eficiente

9. Por tanto, a la primera objeción, o mejor evasiva, me agrada responder, en primer lugar, con las palabras de Lactancio en el lib. I *De Falsa Religione*, c. 2: *Nadie hay tan ignorante, de tan salvajes costumbres, que alzando los ojos al cielo, aunque no llegue a saber por providencia de qué Dios está regido este mundo que contempla, no comprenda, sin embargo, que existe una providencia, fijándose en la magnitud de las cosas mismas, su movimiento, su disposición, su constancia, su utilidad, su hermosura, su armonía; y que no es posible que lo que se halla dispuesto con un plan tan admirable no haya sido creado de acuerdo con una intención superior.* En las últimas palabras da a entender elegantemente que del gobierno del mundo se infiere legítimamente su creación, puesto que es imposible que sea gobernado, a no ser por Aquel por cuyo consejo y potencia ha sido creado. Pues, precisamente, se halla dispuesto de un modo y con un plan admirable, y se conserva con maravillosa conexión y sucesión de las realidades que lo componen, porque ha sido dispuesto por el sapientísimo artífice del modo que era preciso en orden a tal gobierno y conservación. Así, pues, de la conexión y operación mutua de las cosas del universo, no sólo se concluye que es único quien lo gobierna, sino también que es único el que lo ha producido.

10. Se explica además esto haciendo un breve recorrido por toda la realidad de que consta este universo. En primer lugar, respecto de todas las especies de cosas generables y corruptibles quedó demostrado más arriba que no puede pensarse que posean el ser por sí mismas mediante la sola sucesión de un individuo a partir de otro, sino que es necesario que cada una de las especies haya sido producida en un individuo concreto por alguna causa superior. Esto, al menos en lo que respecta a los compuestos mismos y a las formas materiales, resulta evidente por lo dicho en la sección anterior; en cambio, por lo que se refiere a la materia misma, no tiene valor el argumento allí expuesto; la prueba, sin embargo, se toma de lo dicho antes sobre la creación, en la disp. XXII, a saber, porque el existir por sí mismo es la perfección máxima; por tanto,

Prima evasio refellitur et emanatio totius orbis sensibilis ab uno efficienti ostenditur

9. Ad primam igitur obiectionem vel potius evasionem, imprimis respondere libet verbis Lactantii, lib. I de Falsa religione, c. 2: *Nemo est tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat cuius Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse non intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione; nec possit fieri quin id quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum.* In quibus postremis verbis eleganter indicat ex gubernatione recte colligi procreationem, quia non potest universum gubernari nisi ab eo cuius consilio et potentia conditum fuit. Ideo enim mirabili modo et ratione constat et mira rerum connexione et successione conservatur, quia a sapientissimo artifice ita instructum fuit, prout ad talem gubernationem et conservationem oportebat. Sic igitur ex connexione mutuaque operatione rerum universi non tantum colligitur unus universi gubernator, sed etiam effector.

10. Quod praeterea declaratur breviter discurrendo per omnes res ex quibus hoc universum constat. Et imprimis de speciebus omnibus rerum generabilium et corruptibilium supra ostensum est non posse existimari quod a se habeant esse per solam successionem unius individui ab alio, sed necessarium esse ut unaquaeque species in aliquo individuo ab aliqua superiori causa effecta sit. Quod saltem quoad ipsa composita et quoad formas materiales fit evidens ex dictis in superiori sectione; quoad ipsam vero materiam non procedit ratio ibi facta; sumitur tamen probatio ex dictis supra de creatione, disp. XXII, scilicet, quia esse a se est maxima perfectio;

si ni siquiera le compete al supuesto sustancial, mucho menos le podrá convenir a la materia prima.

11. *Respuesta a una objeción.*— Igualmente, porque si ninguna forma sustancial es esencialmente innata a la materia prima al margen de toda producción, tampoco la materia prima puede tener de por sí entidad actual sin haberla recibido de algún agente, puesto que por su naturaleza requiere la forma y depende de ella; por consiguiente, no exige existir más que en el compuesto y bajo la forma; luego no puede tener de por sí el ser y esperar, en cambio, que la forma le venga del agente. La consecuencia es clara, porque si existe de por sí, existe necesariamente, aunque el agente no produzca nada; y el agente podría no producir forma alguna, puesto que la produce libremente, según luego diremos. Más aún, si la materia poseyese de suyo el ser, sería necesariamente eterna; y el agente extrínseco no hubiese podido infundirle desde la eternidad ninguna forma propia de las realidades corruptibles, a no ser, por ventura, que hubiese conservado en ella a través de una duración infinita la misma forma que le había infundido desde la eternidad, según se echa de ver por lo dicho en la sección anterior; mas ninguno que tenga uso de razón podrá llegar a pensar que el autor de este mundo inferior —sea quien sea— está obligado a inducir desde la eternidad en la materia una forma determinada que habría de conservar a través de una duración infinita; ni filósofo alguno, ni siquiera de los que opinaron que el mundo existía desde la eternidad, llegó a imaginar que este mundo inferior había sido eterno de tal modo que hubiese comenzado a durar en alguno o algunos individuos determinados a través de la eternidad antes de que en él se hubiesen comenzado las generaciones y corrupciones. Por tanto, si ninguna forma considerada en concreto se encuentra necesariamente en la materia, tampoco, en consecuencia, es producida necesariamente ninguna en ella por el agente, sobre todo desde la eternidad; luego tampoco la materia puede tener de por sí un ser necesario y eterno. Podrá decirse que este argumento tiene eficacia si se da por supuesto que la materia depende por su naturaleza de la forma, cosa, sin embargo, que no es evidente. Mi respuesta es que, incluso prescindiendo de una dependencia rigurosa, por el hecho mismo de que la materia exige por su naturaleza la forma y no

ergo si haec non convenit formae nec supposito substantiali, multo minus potest convenire materiae primae.

11. *Obiectioni satisfit.*— Item, quia, si nulla forma substantialis est ex se innata materiae primae absque ulla effectione, neque ipsa materia prima potest ex se habere actualem entitatem non receptam ab aliquo agente, quia natura sua postulat formam et ab ea pendet; ergo non postulat esse nisi in composito et sub forma; ergo non potest ex se habere esse, formam vero expectare ab agente. Patet consequentia, quia, si ex se est, necessario est, etiamsi agens nihil efficiat; posset autem agens nullam formam efficere, cum libere illam faciat, ut postea dicemus. Immo si materia ex se haberet esse, necessario esset aeterna; agens autem extrinsecum non potuisset ab aeterno formam aliquam rerum corruptibilium in illam inducere, nisi fortasse per infinitam durationem in ea conservaret formam quam ex aeternitate in illam induxerat, ut patet ex dictis sectione praecedenti; nullus autem sanae mentis excogitare potest auctorem huius mundi inferioris (quicumque ille sit) necessitari ad inducendam in materiam ab aeterno aliquam certam formam, quam per infinitam durationem in ea conservaret; neque ullus philosophus, etiam ex his qui existimarunt mundum esse ab aeterno, finxit ita fuisse aeternum hunc inferiorem mundum corruptibilem, ut in aliquo vel aliquibus determinatis individuis prius per aeternitatem duraverit quam inchoatae in illo fuerint generationes et corruptiones. Si ergo nulla forma determinate sumpta necessario inest materiae, ergo nulla necessario fit in illa ab agente, praesertim ex aeternitate; ergo neque illa potest ex se habere esse necessarium et aeternum. Dices rationem hanc procedere supponendo materiam natura sua pendere a forma, quod tamen non est evidens. Respondeo, etiam seclusa rigorosa dependentia, hoc ipso quod materia natura sua postulat formam et sine illa

puede existir sin ella, si no es en un estado en grado sumo preternatural —cosa que nadie puede negar— concluye suficientemente que es algo por completo extraño a la naturaleza de la materia el poseer el ser por sí misma y recibir, en cambio, del agente la forma. Es lo mismo que enseñan con todo derecho los filósofos en el problema del alma: que no es natural al alma racional existir con anterioridad al cuerpo, puesto que por su naturaleza exige existir en el cuerpo, aunque no dependa del cuerpo; por eso, aunque pueda permanecer fuera del cuerpo, no obstante en ese caso se halla en un estado preternatural. Con este argumento se concluye también legítimamente que el alma racional no posee de suyo un ser necesario y eterno.

12. *De lo dicho se deduce la prueba de la conclusión respecto de las realidades sublunares.*—De esto, pues, se concluye con todo derecho que todas las realidades contenidas bajo el cielo han sido creadas por un agente superior. Resulta de aquí, en primer lugar, que los cuatro elementos simples han sido producidos por un solo e idéntico autor, a saber, por aquel mismo por quien han sido dispuestos y ordenados según era conveniente para la conservación y gobierno de todo el universo. Porque, igual que han sido creados por este fin, a saber, por el bien del universo y en orden también a las generaciones de los cuerpos compuestos, como diré en seguida, del mismo modo fueron creados también en una proporción que estuviese acorde con ella; quiero decir, no sólo en proporción de magnitud, sino también de cualidad y de semejanza o diferencia natural; por tanto, fue necesario que fuese uno mismo el autor de todas las cosas, ya que, en otro caso, esa proporción y relación no cabría bajo una intención única. Se deduce también, además, que el mismo que fue el creador de los elementos ha sido igualmente no sólo el encargado de gobernar, sino también el encargado de crear los compuestos que resultan de dichos elementos por generación. Sin duda alguna, no es necesario que todos los cuerpos compuestos hayan sido producidos inmediatamente por el autor único del universo; más aún, si esto se entiende de la producción llevada a cabo mediante una creación propia e inmediata, no sólo no es necesario, sino que tampoco es verdadero, porque, incluso de acuerdo con la Sagrada Escritura, Dios produjo los cuerpos compuestos a partir de los elementos creados anteriormente, pro-

esse non potest nisi in statu maxime praeternaturali (quod nemo negare potest), satis concludi esse prorsus alienum a natura materiae habere esse a se et expectare formam ab agente. Sicut in materia de anima recte docent philosophi non esse naturale animae rationali esse ante corpus, quia natura sua postulat esse in corpore, quamvis a corpore non pendeat; unde, licet extra corpus manere possit, est tamen tunc in praeternaturali statu. Quo argumento recte etiam concluditur animam rationalem non habere esse ex se necessarium et aeternum.

12. *Ex praedictis elicitur conclusionis probatio quoad res sublunares.*— Ex his ergo recte colligitur res omnes sub caelo contentas ab aliquo superiori auctore esse procreatas. Unde imprimis fit quatuor simplicia elementa ab uno et eodem auctore facta esse, ab eo, scilicet, a quo ita sunt disposita et ordinata sicut expediebat ad totius universi conservationem et regimen. Nam, sicut propter hunc finem creata sunt, id est, propter bonum universi et propter mixtorum etiam generationes, ut statim dicam, ita in ea proportione creata sunt, quae illi fini esset consentanea; in proportione, inquam, non tantum magnitudinis, sed etiam qualitatis et naturalis convenientiae vel diversitatis; necessarium ergo fuit ut idem esset auctor omnium, alioqui non posset illa proportio et connexio sub unam intentionem cadere. Deinde etiam colligitur eumdem qui fuit conditor elementorum fuisse etiam non solum gubernatorem, sed etiam conditorem mixtorum qui ex elementis generantur. Non est quidem necessarium ut mixta omnia fuerint a solo auctore universi immediate producta; immo, si id intelligatur de productione per propriam et immediatam creationem, non solum necessarium non est, sed neque etiam verum, nam, etiam iuxta divinam Scripturam, de elementis prius creatis Deus mixta produxit,

ducción que no pudo ser propiamente una creación, puesto que se realizó a base de una materia presupuesta. Incluso respecto de los elementos mismos, no está claro que todos hayan sido creados inmediatamente, o si es uno el que ha sido creado primero, formándose luego los demás a partir de él, y, aunque lo primero sea más probable y esté más de acuerdo con la Historia Sagrada, no obstante es imposible demostrarlo racionalmente; mas nada tiene que ver con lo que aquí tratamos, mientras nos conste que es uno solo y el mismo el autor de todas estas cosas.

13. Si, en cambio, se entiende de los cuerpos compuestos en este sentido y con esta amplitud, a saber, ya de una producción realizada por creación propia, ya partiendo de otro cuerpo anteriormente creado, todavía hace falta hacer distinciones y aclaraciones, puesto que puede entendérsela, o de la producción que es realizada inmediatamente por Dios solo, o de la que se hace mediante las causas segundas. Además, entre estos cuerpos compuestos hay algunos tan imperfectos que pueden resultar hechos por la confluencia de las causas generales sin el concurso de una causa particular y que sea de la misma naturaleza, causa a la que pertenece este cometido esencialmente y como por determinación. Y de esta suerte no sólo se producen los mixtos a los que propiamente se llama imperfectos o meteorológicos, los cuales se engendran con más frecuencia en la segunda región del aire, sino también los metales que se producen en las entrañas de la tierra por virtud del sol, y muchos vivientes y animales imperfectos. Según mi opinión, el demostrar de todos éstos que son producidos inmediatamente por la primera causa o autor universal no es posible por ninguna otra razón evidente si no es por aquella por la que se demostró antes que la primera causa concurre inmediatamente con las causas segundas a todas las acciones y efectos de las mismas, puesto que no es preciso que la causa primera ejerza un concurso mayor, por darse en las causas universales creadas o en el concurso de las diversas causas la suficiente capacidad para producir estos efectos con el concurso general de la causa primera. Y para el problema o para la demostración que pretendemos basta con que en estas realidades se dé este modo de emanación del autor primero, por el que han sido hechos los elementos. Más aún, en rigor sería bastante demostrar que estos efectos no poseen otro

quae productio non potuit esse proprie creatio, cum fuerit ex praesupposita materia. Quin potius etiam de elementis ipsis non constat omnia fuisse immediate creata, vel an unum prius creatum fuerit et reliqua postea ex illo formata, et, licet illud prius sit probabilius magisque sacrae historiae consentaneum, non tamen potest ratione demonstrari; nec refert ad id quod agimus, dummodo constet unum et eumdem esse horum omnium auctorem.

13. Si autem illud de mixtis intelligatur hoc modo et sub hac amplitudine, scilicet, de productione sive per propriam creationem, sive ex alio corpore prius creato, adhuc distinctione et declaratione opus est, nam potest intelligi vel de productione quae a solo Deo immediate fiat, vel quae fiat per causas secundas. Rursus inter haec mixta quaedam sunt ita imperfecta, ut possint ab occurrentibus causis generalibus fieri absque concursu causae particularis et eiusdem rationis, ad quam per se et veluti ex instituto hoc munus pertineat. Atque hoc modo producuntur non solum mixta quae proprie dicuntur imperfecta seu meteorologica, quae in secunda regione aeris frequentius generantur, sed etiam metalla quae in visceribus terrae virtute solis producuntur, et viventia multa et animalia imperfecta. Et de his omnibus non potest (ut existimo) alia evidenti ratione ostendi esse immediate producta a prima causa seu auctore universali, nisi illa qua in superioribus ostensum est primam causam concurrere immediate causis secundis ad omnes actiones et effectus earum, quia non oportet ut prima causa maiorem adhibuerit concursum, cum in universalibus causis creatis vel in concursu plurium causarum sit sufficiens virtus ad hos effectus producendos cum generali concursu primae causae. Ad rem autem seu demonstrationem quam intendimus satis est hic modus emanationis harum rerum ab eodem auctore a quo elementa facta sunt. Immo in rigore sufficeret demonstrare hos effectus non habere alium primum

autor primero que sea ente increado fuera del que creó los elementos y las otras realidades del universo, ya procedan inmediatamente de él, ya mediatamente, es decir, por haber procedido del ente primero la causa próxima de estos efectos.

14. Mas hay otros compuestos tan perfectos que no pueden producirse por el cielo o por otras causas generales creadas sin el concurso propio y determinado de una causa próxima de la misma naturaleza; como el hombre no se genera si no es por el hombre, y el león por el león, y así pasa con otros animales perfectos y con algunos árboles y plantas; pues el trigo no nace si no es del trigo, y esto mismo parece que nos certifica la experiencia en los árboles perfectos. En todos éstos, por tanto, es mucho más evidente que su producción hay que atribuirla a algún autor superior, puesto que ni la especie en su totalidad pudo dimanar de sí misma o existir por sí misma, según se demostró; ni hay suficiente poder en todas estas causas visibles para introducir en el universo semejantes especies de cosas. El que el primer autor de todas estas cosas sea el mismo es evidente, ya se las compare entre sí, ya con los elementos, por la vinculación que tienen entre sí, bien en la razón de materia, bien en la razón de eficiente o de fin. En efecto, tienen los elementos tal constitución, que estos compuestos pueden ser producidos, alimentados o conservados a base de ellos con facilidad, hasta tal punto que incluso a veces han cambiado algo de los sitios que naturalmente les corresponde en provecho y utilidad de los mixtos. Y entre los mismos mixtos hay algunos que son útiles para la comida o para otras ventajas y prácticamente todos están al servicio del hombre, y es comprensible que hayan sido creados inmediatamente por causa del hombre, aunque no se atienda más que a las cosas mismas y a sus diversas cualidades y a las variadas propiedades tan adaptadas a los usos de los hombres, propiedades que recibieron desde su primera creación; esto es, pues, señal evidente de que todas estas cosas no sólo están gobernadas por el mismo autor, sino que también fueron creadas por él. Esto también lo manifiesta la hermosura misma del universo, a la que se ordenó sin duda tan variada producción de cuerpos compuestos dispuestos con tanto orden, que resulta imposible su realización casual o fortuita por diversos autores, sino que debió hacerse por un único y universal autor, el cual pretendía esta hermosísima máquina del universo.

15. *Si han opinado algunos que el cielo estaba dotado de alma y de qué clase de alma.— Se demuestra la afirmación respecto de los cuerpos celestes.—* Nos queda por hablar de los cuerpos celestes, cuyo origen en el plano natural parece ser un poco más oscuro por el hecho de ser incorruptibles. Por esta razón, muchos de los gentiles creyeron que estaba claro que el cielo no había tenido origen, según refiere Justino en la respuesta a la quinta pregunta formulada a los paganos. No obstante, que el cielo ha sido también hecho puede demostrarse en primer lugar por su imperfección; en efecto, el cielo es un ente más imperfecto que el hombre; ahora bien, si el hombre no posee el ser, si no es debido a una causa superior, ¿cómo puede pensarse que el cielo posee el ser por sí mismo? Me dirás, en primer lugar, que no está del todo claro que el cielo sea más imperfecto que el hombre, ya que muchos opinaron que estaba animado con un alma inteligente. Se responde que, en cuanto a estar animado propiamente mediante información, apenas ha habido filósofo alguno que haya opinado que el cielo estaba animado; efectivamente, no descubrimos en ese cuerpo ningún indicio o acción vital, ya que la iluminación y todas las influencias son acciones naturales, y el movimiento local por sí solo y sobre todo el no progresivo no constituye indicio alguno de vida, puesto que puede deberse a un ímpetu natural o extrínseco. Así, pues, quienes llamaron al cielo viviente o animado, hablaban refiriéndose a la inteligencia que mueve el cielo, la cual, por asistirle y por valerse de él en cierto modo para obrar, fue llamada alma del mismo según cierto sentido metafórico. Y los que afirmaron esto en un sentido más propio se expresaron de modo inaceptable. Con todo, contra el que se mantuviese en dicha sentencia, carecería de eficacia el argumento propuesto, y entonces habría que razonar a propósito del cielo del mismo modo que respecto de las otras inteligencias, de las que me ocuparé en seguida. De igual modo, poco más o menos, hay que responder si alguien afirma que el hombre sólo es superior al cielo por razón de su alma intelectiva y que de ésta no nos consta del todo que haya sido producida. Hay que responder, en efecto, que

auctorem qui sit ens increatum praeter eum qui elementa et alias res universi procreavit, sive ab illo immediate procedant sive mediate, scilicet, quia proxima causa eorum effectuum ab illo primo ente dimanavit.

14. Alia vero sunt mixta adeo perfecta, ut non possint immediate a caelo vel aliis generalibus causis creatis fieri sine proprio ac determinato concursu causae proximae eiusdem rationis; sic enim homo non generatur nisi ab homine et leo a leone et sic de aliis perfectis animalibus, et in quibusdam arboribus et plantis idem accidere videmus; non enim oritur triticum nisi ex tritico, et in perfectis arboribus idem videmur experiri. In his ergo est multo evidentius procreationem eorum revocandam esse ad aliquem superiorem auctorem, quia nec tota species potuit a seipsa dimanare aut ex seipsa esse, ut supra ostensum est; neque in omnibus his causis visibilibus est sufficiens virtus ad introducendas huiusmodi rerum species in universo. Quod autem harum rerum omnium idem primus sit auctor, sive inter se, sive cum elementis conferantur, constat ex connexione earum inter se, sive ratione materiae, sive in ratione efficientis aut finis. Ita enim sunt elementa constituta, ut ex eis possint commode haec mixta produci, aut nutriri vel conservari, adeo ut a suis etiam naturalibus locis aliquantulum immutata sint in mixtorum commodum et utilitatem. Et inter ipsa mixta quaedam aliis deserviunt in cibum vel alias utilitates et universa fere serviunt homini, propter quem proxime condita esse intelligi potest vel ex ipsis rebus earumque diversis qualitatibus ac variis proprietatibus hominum usibus accommodatissimis, quas proprietates a sua prima conditione receperunt; est ergo signum evidens haec omnia non solum ab eodem auctore gubernari sed etiam condita esse. Quod etiam declarat ipsa universi pulchritudo, ad quam sine dubio tam varia mixtorum procreatio ordinata est et tam ordinate disposita, ut non poterit casu aut fortuito a diversis auctoribus ita fieri, sed ab unico et universali auctore, qui hanc pulcherrimam universi machinam intendebat.

15. *Caelum an animatum et qua anima aliqui crediderint. — Quoad caelestia corpora probatur assertio.—* Superest dicendum de corporibus caelestibus, quorum origo obscurior naturaliter esse videtur, eo quod incorruptibilia sint. Unde multi ex gentilibus perspicuum esse crediderunt caelum non habuisse ortum, ut refert Iustinus in responsione ad quintam quaestionem gentibus propositam. Verumtamen quod caelum etiam sit factum ostendi potest imprimis ex imperfectione eius; est enim caelum ens imperfectius homine; cum ergo homo non habeat esse nisi a superiori causa, quomodo existimari potest caelum ex se habere esse? Dices primo non satis constare caelum esse imperfectius homine, nam multi existimarunt esse animatum anima intelligente. Respondetur, de propria animatione per informationem vix fuisse philosophum aliquem qui caelum animatum esse existimaverit; nullum enim vitae indicium aut opus in illo corpore invenimus; nam illuminatio et influentiae omnes naturales actiones sunt; motus autem localis per se solus et maxime non progressivus nullum est vitae indicium, cum ab impetu vel naturali vel extrinseco fieri possit. Qui ergo caelum vivens aut animatum vocarunt, locuti sunt ratione intelligentiae moventis caelum, quae, quia illi assistit eoque quodammodo utitur ad agendum, secundum quamdam metaphoram anima illius appellata est. Qui vero in sensu magis proprio id asseruerunt, improbabiliter locuti sunt. Contra eum nihilominus qui in ea sententia persisteret, non esset efficax ratio facta, sed tunc eodem modo esset de caelo quo de aliis intelligentiis philosophandum, de quibus statim dicam. Atque eodem fere modo occurrendum est, si quis dicat hominem solum ratione animae intellectivae esse superiorem caelo, et de hac non satis constare esse factam; dicendum est enim satis constare intellectivam animam factam esse, tum

es absolutamente manifiesto que el alma intelectiva ha sido creada, bien por el argumento general con que esto puede demostrarse respecto de las inteligencias, ya que, si el alma es menos perfecta que las inteligencias, y éstas han sido producidas, mucho más lo será ella misma; bien por el argumento especial de que al ser ella forma del cuerpo y no existir tanto por razón de sí misma cuanto por razón de todo el compuesto, ni puede existir naturalmente con anterioridad al cuerpo, ni tener el ser por sí misma, si el propio compuesto necesita de causa eficiente, según explicamos poco ha.

16. Puede, finalmente, decir alguno que, aunque un cuerpo celeste sea menos perfecto en cuanto al grado de la capacidad de ser, es, no obstante, más perfecto en el modo, por ser incorruptible, y que, por lo mismo, es también posible que supere al hombre en la perfección de existir por sí, aunque sea superado por él en el grado esencial. Mi respuesta es que esto es imposible y que los atributos de uno y otro son de naturaleza muy distinta, pues la incorruptibilidad de una cosa puede provenir, o de la carencia de contrario, o de la condición de la materia, o de cierta simplicidad propia de esa cosa; por eso, esta propiedad no denuncia siempre una perfección esencial suma o máxima en la realidad. Mas el existir por sí y esa necesidad peculiar de existencia que dimana de la independencia respecto de toda causa eficiente es claro indicio de cierta perfección excelentísima, no sólo en cuanto al modo, sino también en cuanto al grado del ser mismo, puesto que el ente dista de la nada o del no ente por esta perfección más que por cualquier otra en la que se prescinda de ella. Además, porque un ente tal tiene menos potencialidad, puesto que ni siquiera puede estar en potencia objetiva. Finalmente, este ente no puede caer bajo el dominio de otro. Por eso, si es lícito hablar así, tiene dominio sobre sí de un modo singular y supremo sin sujetarse a ningún otro. Todas estas cosas indican, sin duda alguna, una perfección mucho más excelente, siendo, por eso, imposible que una realidad inferior en el grado de ente posea esta perfección, a la que no puede alcanzar una realidad superior.

17. Con esto se confirma el argumento tomado de la imperfección del cielo; en efecto, el cielo es un ente material o —para expresarnos al margen de toda opinión— corpóreo, extenso, cuanto, teniendo en esta propiedad, concretamente en

generali ratione qua id potest de intelligentiis ostendi; nam, cum anima sit minus perfecta quam intelligentiae, si hae factae sunt, multo magis ipsa; tum speciali ratione, quia, cum ipsa sit forma corporis et non tam sit propter se quam propter totum compositum, nec naturaliter existere potest ante corpus, nec habere ex se esse, si ipsum compositum efficienti indiget, ut paulo antea declaravimus.

16. Tandem, dicere potest aliquis, etsi corpus caeleste sit minus perfectum quoad gradum essendi, esse tamen perfectius in modo, cum incorruptibile sit, ideoque fieri posse ut etiam in perfectione essendi a se superet hominem, licet in essentiali gradu superetur. Respondeo id esse impossibile esseque longe diversam rationem unius et alterius attributi, nam rem esse incorruptibilem provenire potest aut ex carentia contrarii, aut ex conditione materiae vel quadam rei simplicitate; unde haec proprietas non semper indicat summam vel maximam essentialem perfectionem rei. At vero esse a se et illa singularis necessitas essendi, quae provenit ex independentia ab omni efficienti causa, est manifestum indicium eminentissimae cuiusdam perfectionis non solum in modo, sed etiam in gradu ipsius esse, quia per hanc perfectionem magis distat ens a nihilo seu a non ente quam per quamcumque aliam quae ab hac praescindat. Item, quia tale ens minus habet potentialitatis, quandoquidem nec in potentia obiectiva esse potest. Ac denique tale ens sub alterius dominium non cadit. Unde singulari ac supremo modo est (ut ita dicam) sui iuris et nulli alteri subiectum. Quae omnia sine dubio longe excellentiorem perfectionem indicant et ideo fieri hanc potest ut res inferior in gradu entis hanc perfectionem habeat, quam superior attingere non potest.

17. Atque hinc confirmatur haec ratio sumpta ex imperfectione caeli; est enim caelum ens materiale, vel (ut extra omnem opinionem loquamur) corporeum, extensum, quantum, in qua proprietate, scilicet, quan-

la de la cantidad y extensión, semejanza de naturaleza con los cuerpos inferiores, y está en potencia pasiva, al menos respecto del movimiento y de algunas perfecciones accidentales, necesitando del movimiento por lo menos para poder ser aplicado a la acción en los diversos lugares. Más aún, es impotente para moverse y ser aplicado de este modo, si no es movido por otro. ¿Cómo, pues, va a ser creíble que exista por sí lo que necesita de movimiento y no puede poseerlo por sí mismo? Por consiguiente, perfección tan grande como ser un ente independiente y necesario sin estar en potencia objetiva está en contradicción manifiesta con un ente que posea tantas imperfecciones como se descubren en el cielo. Luego el cielo no es un ente improducido, sino producido.

18. Nos queda aún por probar —y al mismo tiempo quedará confirmado esto— que tienen por autor de su ser al mismo que tienen los elementos y demás cuerpos inferiores, cosa que realizaremos fácilmente desarrollando y aplicando el raciocinio expuesto a propósito de la conexión y proporción de estos cuerpos entre sí. Pues, en primer lugar, es evidente que los cuerpos celestes guardan entre sí suma proporción y la subordinación debida no sólo en la figura, situación y lugar, sino —y esto es lo que más tiene que ver con nuestro asunto— también en el movimiento y en la influencia, en cuanto es necesario o conveniente para la estabilidad y buen gobierno del universo entero. Esto, por lo tanto, es señal manifiesta, no sólo de que todos los cielos han sido creados por el mismo autor, sino también de que ese autor no es distinto del creador de todo el universo, es decir, del que ha creado los elementos y los demás cuerpos inferiores. Se prueba la consecuencia en cuanto a la primera parte del consiguiente, porque no es comprensible o bien que esta disposición y orden de los cielos haya acaecido casualmente, o bien que los cielos hubiesen sido creados primeramente por ciertos agentes particulares y que luego hubiesen sido dispuestos y ordenados de este modo por un agente superior que se preocupa del bien de todo el universo. Porque la misma variedad extraordinariamente hermosa y proporcionada de los cielos y su disposición en cuanto a la magnitud, manifiesta con evidencia de un modo figurado y virtual la sabiduría del creador

titatis et extensionis, convenientiam habet eiusdem rationis cum inferioribus corporibus estque in potentia passiva, saltem ad motum et aliquas accidentales perfectiones, indigetque motu, saltem ut ad agendum in variis locis applicari possit. Immo impotens est ad ita se movendum et applicandum, nisi ab alio moveatur. Qui ergo credibile est ut a se sit quod et motu indiget et a se illum habere non potest? Tanta ergo perfectio, quanta est esse ens independens et necessarium absque esse in potentia obiectiva, plane repugnat enti habenti tot imperfectiones quot in caelo conspiciuntur. Non est ergo caelum ens improductum, sed factum.

18. Probandum vero ulterius restat (simulque hoc ipsum confirmabitur) habere eumdem auctorem sui esse quem elementa ac caetera inferiora corpora habent, quod facile fiet prosequendo et applicando discursum factum de connexione et proportione horum corporum inter se. Est enim imprimis evidens corpora caelestia inter se habere summam proportionem et debitam subordinationem, non solum in figura, situ et loco, sed (quod maxime ad rem spectat) in motu etiam et influentia, prout necessarium vel conveniens est ad stabilitatem [1] et bonum regimen totius universi. Signum est ergo manifestum et omnes caelos fuisse ab eodem auctore conditos et illum non esse alium a conditore totius universi seu ab eo qui elementa et caetera inferiora corpora procreavit. Probatur consequentia quoad priorem consequentis partem, quia intelligi non potest vel hanc caelorum dispositionem et ordinem casu accidisse, vel caelos prius fuisse ab aliquibus privatis agentibus conditos, postea vero fuisse ita dispositos et ordinatos ab aliquo superiori agente qui bonum totius universi procurat. Nam et ipsa pulcherrima et aptissima varietas et dispositio caelorum in magnitudine sicut figura et virtute evidenter enarrat sapientiam conditoris, qui ex intentione ali-

[1] En otras ediciones, concretamente en la de Vivès, aparece *habilitatem* en lugar de *stabilitatem*. (N. de los EE.)

que los dispuso de tal suerte en previsión de algún fin y de alguna utilidad universal, y la misma estabilidad y naturaleza de los cielos descubre suficientemente que recibió tal disposición no con posterioridad a su naturaleza, sino simultáneamente con la misma, sobre todo respecto de aquellas cuatro propiedades que hemos enumerado, a saber, la magnitud, la figura, el sitio y la capacidad innata de influir, puesto que el problema respecto del movimiento es distinto, ya que no sólo es necesariamente posterior, al menos en un instante, sino que además le adviene extrínsecamente. Por consiguiente, no hay que idear al Hacedor del universo al modo de los artífices humanos, quienes reducen a orden, de acuerdo con un fin preestablecido, realidades por otra parte ya subsistentes, componiendo de este modo una cosa artificial; sino que ha de concebírsele como un artífice distinto, el cual, al crear los cielos, les infundió una naturaleza acomodada con tal disposición y con el orden que creó simultáneamente con ellos.

19. Con esto resulta fácil llegar a la convicción de la segunda parte del consiguiente, esto es, que en virtud de la misma razón y de la vinculación de los cuerpos superiores con los inferiores, hay que admitir necesariamente que es idéntica la creación de todos. Esto, por otra parte, se explica de la manera siguiente: la constitución del universo a base de los cielos y de los cuerpos sublunares, puede, en efecto, entenderse de dos o tres maneras. La primera, que los cielos ya existentes, bien de por sí —lo que ya quedó refutado—, bien en virtud de un agente, por su propia virtud y eficacia hayan creado todos los cuerpos inferiores y los hayan adaptado oportunamente de acuerdo con la constitución y conservación de este mundo inferior. Este modo es, por sí mismo, inconcebible. Primero, porque este mundo inferior es imposible que haya sido hecho si no es por creación; y ningún cuerpo puede tener capacidad natural de crear, según quedó dicho en las páginas anteriores. Más aún, aunque imaginásemos que Dios había creado primeramente la materia, no habrían podido los cielos producir de ella inmediatamente todos los elementos diferenciados y dispuestos como lo exige su propia naturaleza o la conveniencia y hermosura del universo. En efecto, al obrar los cielos naturalmente y, en cuanto de ellos depende, de modo idéntico si están aplicados con la misma proximidad o distancia y

cuius finis et universalis commodi ita illos disposuit, et ipsa stabilitas et natura caelorum satis declarat non post naturam, sed cum ipsa natura accepisse eam dispositionem, praesertim quoad illas quatuor proprietates quas numeravimus, scilicet, magnitudinem, figuram et situm et innatam vim influendi, nam de motu alia est ratio, quia et necessario est posterior, saltem per instans, et magis extrinsecus advenit. Fabricator ergo universi non est fingendus ad modum humanorum artificum, qui res aliunde subsistentes iuxta finem a se praestitutum coordinant et ita rem artificiosam componunt; sed tamquam diversus artifex, qui condendo caelos, eis dedit naturam accommodatam tali dispositioni et ordini quem simul cum illis procreavit.

19. Atque hinc ulterius facile persuadetur altera pars consequentis, scilicet, ob eamdem rationem et colligationem illorum superiorum corporum cum inferioribus, necessario fatendum esse eamdem esse conditionem omnium. Quod praeterea in hunc modum declaratur: duobus enim aut tribus modis intelligi potest constitutio universi ex caelis et corporibus sublunaribus. Primo, quod caeli iam existentes aut ex se (quod iam improbatum est) aut ab aliquo efficiente, ipsi sua virtute et efficacia condiderint omnia inferiora eaque convenienter aptaverint ad huius inferioris mundi constitutionem et conservationem. Et hic modus est per se incredibilis. Primo, quia hic mundus inferior fieri non potuit nisi per creationem; nullum autem corpus potest habere naturalem vim creandi, ut in superioribus dictum est. Immo licet fingeremus Deum prius creasse materiam, non potuissent caeli ex illa statim producere omnia elementa ita distincta et disposita, sicut natura eorum vel universi utilitas ac pulchritudo requirit. Cum enim caeli naturaliter agant et, quantum est ex se, eodem modo si cum eadem propinquitate vel distantia et cum eodem discursu applicentur,

con el mismo proceso de movimiento, no hubiesen podido producir de una misma materia, de por sí igualmente indiferente, efectos tan diversos y tan ordenados. Es, pues, evidente que esto no ha sido obra de la naturaleza sola, sino de una inteligencia que posee una potencia excelentísima y múltiple en cuanto a la eficacia y a la libertad de su operación según un fin preconcebido. Además, porque los cielos por sí solos apenas pueden producir nada sin el concurso de los cuerpos inferiores; en efecto, no sólo deben emitir previamente luz u otra influencia que les sea proporcionada, sino que también requieren siempre para la consumación de los efectos cierta cooperación de las causas inferiores. Tenemos la prueba de esto en que el sol, el cual parece estar dotado de una eficacia superior entre todos los astros, no puede en modo alguno, o producir las mieses sin la lluvia y sin la disposición de la tierra, o realizar por sí solo alguna otra cosa semejante. Todavía se puede añadir que existen entre los efectos inferiores algunos que no pueden ser producidos por los cielos sin agentes unívocos, según se vio antes.

20. Cabe imaginar, de otro modo, que, existiendo ya los cielos y dispuestos de esta forma concreta por su causa eficiente, un agente completamente distinto haya realizado este mundo inferior y que lo haya dispuesto de un modo oportuno y adaptado, para que pueda ser impulsado y gobernado por una esfera superior. Mas también este modo es por sí inaceptable, porque si se le entiende en cuanto que esto ha sido producido como por mutuo pacto y convenio de ambos agentes, pertenece en este caso a la segunda objeción, de que se tratará en seguida; mas si se refiere —según se deja entender en las palabras propuestas— a que el autor de los cielos, al crearlos y disponerlos de este modo, no atendió en su mente e intención a la ventaja y utilidad de este mundo inferior, entonces esto es manifiestamente falso, según puede evidenciarse suficientemente con lo dicho; en efecto, la disposición misma y la influencia de los cielos proclama que han sido creados *para servicio de todos los pueblos,* en expresión de la Escritura. Esto mismo lo descubren sus movimientos maravillosamente ordenados, los cuales están tan admirablemente determinados con cierta uniforme variedad, que son de provecho para todas las acciones necesarias en este mundo inferior, a saber, para la variedad

non potuissent ex eadem materia ex se aeque indifferente tam varios tamque ordinatos effectus efficere. Est itaque evidens hoc non fuisse opus solius naturae, sed intelligentiae habentis vim eminentissimam et multiplicem quoad efficacitatem et arbitrium operandi iuxta finem intentum. Deinde quia caeli per se soli vix aliquid possunt efficere sine concursu inferiorum corporum; nam et debent praemittere lucem vel aliam influentiam sibi proportionatam, et ad perficiendos effectus semper requirunt aliquam inferiorum causarum cooperationem. Cuius argumentum est quod sol, qui inter omnia astra videtur efficacissimus, minime potest aut segetes procreare sine pluvia et dispositione terrae, aut aliquid simile per se solus efficere. Adde aliquos esse effectus in his inferioribus qui non possunt a caelis fieri sine univocis agentibus, ut supra visum est.

20. Alio tamen modo fingi potest quod caelis iam existentibus et sic dispositis a sua efficienti causa, aliud agens omnino distinctum effecerit inferiorem orbem illumque disposuerit modo convenienti et accommodato, ut ab orbe superiori foveri et gubernari posset. Et hic modus est etiam per se improbabilis, nam, si intelligatur id factum esse quasi ex conventione et pacto utriusque agentis, id pertinet ad secundam obiectionem statim tractandam; si vero sit sermo (ut in dictis verbis significatur) auctorem caelorum in illis ita creandis ac disponendis non respexisse mente et intentione sua ad commodum et utilitatem inferioris orbis, id est manifeste falsum, ut satis ex dictis constare potest; nam ipsa caelorum dispositio et influentia proclamat illos fuisse conditos *in ministerium cunctis gentibus,* ut Scriptura loquitur. Quod etiam manifestant ordinatissimi motus eorum, qui uniformi quadam difformitate ita sunt mirabiliter distributi, ut ad omnem usum inferiori mundo necessarium deserviant, nimirum, ad temporum varietatem, ad gene-

de las estaciones, para las generaciones y corrupciones de las cosas y, finalmente, *para servir de señales, de épocas, de días y de años.* Nada tiene que ver el que estos movimientos hayan sido añadidos a los cielos después de su creación y el que, cosa improbable, sean producidos por motores distintos, tanto entre sí, como del creador de los cielos, porque, a pesar de ello, los cielos han sido creados aptos y acomodados para tales movimientos, según manifiesta su figura e influencia; luego esto es señal de que han sido creados con tal mira e intención. Por eso, aunque tengan sus motores próximos, no son, sin embargo, independientes de su primer creador y gobernador, y mueven de acuerdo con su imperio y con su intención, según se precisa para el bien de todo el universo y para el ventajoso aprovechamiento de los cuerpos inferiores. Así, pues, de la producción y constitución de este universo, de su conexión, proporción y subordinación de partes se deduce con todo derecho y con absoluta evidencia que el autor del universo es uno solo.

Se refuta la segunda evasiva y se demuestra como verdadera la unidad del primer autor de todo el universo

21. Mas aquí se presenta una segunda evasiva, puesto que esta unidad puede entenderse de dos maneras: primero, como unidad natural y simple de la misma causa; segundo, como agregación y convenio de diversas causas. Nosotros, pues, pretendemos demostrar la primera unidad, ya que nos es necesaria para llegar a la conclusión de la existencia de Dios; mas el raciocinio expuesto, por más que demuestre la unidad, no parece demostrarla hasta ese grado de perfección; se funda, en efecto, principalmente, en que el universo en su totalidad, a modo de un efecto adecuado único, hubo de estar sometido a la intención de un solo agente; pero esto pudo ser verdad, aun admitiendo el concurso de diversos agentes cuasi parciales, siempre que coincidan como si fueran uno solo en la producción de un único efecto adecuado, igual que lo hacen muchos arquitectos respecto de un único edificio. Para excluir, pues, esta ficción y para demostrar,

rationes et corruptiones rerum ac denique, *ut sint in signa, et tempora, et dies et annos.* Nec refert quod hi motus additi sint caelis post creationem eorum, et quod (ut est probabile) fiant a motoribus distinctis et inter se et a caelorum conditore, quia nihilominus caeli sunt conditi apti et accommodati ad tales motus, ut declarat eorum figura et influentia; signum ergo est eo respectu et intentione fuisse conditos. Unde, quamvis habeant suos proximos motores, non tamen independentes a primo conditore et gubernatore, et iuxta illius imperium et intentionem moventes, prout ad bonum totius universi et commodum usum inferiorum corporum expedit. Optime igitur ac plane evidenter ex fabrica et constitutione huius universi et colligatione, proportione ac subordinatione partium eius, illatum est unum esse totius universi auctorem.

Secunda evasio excluditur et vera unitas primi auctoris totius universi ostenditur

21. Sed iam occurrit secunda evasio, nam duobus modis intelligi potest haec unitas; primo per naturalem et simplicem unitatem eiusdem causae; secundo per aggregationem et consensionem plurium. Nos ergo priorem unitatem intendimus; est enim necessaria ad concludendum Deum esse; discursus autem factus, licet ostendat unitatem, non tamen videtur illam ita perfectam demonstrare. Praecipue enim fundatur in hoc, quod totum universum per modum unius adaequati effectus cadere debuit sub intentione unius agentis; hoc autem verum esse potuit, etiamsi concurrerent plura agentia quasi partialia, dummodo per modum unius ad unum effectum adaequatum efficiendum conveniant, sicut plures artifices ad unum aedificium. Ut ergo hanc fictionem excludamus et ex hoc

partiendo de este efecto, la verdadera unidad del primer agente, hay que comenzar por suponer que semejante causa debe por necesidad ser intelectual, cosa que se demuestra *a priori* más abajo y resulta evidente por lo dicho acerca de la producción y disposición del universo, y se concluye también palmariamente fijándonos en un solo efecto, concretamente en el hombre, y, por fin, es también una necesidad primaria de acuerdo con esa misma ficción; en efecto, dos causas parciales que carezcan de conocimiento y que, sobre todo, sean de naturaleza distinta, no pueden de por sí y en virtud de intención alguna coincidir en la producción de un efecto único adecuado, si no están subordinadas a alguna causa superior, a la que sirven como de órganos o instrumentos.

22. *Cuántos absurdos se siguen de la afirmación de una pluralidad de causas de este mundo no subordinadas entre sí.*— Por consiguiente hay que advertir, además, que esa coincidencia de una pluralidad de causas en la creación del universo es imaginable de dos maneras. La primera, de suerte que todas esas causas estén subordinadas a una superior, de la que hayan recibido el ser. Y este sentido, aunque contiene una doctrina falsa y errónea, no constituye, sin embargo, obstáculo alguno ni tiene nada que ver con el problema que ahora tratamos; puesto que, según ese sentido, se admite ya un solo ente increado del que han procedido todos los demás, y este mundo en su totalidad recibe su origen primordialmente de él, bastándonos con esto para probar la existencia de Dios, pues a ese ente primero le llamamos Dios. El saber, empero, si ha producido el mundo inmediatamente por sí mismo, o mediante una causa inferior que le sea subordinada, saber si es una sola o muchas —que es lo que se trasluce en el sentido propuesto—, pertenece a otro problema distinto sobre la creación, del que nos ocupamos en las páginas anteriores y que se nos vuelve a presentar ahora aquí. Cabe, por tanto, entender esto de otra manera: que esa pluralidad de causas hayan convenido en la producción de este mundo sin subordinación ni entre ellas, ni respecto de otra superior, sino con cierta igualdad en cuanto a la independencia en su ser y en su obrar, aunque, por lo que a la producción de los efectos se refiere, haya concurrido una más que otra o haya incluso producido efectos mejores; pues por fuerza hay que afirmar que una ha producido

effectu ostendamus veram unitatem primi agentis, imprimis supponere oportet huiusmodi causam necessario debere esse intellectualem, quod et infra a priori ostendetur et ex dictis de fabrica et dispositione universi est evidens et ex uno effectu, homine videlicet, manifeste etiam concluditur ac denique etiam iuxta illam fictionem est imprimis necessarium; nam duae causae partiales cognitione carentes, et maxime si sint diversarum rationum, non possunt per se et ex intentione convenire ad unum adaequatum effectum producendum, nisi alicui superiori causae subordinentur, cuius sint veluti organa aut instrumenta.

22. *Quot absurda sequantur ex assertione plurium causarum huius orbis sine subordinatione.*— Unde ulterius advertendum est duobus modis posse excogitari consensionem illam plurium causarum partialium ad condendum universum. Primo, quod omnes illae sint subordinatae uni superiori causae a qua esse receperint. Et hic sensus, licet falsam et erroneam doctrinam contineat, nihil tamen obstat aut refert ad rem quam nunc tractamus; nam iuxta illum sensum iam admittitur unum tantum increatum ens, a quo caetera processerunt, et totus hic mundus primordialiter ab eo duxit originem, quod satis nobis est ad probandum Deum esse; illud enim primum ens Deum appellamus. An vero immediate per seipsum mundum produxerit, vel per inferiorem causam sibi subordinatam, unam vel plures, quod in praedicto sensu tangitur, pertinet ad aliam quaestionem de creatione, quam in superioribus tractavimus et iam nunc iterum occurret. Alio ergo modo intelligi potest, quod plures causae convenerint ad producendum hunc mundum absque subordinatione vel inter se vel ad aliam superiorem, sed cum quadam aequalitate quoad independentiam in suo esse et agere, licet fortasse quoad effectuum productionem una plus concurrerit seu meliores etiam effectus effecerit quam alia. necessario enim dicendum est aliam fecisse caelum, aliam ignem vel aquam, aut alio simili modo. Et

el cielo, otra el fuego o el agua, o de otra forma parecida. Y éste es el sentido de tal error, el cual aparece de por sí inmediatamente como improbable y ridículo con esta sola explicación sin necesidad de otra refutación, ya que se multiplican sin necesidad y sin fundamento tales principios, resultando necesario que cada uno de dichos principios sea imperfecto e insuficiente respecto de su efecto, o que los otros sean superfluos y —consecuentemente— imposibles.

23. *Primero.— Segundo.—* Mi argumentación, pues, se desarrolla de la siguiente manera: o cada una de dichas causas exige la colaboración de las otras, por ser ella misma sin las demás impotente para producir el mundo entero, o porque, aunque cada una pudiese producir todo el universo y fuesen entre sí iguales en poder, con todo se pusieron de acuerdo para compartir entre sí este efecto. Si se afirma lo primero, se sigue como primera consecuencia que cada una de las otras causas considerada en sí es muy imperfecta y limitada en su capacidad. Se sigue, por tanto, en segundo lugar, que es también impotente para el efecto que se le atribuye; puesto que tal efecto no pudo realizarse si no es por creación, como, por ejemplo, cualquier cielo o también cualquier elemento, el cual implica una producción total y primaria; y quedó demostrado anteriormente que para crear según el modo concreto de la causa principal se exige un poder absolutamente infinito; y también se demostró que la causa que tiene el poder primordial de crear puede crear cuanto sea creable; en cambio, en las causas de que hablamos se afirma que existe un poder limitado y determinado a uno u otro efecto en concreto; por consiguiente, no existe tal poder creador; luego tampoco es suficiente, ni siquiera parcialmente, para la primera producción del universo, a no ser que con anterioridad a su acción se dé por supuesta la creación de la materia. Y si fue creada anteriormente toda la materia por algún agente, también fue concreada con ella alguna forma, puesto que no se produce de suyo la materia, sino simultáneamente con el todo que es creado; ese agente es, por tanto, el primer creador del universo, al que llamamos Dios.

24. *Tercero.—* De dicho error se infiere, en tercer lugar, que el conglomerado de todas esas causas es finito en poder, imperfecto en sabiduría, mudable por los diversos actos de la voluntad. Se deduce de esto, asimismo, que la pro-

hic est sensus illius erroris, qui sola declaratione absque alia impugnatione statim per se apparet improbabilis atque ridiculus, quia frustra et sine fundamento multiplicantur illa principia, et necesse est quodlibet illorum imperfectum esse et insufficiens ad suum effectum, vel alia esse supervacanea et consequenter impossibilia.

23. *Primum.— Secundum.—* Argumentor igitur in hunc modum, nam vel unaquaeque ex illis causis requirit consortium aliarum, quia ipsa est impotens absque aliis ad producendum totum universum, aut quia, licet singulae possent producere totum et ex se essent in virtute aequales, nihilominus inter se effectum hunc partiri voluerunt. Si primum dicatur, sequitur primo quamlibet aliarum causarum per se sumptam esse valde imperfectam et limitatam in virtute. Unde sequitur secundo esse etiam impotentem ad eum effectum qui illi tribuitur; nam talis effectus non potuit nisi per creationem fieri, verbi gratia, quodlibet caelum et quodlibet etiam elementum, quod productionem totalem ac primariam includit; ostensum est autem in superioribus, ad creandum per talem modum principalis causae, requiri virtutem simpliciter infinitam; ostensum etiam est causam habentem virtutem principalem creandi posse creare quidquid creabile est; in dictis autem causis dicitur esse virtus limitata et ad unum vel alium effectum definita; non est ergo illa virtus creativa; ergo neque est sufficiens ad primam universi productionem etiam ex parte, nisi prius supposita fuerit ad actionem eius creatio materiae. Quod si tota materia prius creata fuit ab aliquo agente, cum illa fuit concreata aliqua forma, quia materia non per se fit, sed cum toto quod creatur; ille ergo est primus universi conditor, quem Deum appellamus.

24. *Tertium.—* Tertio sequitur ex illo errore aggregatum ex omnibus illis causis esse finitum virtute, imperfectum sapientia, mutabile variis voluntatibus. Ex quo ulterius fit providentiam et gubernationem uni-

videncia y gobierno del universo que de él dependen no pueden menos de ser muy imperfectas y con muchas deficiencias y muy distantes de la sabiduría y potencia infinita que manifiestan suficientemente la producción y el gobierno del universo. Se explica la consecuencia, porque, en primer lugar, al ser cada una de tales causas de capacidad limitada, no puede resultar de todas ellas, consideradas en conjunto, poder alguno infinito, a no ser que se afirme que esas causas parciales son infinitas en multitud, cosa que ciertamente no puede afirmarse respecto de las que actualmente produjeron las realidades del universo; porque, al ser éstas finitas en multitud, no puede ser infinita la multitud de causas, a no ser que se afirme que en la producción de cada una de las cosas concurren muchas o incluso infinitas, afirmación que aparece de por sí absurda y ridícula en grado sumo. Ni sería menos inadmisible afirmar que tales causas, capaces para producir de este modo las realidades del universo, son infinitas, aunque no todas obren actualmente; porque, prescindiendo de los argumentos comunes que pueden proponerse contra esta clase de infinito, queda también el de que lo fingimos gratuitamente y sin fundamento, si es que no podemos deducirlo de operación alguna; además, porque esa multitud infinita de nada sirve para la creación del universo, tal como ha sido producido, puesto que no concurre en su totalidad a ello; además de todo esto, repito, no existe en ese agregado de causas limitado en su totalidad una capacidad infinita y perfecta en todas sus partes, ya que esta perfección consiste más en la intensidad que en la multitud.

25. Puede luego aplicarse un raciocinio semejante a la sabiduría, que es la perfección principal de una realidad intelectual y está proporcionada con la perfección entitativa; mas si el poder es limitado e imperfecto, también lo es la esencia; luego también lo es la sabiduría; podría, por tanto, creerse fácilmente, respecto de estas causas parciales, que cada una de ellas ignora muchas cosas, y sobre todo las futuras que dependen de la voluntad de otros seres; ¿qué clase, pues, de providencia derivada de estas causas podría darse, por más que imaginásemos que todas aportaban al mismo tiempo su consejo y que se ayudaban mutuamente y que cada una suplía la imperfección y debilidad de la otra?; ¿y qué habría que decir de sus voluntades? Serían, en efecto, completamente mudables,

versi ab illo pendentem non posse non esse valde imperfectam et in multis deficientem valdeque alienam ab infinita sapientia et potentia, quam universi fabrica et gubernatio satis indicat. Sequela declaratur, nam imprimis cum singulae ex illis causis sint finitae virtutis, non potest ex omnibus illis simul sumptis coalescere aliqua infinita virtus, nisi fortasse illae partiales causae dicantur esse infinita multitudine, quod quidem dici non potest de his quae actu produxerunt res universi; nam, cum hae sint finitae in multitudine, non potest causarum multitudo esse infinita, nisi dicatur plures vel etiam infinitas concurrere simul ad singulas res producendas; quod quam sit absurdum et ridiculum per se constat. Neque esset minus improbabile dicere huiusmodi causas, potentes hoc modo producere res universi, esse infinitas, etiamsi non omnes actu operentur; nam, ut omittam rationes communes quae contra hoc infinitum fieri possunt, item quod gratis et sine fundamento fingitur, si ex nulla operatione colligi potest; item quod nihil deservit illa infinita multitudo ad condendum universum, prout factum est, siquidem non tota illa ad ipsum concurrit; praeter haec (inquam) omnia, non est in toto illo definito aggregato causarum vis agendi infinita et ex omni parte perfecta, quia haec perfectio magis consistit in intensione quam in multitudine.

25. Deinde potest similis discursus fieri de sapientia, quae est potissima perfectio rei intellectualis et commensurata perfectioni essendi; si autem virtus limitata est et imperfecta, etiam essentia; ergo etiam sapientia. Unde posset facile de huiusmodi causis partialibus existimari quamlibet earum multa ignorare, et praesertim futura quae pendent ex aliorum voluntatibus; qualis ergo posset esse providentia ab huiusmodi causis proveniens, etiamsi fingantur omnes simul inter se consulere et sese mutuo iuvare et altera alterius imperfectionem et imbecillitatem supplere? Quid dicam de earum voluntatibus? Essent enim plane mutabiles, cum essent finitae; facile ergo

por ser finitas; por consiguiente, podría haber fácilmente discordia entre ellas y obrar la una al margen o contra la voluntad de la otra. Por eso, San Justino Mártir dijo con todo derecho respecto del problema que tratamos, en una oración exhortatoria a los gentiles, que el principado de muchos está expuesto a guerras y disensiones, mientras que el imperio de uno solo está libre de esta desventaja. Y en apoyo de esta opinión dijo San Atanasio en su sermón contra los ídolos: *donde no existe un jefe, allí surge la discordia; de donde se deduce que la multitud de dioses es la negación de los dioses.* Y San Cipriano, en el libro *De Idolorum vanit.*, dice: *tomemos de las cosas terrenas ejemplo para el gobierno divino. ¿Cómo puede haber comenzado nunca la asociación en un reino con fidelidad, o cómo puede haber acabado sin sangre?* Y Platón, en el *Político*, en su segunda mitad, afirmó que el gobierno de muchos es ineficaz y débil en todas las cosas. Por eso, de acuerdo con la opinión de Aristóteles en el lib. VIII de la *Etica*, c. 10, y la de todos los filósofos, se prefiere generalmente el régimen monárquico a los otros. Por esto, llegó Aristóteles con razón, en el lib. XII de su *Metafísica*, a la siguiente conclusión: *los entes no quieren ser mal gobernados. No es un bien la pluralidad de gobiernos. Sea, pues, uno solo el príncipe.* Sería, consecuentemente, muy imperfecto el gobierno y providencia del universo, si dependiese de muchas cabezas y de muchas voluntades finitas y mudables, sin subordinación a un poder supremo, a una suma sabiduría y a una voluntad inmutable e infinitamente buena.

26. Cabe añadir que las cosas del universo guardan entre sí tal disposición y relación que las unas necesitan absolutamente de las otras, ya para su conservación, ya para realizar sus operaciones; todas pretenden asimismo en tal grado la integridad y conservación del universo entero, que renuncian a veces a sus propias comodidades a fin de defenderla, como pasa con el agua que sube para llenar el vacío, y con la tierra que, contra su natural condición, ocupa un lugar más elevado que el agua, según la opinión más corriente. Y si, según prefieren otros, el agua está en absoluto más elevada, aún resulta más admirable el que refrene siempre sus hinchadas olas para no arrasar la hermosura de la tierra y todos sus habitantes. ¿Cuál, pues, de estas causas parciales será suficiente para defender

possent inter se dissentire et una agere praeter aut contra voluntatem alterius. Unde recte ad rem de qua agimus dixit Iustinus Martyr, oratione exhortatoria ad Gentes, principatum plurium bellis et dissidiis esse expositum, unius vero imperium esse ab his incommodis liberum. Et in eamdem sententiam dixit Athanasius in oratione contra idola: *Ubi princeps non est, ibi disturbatio nascitur; unde concluditur quod multitudo deorum nullitas est deorum.* Et Cyprianus, lib. de Idolorum vanit.: *Ad divinum* (inquit) *imperium etiam de terris mutuemur exemplum. Quomodo unquam regni societas aut cum fide coepit, aut sine cruore desiit?* Et Plato, in Politico, ultra medium, multorum administrationem omnibus in rebus debilem et infirmam esse dixit. Propter quod ex Aristotelis VIII Ethic., c. 10, et omnium philosophorum sententia, monarchicum regimen caeteris omnibus praefertur. Propter quod merito idem Arist., lib. XII suae Metaph., ita concludit: *Entia nolunt male gubernari. Non est bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps.* Esset igitur imperfecta valde universi gubernatio et providentia, si ex multis capitibus multisque voluntatibus finitis et mutabilibus penderet sine subordinatione ad supremam quamdam potentiam, summam sapientiam et voluntatem immutabilem ac summe bonam.

26. Adde quod res universi ita sunt inter se dispositae et connexae, ut aliae aliis omnino indigeant vel ad suam conservationem, vel ad suas actiones peragendas; omnes etiam intendunt totius universi integritatem et conservationem, ut propria commoda interdum deserant propter illam tuendam, ut aqua ascendit ad replendum vacuum, et terra praeter suam naturalem conditionem altiorem locum occupat quam aqua, ut est magis recepta sententia. Quod si (ut alii volunt) aqua simpliciter eminet, illud est mirabilius, quod semper continet tumentes fluctus suos, ne terrae pulchritudinem omnesque eius habitatores obruat. Quae ergo ex illis partialibus causis erit

y conservar su propio efecto? Ninguna, sin duda. Más bien será necesario que el autor de los cuerpos compuestos o de los animales suplique al dueño de las aguas que las contenga a fin de que no destruyan sus efectos; y de esta suerte cada una reclamará el auxilio de otra a fin de poder defender y conservar su propio efecto. Otros despropósitos semejantes y absurdos son fácilmente imaginables, puesto que en realidad lo que resulta compuesto de muchas cosas imperfectas no puede menos de ser imperfecto. Así, pues, es inconcebible una estructura tan admirable y una composición y orden tan maravilloso de realidades diversas sin un supremo artífice único.

27. Y si hay alguno que elija la segunda parte del dilema que acabamos de proponer y afirme que existen sin duda muchos primeros principios de las cosas del universo, pero que cada uno es de por sí suficiente para gobernarlo en su totalidad y que son también iguales en poder y perfección, etc., en contra de esto está, en primer lugar, el que se afirma sin fundamento que tales causas se han dividido entre sí parcialmente la producción del universo; porque, ¿de qué efecto se deduce esto?, o, si no se deduce, ¿quién lo reveló? Además, los argumentos expuestos hacen concluir en absoluto que es necesaria una sola causa adecuada cuya intención tenga por fin el universo entero y que se preocupe de las necesidades de éste, no siendo suficientes las causas parciales, ya sean tales por impotencia, ya por voluntad. Por otra parte, contra el que afirmase esto debería bastar el argumento de que introduce tantos principios inútilmente y sin motivo alguno razonable. Porque, si se afirma que cada una de tales causas es suficiente para producir y gobernar todo el universo tal como existe ahora y de acuerdo con todas las perfecciones que en él pueden desearse, ¿qué necesidad hay de imaginar una pluralidad de estas causas primeras? ¿O en virtud de qué efecto se descubre o se hace creíble tal multitud? Acaso pudiera responder alguno que esa multitud no se establece por causa de los efectos, por ser necesaria para un efecto tal y tan grande, sino porque pertenece de suyo a la perfección de las cosas el que se multipliquen realidades tan perfectas. Mas contra esto tenemos el que a su perfección y a la de las otras cosas le corresponde primerísimamente más bien la unidad y singularidad de tal naturaleza. Esto lo probaremos *ex*

sufficiens ad suum proprium effectum tuendum ac conservandum? Nulla sane. Sed oporteret mixtorum vel animalium auctorem rogare aquarum dominum ut ipsas contineat, ne suos effectus destruant; et ad hunc modum unaquaeque postularet auxilium alterius, ut suum effectum tueri aut conservari posset. Atque similia incommoda et absurda excogitari facile possunt, quia revera id quod ex multis imperfectis coalescit non potest non esse imperfectum. Igitur tam mirabilis structura et diversarum rerum mirabilis compositio et ordo sine uno supremo architecto concipi non potest.

27. Quod si quis alteram partem dilemmatis supra positi eligat et dicat esse quidem plura prima principia rerum universi, singula tamen per se sufficientia ad totum gubernandum et virtute ac perfectione aequalia, etc., contra hoc imprimis est quod sine fundamento dicitur huiusmodi causas divisisse inter se universi productionem per partes; nam ex quo effectu id colligitur? vel, si non colligitur, quis hoc revelavit? Rursus rationes factae absolute concludunt esse necessariam unam adaequatam causam per se intendentem totum universum eiusque commodis attendentem, et non sufficere causas partiales, sive tales sint ex impotentia, sive ex voluntate. Praeterea contra eum qui hoc fingeret sufficiens ratio esse deberet quod superflue et sine rationabili motivo tot principia introduceret. Nam, si unaquaeque ex illis causis sufficiens ponitur ad producendum et gubernandum totum universum prout nunc est et secundum omnem perfectionem quae in eo desiderari potest, quid est cur plures huiusmodi primae causae esse finguntur? aut ex quo effectu talis multitudo inveniri aut credi potest? Fortasse quis respondeat talem multitudinem non poni propter effectus, quia ad talem ac tantum effectum sit necessaria, sed quia per se pertinet ad rerum perfectionem ut res adeo perfectae multiplicentur. Sed contra, nam potius unitas et singularitas illius naturae pertinet maxime ad perfectionem eius et aliorum. Quod ex

professo más abajo, al tratar de la unidad de Dios, y lo tocaremos también en el último punto de esta sección. Por el momento, lo explicamos brevemente desarrollando la consideración del primer ente bajo la razón de causa y según la relación a este efecto adecuado que es el universo entero, consideración y argumento en que nos detenemos ahora. Así, pues, si este universo poseyese muchos primeros principios, ninguno de ellos poseería dominio perfecto sobre el universo entero y, en consecuencia, ninguno de ellos podría gobernarlo con perfección; porque, si uno de ellos quisiese corromper o aniquilar algo, no podría hacerlo si no lo quisiese el otro, ya que podría ser conservado suficientemente por éste solo. Y de igual manera, si uno de ellos quisiera provocar o vientos o lluvias, no podría hacerlo si se le opusiese el otro, porque poseerían por lo menos igual poder, y así en otros casos parecidos; por tanto, a la perfección de dicha causa, en cuanto es causa y tiene dominio sobre sus efectos, y al gobierno perfecto de su propio efecto pertenece el que tales causas iguales entre sí no se multipliquen. Este es el motivo de que Aristóteles haya concluido con toda razón el libro XII de su *Metafísica* con las palabras citadas poco ha. De aquí procede también aquella conocida frase de Homero en el lib. II de la *Ilíada:*

"Es malo que gobiernen muchos: el rey no sea más que uno."

28. Por eso, Lactancio comienza con razón por refutar en el lib. I *De falsa religione,* c. 3, la multitud de señores y gobernantes del universo que se repartan entre sí las tareas, puesto que esto supone necesariamente su impotencia, *ya que cada uno de ellos no podría soportar sobre sus hombros, sin auxilio de los demás, el gobierno de esta mole tan inmensa.* Prueba luego que esos diversos gobernantes no pueden ser tales cual *queremos nosotros que sea ese uno solo, porque* —dice— *el poder propio de cada uno no podrá ir muy lejos, al oponérsele los poderes propios de los demás; es, pues, necesario que cada uno no pueda sobrepasar sus límites o que, si los hubiese traspasado, arroje a otro de los términos que le son propios;* y San Jerónimo, en la epístola 4 *ad Rusticum,* demuestra con diversos ejemplos, tanto del orden natural como del político, que el reino no puede admitir a dos y que el ejercicio del poder no aguanta el consorcio.

professo probandum est infra tractando de unitate Dei, et attingetur etiam in posteriori puncto huius sectionis. Et nunc declaratur breviter, prosequendo considerationem illius primi entis sub ratione causae et secundum habitudinem ad hunc effectum adaequatum, qui est totum universum, in qua consideratione et ratione nunc insistimus. Igitur si hoc universum haberet plura prima principia, nullum illorum haberet perfectum dominium in totum universum et consequenter nullum eorum posset perfecte illud gubernare; nam, si unum eorum vellet aliquid corrumpere vel annihilare, altero nolente non posset, quia ab illo solo posset sufficienter conservari. Et similiter, si unum eorum vellet aut ventos aut pluvias excitare, altero resistente non posset, quia essent ut minimum aequalis virtutis, et sic de aliis; igitur ad perfectionem talis causae, ut causa est et sui effectus domina, et ad perfectam eiusdem effectus gubernationem spectat ut tales causae inter se aequales non multiplicentur. Hinc Aristoteles XII librum suae Metaph. recte conclusit verbis paulo antea citatis. Hinc etiam est illud vulgatum Homeri, lib. II Illiados: Multos imperitare malum est: rex unicus esto.

28. Unde recte Lactantius, lib. I de Falsa religione, c. 3, primum improbat multitudinem principum et gubernatorum universi qui inter se partiantur officia, quia necesse est eos imbecilles esse, *siquidem singuli sine auxilio reliquorum tantae molis gubernaculum sustinere non possent.* Deinde probat non posse plures tales esse qualem nos *volumus unum, quia singulorum potestas* (inquit) *progredi longius non valebit, occurrentibus sibi potestatibus caeterorum; necesse est enim ut suos quisque limites aut transgredi nequeat, aut si transgressus fuerit, suis alterum finibus pellat;* et Hieronymus, epist. 4 ad Rusticum, variis exemplis, tam naturalibus quam politicis, ostendit non posse regnum duos capere et potestatem impatientem esse consortis.

29. Sólo cabría que alguno imaginase y afirmase que esto es verdad en las cosas en que es posible que se den voluntades encontradas; pero que estos gobernantes del mundo o creadores suyos las tienen en absoluto acuerdo. Mas el que así piensa para defender el gobierno o régimen perfecto del universo, ¿por qué no concibe más bien una sola voluntad de la que dependan y por la que se gobiernen todas las cosas? Porque, como muy bien dijo Santo Tomás, I, q. 103, a. 3: *lo que es esencialmente uno puede ser causa de la unidad mejor que lo son muchos unidos; por eso la multitud está mejor gobernada por uno solo que por varios.* Además, o esas voluntades estarían acordes por necesidad natural o por libre convenio. Lo primero no es concebible, a no ser que dichas voluntades carezcan de libertad y operen siempre en virtud de necesidad impuesta por la naturaleza, cosa que no puede defenderse respecto del primer principio, según demostraré luego. La afirmación, por su parte, es evidente, porque si ambas voluntades son libres y ninguna de ellas tiene eficacia sobre la otra, sino que ambas son absolutas e independientes, ¿en virtud de qué necesidad natural podrá realizarse que lo que quiere la una lo quiera también la otra? Y esto tiene muchas menos posibilidades de certeza e infalibilidad mediante el libre convenio, porque no existe razón ninguna mayor en pro de que la una preste su asentimiento a la otra, que de lo contrario; ni hay razón de que sea una la que comience y otra la que le obedezca; luego tal concordia será como fortuita y, por el mismo motivo, podrá intervenir con frecuencia la discordia.

Se sale al paso a la tercera objeción y se trata de la causa eficiente de las inteligencias

30. Lo que hemos dicho hasta ahora vale evidentemente —según mi opinión— respecto del primer ente, el cual es la causa de este universo visible que cae bajo nuestra experiencia, siendo, por esto, fácil razonar y discurrir partiendo de él; pero surge entonces una tercera objeción, porque desde este efecto y desde la unidad del universo nos es imposible demostrar que las inteligencias y las realidades espirituales no poseen el ser *a se,* o que han sido creadas por el mismo autor por quien ha sido producido el universo. Porque, por los efectos

29. Solum posset quis excogitare et dicere hoc esse verum in his qui possunt habere repugnantes voluntates; hos autem mundi gubernatores aut procreatores habere illas omnino concordes. Qui autem sic existimat, ut perfectum dominatum aut regimen universi tueatur, cur non potius unam tantum voluntatem intelligat, a qua omnia pendeant et gubernentur? Nam, ut recte dixit D. Thom., I, q. 103, a. 3: *Illud quod per se unum est potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti, unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures.* Deinde aut illae voluntates essent concordes ex necessitate naturae aut ex libera consensione. Primum intelligi non potest, nisi voluntates illae careant libertate et semper ex necessitate naturae operentur, quod de primo principio sentiri non potest, ut infra ostendam. Assumptum vero patet, quia, si utraque voluntas est libera et neutra in alteram efficaciam habet, sed utraque est absoluta et independens, qua necessitate naturae fieri potest ut quod una vult velit altera? Multo vero minus id esse potest certum et infallibile per liberam consensionem, quia non est maior ratio cur una alteri consentiat, quam e converso; neque cur una incipiat et altera obsequatur; erit ergo veluti casu eveniens talis concordia et eadem ratione posset saepe intervenire discordia.

Occurritur tertiae obiectioni et agitur de causa efficienti intelligentiarum

30. Quae hactenus diximus, evidenter (ut existimo) procedunt de illo primo ente, quod est causa huius universi visibilis quod nos experimur, et idcirco facile possumus ex illo philosophari et discurrere; sed tunc occurrit tertia obiectio, quia ex hoc effectu et unitate universi probare non possumus intelligentias et res spirituales non habere esse a se, aut esse creatas ab eodem auctore a quo universum factum est. Quia ex effectibus universi visibilis ostendere non

del universo visible, no podemos demostrar que las inteligencias han sido producidas, o tienen alguna relación con las demás realidades del universo, en virtud de la cual se llegue a concluir que han sido producidas por el mismo autor por el que lo han sido el universo o los cuerpos celestes. Queda todavía el que por este motivo algunos de los filósofos han opinado que las inteligencias eran seres esencialmente necesarios y que no habían sido producidas por nadie, opinión que atribuyen muchos a Aristóteles y al Comentador, como hace Gregorio, *In II,* dist. 1, a. 1, por más que ellos no hayan opinado respecto de las inteligencias de modo distinto que respecto de los cielos, según diremos.

31. A esta dificultad hay que responder que una cosa es preguntar absoluta y simplemente si las inteligencias son entes de suyo necesarios y dependientes de otro en su ser y qué es lo que en absoluto puede demostrarse por razón natural respecto de esto, y otra cosa es indagar qué se puede inferir inmediatamente respecto de esto por los efectos que nos descubre nuestra experiencia en el universo; y esta segunda cuestión es la que únicamente nos interesa para la eficacia del argumento presente. En ella hay que comenzar por averiguar si por los efectos naturales podemos llegar a conocer la existencia de algunas sustancias separadas o superiores a todas las realidades sensibles, además de una primera sustancia, cuya necesidad demostramos para la producción y gobierno de este mundo visible, debiéndose averiguar luego de dónde proceden o qué origen tienen. Efectivamente, si no existe en la naturaleza efecto alguno por el que se conozcan dichas sustancias, no será posible inferir inmediatamente de los efectos si son producidas o improducidas. Concedamos, efectivamente, que hay algunas sustancias de este tipo, las cuales no poseen operación alguna en los cuerpos a los que llega nuestra experiencia, ¿cómo, por tanto, podremos deducir inmediatamente de los efectos si tales sustancias proceden de una sustancia primera o no, y si son iguales a ella o inferiores? Añado siempre *inmediatamente,* porque de las propiedades de Dios que inferimos de sus efectos, podemos nosotros reflexionar luego a ver si tales propiedades son propias de la primera sustancia en tal grado, que sean incomunicables a las otras, y de esta suerte acaso pueda demostrarse, ciertamente, de modo mediato por los efectos y de modo próximo *a priori,* que,

possumus intelligentias aut factas esse, aut habere aliquam connexionem cum caeteris rebus universi, ratione cuius concludatur ab eodem auctore factas esse a quo universum seu corpora caelestia. Accedit quod ob hanc causam nonnulli ex philosophis senserunt intelligentias esse per se entia necessaria et a nullo fuisse productas, quam sententiam multi et Aristoteli et Commentatori attribuunt, ut Greg., In II, dist. 1, a. 1, qui tamen non aliter de intelligentiis quam de caelis senserunt, ut dicemus.

31. Ad hanc difficultatem dicendum est aliud esse quaerere absolute et simpliciter an intelligentiae sint entia ex se necessaria et dependentia ab alio in suo esse et quid absolute possit circa hoc demonstrari ratione naturali, aliud vero esse inquirere quid ex effectibus quos in universo experimur possit circa hoc immediate colligi; et haec quaestio posterior tantum est quae ad efficaciam praesentis rationis spectat. Ubi primum inquirendum esset an ex effectibus naturalibus possimus cognoscere esse aliquas substantias separatas vel superiores rebus omnibus sensibilibus praeter unam primam, quam necessariam esse ostendimus ad huius mundi visibilis productionem et gubernationem, et deinde unde sint seu quam originem habeant. Etenim, si nulli sunt effectus in natura ex quibus tales substantiae cognoscantur, non poterit ex effectibus immediate elici an sint productae vel improductae. Demus enim esse aliquas substantias huiusmodi, quae nullam in corporibus operationem habeant quam nos experiamur, quo modo ergo poterimus nos ex effectibus immediate elicere an tales substantiae sint ab una prima substantia necne, et an sint aequales illi vel inferiores? Addo semper *immediate,* quia ex proprietatibus Dei quas ex effectibus eius elicimus, possumus nos postea ratiocinari an tales proprietates sint ita propriae unius substantiae, ut sint incommunicabiles aliis, et hoc modo mediate quidem ex effectibus, proxime autem a priori demonstrari fortasse potest, si sunt aliae intelligentiae praeter pri-

si existen otras inteligencias además de la primera, tienen que proceder eficientemente de la primera y que ésta sola es la que existe por sí, tema de que nos ocuparemos en la sección siguiente.

32. Así, pues, la cuestión general de si existen tales sustancias se tratará luego *ex professo* en una disputación propia que elaboraremos acerca de ella; por el momento afirmo en pocas palabras que su existencia no se demuestra con bastante evidencia por los solos efectos al alcance de nuestra experiencia; y si esto ha de probarse mediante algún medio metafísico, será más bien por la causa que por el efecto de ellas; y de esta suerte, del mismo modo que se demuestra su existencia, se demostrará al mismo tiempo que poseen el ser recibido del ente primero. Afirmo luego que, partiendo de los efectos o del movimiento físico, puede hasta cierto punto conjeturarse la existencia de tales sustancias en la naturaleza por el hecho de que mueven las esferas celestes; pero que, no obstante, éste es únicamente un argumento probable, no una demostración, según luego probaré. Afirmo, finalmente, que, de acuerdo con el modo con que podemos llegar por los efectos al conocimiento de estas sustancias, no se las conoce en cuanto existentes de por sí, sino en cuanto poseen un origen derivado eficientemente de la misma causa primera que ha producido el universo. Y de esta suerte es probable que Aristóteles y otros filósofos hayan conocido que las inteligencias existen con efectiva dependencia de Dios. Así indica Santo Tomás que opinó Aristóteles, *In II,* dist. 1, q. 1, y en lib. VIII *Phys.* y XII *Metaph.;* y Escoto, *In II,* dist. 2, y en *Quodl.,* VII, hacia el fin; y lo prueban *ex professo* Soncinas, lib. XII *Metaph.,* q. 16; Iavello, q. 28; Cayetano, *In De ente et essentia.,* c. 5, q. 10, donde prueba más directamente que ésta ha sido la opinión del Comentador. Iavello, en cambio, piensa más bien que el Comentador incurrió en error en este punto y que opinó diferentemente de Aristóteles, cosa que no importa mucho; acaso por el raciocinio y la exposición que propondremos en seguida quedará claro cuál de las dos cosas es más verdadera. También Avicena, en el lib. IX de su *Metafísica,* c. 4, defiende expresamente que todas las cosas, tanto las corporales como las inmateriales, han emanado de un primer ente, pero no de modo inmediato, sino que la primera inteligencia fluyó inmediatamente de Dios y de la primera inteligencia manó la segunda y así hasta la última, por la cual fue pro-

mam, illas esse effective a prima illamque solam esse a se, de quo dicemus in sequenti sectione.

32. Igitur generalis quaestio an tales substantiae sint, postea ex professo tractanda est in propria disputatione quam de illis instituemus; nunc breviter dico ex solis effectibus quos nos experimur non satis evidenter ostendi illas esse; quod si hoc aliquo medio metaphysico probandum est, potius erit ex causa earum quam ex effectu; atque ita eo modo quo demonstratur eas esse, simul demonstratur habere esse receptum a primo ente. Rursus assero ex effectu seu motu physico fieri aliquam coniecturam quod huiusmodi substantiae sint in rerum natura, eo quod moveant caelestes orbes; illam tamen solum esse probabilem rationem, non demonstrationem, ut infra ostendam. Tandem dico, eo modo quo possunt hae substantiae ex effectibus investigari, non cognosci ut ex se existentes, sed ut habentes originem effective ab eadem prima causa quae universum produxit. Et hoc modo est probabile Aristotelem et alios philosophos cognovisse intelligentias esse effective a Deo. Ita enim sensisse Aristotelem indicat D. Thom., In II, dist. 1, q. 1, et lib. VIII Phys., et XII Metaph.; et Scotus In II, dist. 2, et Quodl., VII, circa finem; probantque ex professo Soncinas, XII Metaph., q. 16; Iavel., q. 28; Caiet., de Ente et essent., c. 5, q. 10, ubi magis directe probat hanc fuisse sententiam Commentatoris. Iavellus autem existimat potius Commentatorem in hoc errasse et diversum ab Aristotele sensisse, quod non multum refert; ex discursu tamen et ratione quam statim subiiciemus, fortasse constabit quid horum verius sit. Avicenna etiam, IX suae Metaph., c. 4, expresse ponit omnia, tam corporalia quam immaterialia, manasse a primo ente, non tamen immediate, sed primam intelligentiam fluxisse immediate a Deo, et a prima intelligentia manasse secundam, et sic usque ad ultimam, a qua

ducido inmediatamente el universo, doctrina que es evidentemente platónica, defendiéndose casi lo mismo bajo el nombre de Aristóteles en el lib. III *De Secretiore parte divinae sap.*, c. 2. Mas, igual que ese modo de emanación es falso en absoluto, según se evidencia fácilmente por lo dicho antes sobre la creación, de la misma manera tampoco hay indicio alguno de él en todos los efectos o movimientos que experimentamos en los cielos, o en los elementos o en nosotros mismos, debiendo, por tanto, prescindirse en este caso de esa doctrina de la que ya nos ocupamos con frecuencia antes y sobre la que luego volveremos a decir algo.

33. Se prueba, por tanto, la afirmación propuesta, porque en el universo no existe efecto o movimiento alguno, fuera de los movimientos de los cielos, del que podamos deducir la existencia de las inteligencias; ahora bien, ese efecto con la misma certeza o conjetura o probabilidad con que denota que existen las inteligencias, demuestra que son subordinadas y que, por tanto, han sidó producidas por el mismo autor del universo; luego. La mayor es evidente, no sólo por Aristóteles, lib. VIII de la *Física* y XII de la *Metafísica*, donde del movimiento del cielo se remonta a la contemplación de las inteligencias, sin que encuentre en ningún otro lugar procedimiento distinto para demostrar la existencia de este género de entes en el mundo, habiéndole imitado en esto casi todos los filósofos posteriores; sino también porque, analizando todos los efectos del universo, no hay ninguno por el que sea necesario este género de entes. En efecto, para la producción del universo entero, tanto por lo que se refiere a los cuerpos simples como a las especies perfectas de los mixtos, basta el poder del primer autor; y por lo que se refiere a las alteraciones, generaciones y corrupciones y a las mutaciones de los elementos, basta la capacidad de las causas segundas próximas y de las universales o celestes, juntamente con el concurso de la primera causa. Por consiguiente, si estos efectos pueden en alguna realidad depender de las inteligencias, es sólo en cuanto dependen del movimiento del cielo y, mediante él, del motor del cielo.

34. Parecen, pues, ser únicamente unos efectos que los hombres experimentan en sí mismos, pudiendo llamárseles morales más bien que físicos, puesto que no pertenecen ni están ordenados a las generaciones físicas y a las alteraciones

universum immediate factum est, quam doctrinam constat esse platonicam, et fere eadem habetur nomine Aristotelis, in lib. III de Secretiore parte divinae Sap., c. 2. Ille tamen modus emanationis sicut omnino falsus est, ut ex dictis superius de creatione facile constat, ita etiam nullum habet indicium in omnibus effectibus aut motibus, quos in caelis vel elementis aut in nobis ipsis experimur, et ideo omittenda nunc est illa doctrina, de qua iam supra dictum saepe est et aliquid in sequentibus dicemus.

33. Probatur ergo assertio posita, quia in universo nullus est effectus aut motus ex quo colligere possimus intelligentias esse, praeter motus caelorum; sed hic effectus eadem certitudine aut coniectura vel probabilitate qua indicat intelligentias esse, indicat eas ut subordinatas atque adeo ut effectas ab eodem universi auctore; ergo. Maior constat, tum ex Arist., VIII Phys., et XII Metaph., ubi ex motu caeli ascendit ad intelligentiarum contemplationem, neque alibi unquam adinvenit aliam viam ostendendi esse in mundo hoc genus entium, et eum fere imitati sunt posteriores philosophi; tum etiam quia, discurrendo per omnes effectus universi, nullus est ad quem necessarium sit hoc genus entium. Nam, ad productionem totius universi, tam quoad simplicia corpora quam quoad species mixtorum perfectas, sufficit virtus primi auctoris; ad alterationes vero, generationes et corruptiones et elementorum mutationes, sufficit virtus causarum secundarum proximarum et universalium seu caelestium, cum generali concursu primae causae. Ergo si in re aliqua possunt hi effectus pendere ab intelligentiis, solum est in quantum pendent a motu caeli et eo mediante a motore caeli.

34. Solum videntur esse quidem effectus quos in seipsis homines experiuntur possuntque dici morales potius quam physici, quia non pertinent neque ordinantur ad physicas generationes et alterationes quae

que se producen en el universo, sino a las costumbres de los hombres. De este tipo son los avisos interiores o mociones con que nos vemos inducidos al bien o al mal, respecto de los cuales es manifiesto por experiencia que provienen de alguna causa superior o espíritu, sucediendo también a veces que estos avisos o apariciones son visibles, y tratan también, a propósito de ellos, muchos puntos los filósofos, quienes llaman a estos espíritus genios algunas veces, otras demonios y dioses. Con todo, esta clase de efectos, o no demuestra con suficiencia la existencia de espíritus superiores distintos de las almas de los hombres y de la causa primera, o si los da a conocer, da a conocer también al mismo tiempo que son creados. Pues, en primer lugar, no es del todo evidente que estos movimientos interiores o avisos provengan inmediatamente de un agente extrínseco intelectual y no más bien de la fuerza interna del alma misma, mediante los objetos que se le ofrecen. Además, aunque concedamos que estos movimientos son alguna vez tales o suceden de tal manera que, si se los examina debidamente, se puede deducir suficientemente de ellos que provienen de un espíritu extrínseco, con todo, si se trata de un efecto bueno, puede provenir inmediatamente de Dios, siendo esto lo que sucede con frecuencia en los movimientos y avisos interiores; porque el que a veces provengan de los ángeles buenos, nos consta más por doctrina revelada que por experiencia. Y si hubo algunos filósofos que conocieron esto, acaso llegaron a conseguirlo por alguna tradición o comunicación con los fieles de aquellos tiempos, por ejemplo con los hebreos, o acaso por la revelación suficiente de los ángeles mismos. Este conocimiento pertenece más a cierta educación y fe humana que a la investigación y al conocimiento por los efectos, que es de lo que ahora nos ocupamos. Si, por el contrario, el efecto es malo, esto es, induce al mal moral o al engaño, entonces no puede provenir inmediatamente de Dios, el cual es sumamente bueno, por más que, a pesar de ello, no resulta evidente que no pueda proceder de los espíritus humanos separados. Y, aunque concedamos a veces que el efecto es tal que demuestra con suficiencia que proviene de un espíritu superior y más capaz, con todo, al mismo tiempo, demuestra que ese espíritu es creado; porque, al ser malo, será mudable y deficiente en el bien, puesto que el mal no consiste más que en la carencia del bien,

in universo fiunt, sed ad mores hominum. Huiusmodi autem sunt interiores locutiones vel motiones quibus ad bonum vel malum inducimur, quas ab aliqua superiori causa vel spiritu provenire manifesta fere experientia notum est, et saepe etiam contingit huiusmodi locutiones vel apparitiones esse visibiles, de quibus etiam apud philosophos multa inveniuntur, qui hos spiritus interdum genios, interdum daemones et deos appellant. Verumtamen hic effectus vel non satis ostendit esse superiores spiritus distinctos ab animis hominum et a causa prima, vel, si illos indicat, simul indicat eos esse creatos. Primum enim, non est omnino evidens hos interiores motus vel locutiones ab extrinseco agente intellectuali proxime provenire et non potius ab interna vi ipsius animi, mediis obiectis quae illi occurrunt. Deinde, quamvis demus tales esse interdum huiusmodi motus vel taliter fieri ut, si recte perpendantur, satis ex eis intelligi possit ab extrinseco spiritu provenire, nihilominus, si effectus est bonus, potest esse immediate a Deo, et ita frequenter accidit in internis motibus et locutionibus; nam, quod hae interdum proveniant a bonis angelis, magis doctrina revelata quam experientia nobis constat. Quod si aliquibus philosophis hoc innotuit, fortasse aliqua traditione aut communicatione cum fidelibus eorum temporum, verbi gratia, hebraeis, id fuerunt assecuti, fortasse ex sufficienti revelatione ipsorummet angelorum. Quae cognitio pertinet ad disciplinam et fidem quamdam humanam potius quam ad inventionem et scientiam ex effectibus, de qua nunc agimus. Si vero effectus est malus seu inducens ad malum morale vel ad deceptionem, sic non potest esse immediate a Deo, qui summe bonus est, non tamen est evidens non posse esse ab spiritibus humanis separatis. Et, licet demus interdum talem esse effectum ut satis ostendat esse a superiori et efficaciori spiritu, tamen simul indicat illum spiritum esse creatum; nam, cum malus sit, mutabilis erit et a bono deficiens, quia malum nihil est nisi defectus boni, ut

según antes demostramos; y nada es mudable y defectuoso más que lo que ha sido creado; luego se trata de espíritus creados. Puede también, partiendo de la malicia misma de tales espíritus, lograrse una valiosa deducción, a la cual se refiere con frecuencia San Agustín, al argumentar contra los maniqueos; en efecto, si esos espíritus se convierten en malos apartándose del bien, esto mismo demuestra la bondad de su propia naturaleza; pues para ellos no sería un mal apartarse del bien, si su propia naturaleza no fuese buena; y no pueden ser el bien sumo, porque, de lo contrario, no podrían desviarse del bien; luego se trata de un bien por participación; luego procede eficientemente del sumo bien. Prescindiendo, pues, de este efecto moral, el cual nada tiene que ver con la consideración física o metafísica, no hay efecto alguno entre los de la naturaleza, a no ser el movimiento del cielo, que nos conduzca a ningún conocimiento de las inteligencias.

35. Queda por probar la segunda afirmación propuesta, a saber, que al igual que de este efecto inferimos la existencia de las inteligencias, de igual modo se debe inferir también su procedencia del creador del universo. En primer lugar, porque no pertenecen menos a la constitución de este universo que las demás realidades de que consta, dado que sin su acción ni podría conservarse naturalmente este mundo, ni podría haber en él generaciones y corrupciones: luego de aquel de quien procede el todo, procede también esta parte del universo. En segundo lugar, porque la inteligencia que mueve el cielo lo mueve de la manera que resulta conveniente para el bien del universo, perseverando en ese movimiento constantemente y sin variación, en atención a este fin; luego es señal de que ha sido creada por el creador para este fin y destinada a esta tarea. Esto, además, es también señal de que esta inteligencia mueve debido al fin pretendido por el autor del universo y que, en consecuencia, mueve por causa del autor mismo del universo, esto es, ya para obedecer su mandato, ya para servirle o cooperar con él en la consecución del fin pretendido, ya para asemejarse a él en el obrar y en el hacer bien; luego es señal de que esta inteligencia está subordinada a la misma causa primera y de que depende de ella y de que, consecuentemente, ha sido producida por ella. Este razonamiento lo dejó entender el Filósofo,

supra ostendimus; nihil autem est mutabile et defectibile, nisi quod creatum est; sunt ergo illi spiritus creati. Ex ipsa item malitia talium spirituum potest fieri optima deductio, quam saepe indicat Augustinus agens contra manichaeos; nam, si isti spiritus mali efficiuntur deficiendo a bono, hoc ipsum indicat bonam eorum naturam; non enim esset illis malum a bono deficere, nisi ipsa natura bona esset; non autem potest esse summum bonum, alioqui non posset a bono declinare; ergo est bonum per participationem; ergo est effective a summo bono. Omisso igitur hoc morali effectu, qui ad physicam vel methaphysicam considerationem non spectat, ex effectibus naturalibus nullus est qui ad aliquam intelligentiarum cognitionem nos inducat, nisi caeli motus.

35. Superest probanda altera propositio assumpta, videlicet, sicut ex hoc effectu colligimus intelligentias esse, ita etiam colligendum esse eas esse a conditore universi. Primo, quia non minus pertinent ad constitutionem huius universi quam caeterae res quibus constat, quandoquidem sine actione earum neque mundus hic naturaliter conservari posset, neque in eo esse possent generationes et corruptiones: ergo a quo est totum, est haec etiam pars universi. Secundo, quia intelligentia movens caelum ita movet sicut ad bonum universi expedit, et propter hunc finem in ea motione perpetuo et sine variatione perseverat; ergo signum est ab eodem conditore esse ad hunc finem procreatam et ad hoc munus destinatam. Rursus hoc etiam est signum intelligentiam hanc movere propter finem intentum ab auctore universi, et consequenter movere propter ipsummet auctorem universi, id est, vel ut eius imperio obsequatur, vel ut ei ministret seu cooperetur ad consequendum finem ab ipso intentum, vel ei in agendo et benefaciendo assimiletur; ergo signum est hanc intelligentiam esse subordinatam ipsi primae causae et ab ea pendere et consequenter ab illa factam esse. Atque hunc discursum significavit Philos., XII Metaph.,

lib. XII de la *Metafísica*, texto 36, al afirmar que el motor inmóvil es uno solo, dependiendo de él las otras inteligencias, puesto que todas se deben al orden del universo y todas, de esta suerte, están movidas por el primer motor, al menos como fin apetecible, mientras que él mismo es motor inmóvil.

36. Se podrá decir que de esto sólo se sigue que las demás inteligencias tienen a la primera como fin, pero no como causa eficiente. Se responde que de la causa final se deduce la eficiente, puesto que todo lo que posee causa final, la tiene también eficiente, según se dijo en las páginas anteriores y se volverá a tratar luego de nuevo. Se afirma, además, de acuerdo con el razonamiento que hemos expuesto en todo este argumento, que de la conexión de estas inteligencias con el universo se infiere su procedencia del mismo autor de quien ha procedido el universo. Pues no debe pensarse que el autor del universo no haya podido crearlo íntegro y completo en todas sus causas, entre las que corresponde un lugar muy importante a estas inteligencias. Ni tampoco es verosímil que, una vez creados los cielos, haya —por así decirlo— llamado de otra parte unos siervos de los que se valiese para moverlos, y no más bien que no los haya sacado del no ser al ser por su propia fuerza y poder, como hizo con los cielos mismos, puesto que no existe mayor dificultad en un caso que en otro; finalmente, porque si las inteligencias fueran entes de por sí tan necesarios como lo es Dios, no estarían bajo su dominio y —consecuentemente— tampoco estarían sometidas a su imperio; ¿cómo, pues, podría Dios valerse eficazmente de ellas para un servicio necesario en el universo? Por consiguiente, de este servicio se deduce con toda razón que las inteligencias son criaturas sometidas al autor del universo y producidas por él.

Respuesta a la cuarta objeción

37. La cuarta objeción consistía en que, además de este universo, puede pensarse que existe otro producido por otro ente primero no creado. A esto acaso respondiese el Filósofo que es imposible que exista otro universo por las razones que él pone en el lib. I *De caelo*, c. 8 y 9. Mas esas razones no pueden tener valor alguno para un filósofo cristiano; pues no puede dudarse de que Dios

text. 36, cum dixit unum esse motorem immobilem, a quo omnes aliae intelligentiae pendent, quia omnes pertinent ad ordinem universi atque ita omnes moventur a primo motore, saltem ut a fine appetibili, ipse autem est movens immobile.

36. Dices hinc solum haberi caeteras intelligentias respicere primam ut finem, non vero ut efficientem. Respondetur ex causa finali colligi efficientem, quia quidquid habet finalem causam, etiam efficientem habet, ut in superioribus dictum est et infra iterum occurret. Deinde dicitur, iuxta discursum quem in tota hac ratione prosecuti sumus, ex connexione harum intelligentiarum cum universo colligi dimanationem earum ab eodem auctore a quo manavit universum. Non est enim existimandum auctorem universi non potuisse illud condere integrum et omnibus suis causis absolutum, inter quas hae intelligentiae obtinent locum valde praecipuum. Neque etiam est verisimile, post caelos conditos, aliunde quasi evocasse ministros quibus ad illos movendos uteretur, et non potius propria vi et facultate eos de non esse ad esse sicut caelos ipsos perduxisse, cum non sit in uno maior quam in altero difficultas; denique, quia, si intelligentiae essent entia tam necessaria ex se sicut Deus, non essent sub dominio eius et consequenter nec subderentur imperio eius; quo modo ergo posset Deus efficaciter eis uti ad ministerium universo necessarium? Igitur ex huiusmodi ministerio recte colligitur has intelligentias esse creaturas auctori universi subiectas et ab eo productas.

Respondetur quartae obiectioni

37. Quarta obiectio erat, quia praeter hoc universum existimari potest esse aliud factum ab alio primo ente non facto. Cui responderet fortasse Philosophus impossibile esse dari aliud universum, propter rationes quas habet in I de Caelo, c. 8 et 9; verumtamen illae rationes nullius momenti esse debent apud philosophum christianum; non est enim dubium

haya podido hacer muchos mundos y de que, si los hubiese hecho, en ellos fallarían manifiestamente todas las conjeturas de Aristóteles, con las que quiere llegar a la conclusión de que, o en este universo está toda la materia de que pueden constar los cuerpos simples o compuestos, o de que los elementos de este universo no podrían permanecer quietos en sus lugares, si existiese otro universo. Con todo, no consigue nada, porque en primer lugar podría haber otro universo que constase de cuerpos simples específicamente distintos, ya en cuanto a sus especies o formas, ya también —y esto es menos cierto— en cuanto al género físico o materia prima. Además, aunque no nos conste la existencia de otra materia fuera de la que hay en este universo, por no tener nosotros indicio alguno de otra materia, y no poder, por tanto, ningún filósofo afirmar su existencia, con todo, en realidad y —por así decirlo— positivamente no existe medio alguno para demostrar que toda la materia de las cosas corporales que hay en la naturaleza esté en nuestro universo. Finalmente, por lo que respecta a los lugares o a los movimientos de los elementos, debiendo éstos ser considerados desde el punto de vista del orden natural de los mismos cuerpos entre sí, los cuerpos de cada mundo, si es que hubiese dos, permanecerían quietos en sus lugares y se moverían naturalmente para conservar entre sí el orden debido; en cambio, los cuerpos de los distintos mundos no tendrían entre sí orden y, por tanto, ninguno apetecería estar abajo o encima del otro. Hay, pues, que afirmar que quien imaginase la existencia de otro mundo para evitar la fuerza del razonamiento, no afirmaría ciertamente nada imposible o que implicase contradicción; pero afirmaría temerariamente (para prescindir del error contra la fe) algo cuya existencia no podemos llegar a sospechar por razón o conjetura alguna, no siendo, por lo mismo, filosófica su evasiva. Confieso, sin embargo, que con esta objeción y con la precedente se llega a la convicción de que el raciocinio propuesto para demostrar que sólo existe un ente no producido y que todos los demás entes han sido producidos, no llega a una conclusión absoluta respecto de todos los entes, sino únicamente de aquellos que pueden ser objeto del conocimiento humano mediante el raciocinio o la filosofía natural; por tanto, para que el argumento tenga valor de conclusión universal hay que emplear necesa-

quin potuerit Deus plures mundos efficere, quos si fecisset, in eis clare deficerent omnes Aristotelis coniecturae, quibus concludere vult vel in hoc universo esse totam materiam ex qua possint simplicia aut mixta corpora constare, vel non posse elementa huius universi quieta in suis locis manere, si aliud universum existeret. Nihil tamen efficit, nam imprimis posset esse aliud universum constans ex corporibus simplicibus specie diversis, vel quoad species seu formas, vel etiam (quod minus certum est) quoad genus physicum seu materiam primam. Deinde, quamvis non constet esse aliam materiam praeter eam quae est in hoc universo, quia nullum nobis est indicium alterius materiae, ideoque nullus philosophus possit affirmare illam esse, re tamen vera et (ut sic dicam) positive nullum est medium ad demonstrandum totam materiam rerum corporalium quae est in rerum natura esse in hoc universo. Tandem, quod attinet ad loca vel motus elementorum, cum haec sumenda sint ex naturali ordine ipsorum corporum inter se, corpora uniuscuiusque mundi (si duo essent) in suis locis quieta manerent et ad salvandum inter se debitum ordinem naturaliter moverentur; corpora vero distinctorum mundorum non haberent inter se ordinem et ideo neutrum appeteret sub alio vel supra aliud esse. Dicendum est ergo quod is qui ad vitandam vim rationis factae alium orbem esse confingeret, nihil sane diceret impossibile seu implicans contradictionem; temere autem (ut omittam errorem contra fidem) affirmaret id quod nulla ratione vel coniectura in suspicionem venire potest, et ideo evasionem illam non esse philosophicam. Fateor tamen ex hac et praecedenti obiectione convinci discursum factum ad probandum tantum esse unum ens improductum et reliqua omnia entia ab illo facta esse non concludere absolute de omnibus entibus, sed de illis tantum quae in humanam cognitionem per discursum seu philosophiam naturalem cadere possunt; et ideo, ut ratio universe concludat, necessario ad-

riamente la demostración *a priori*, que es la que hemos prometido en segundo lugar y la que vamos a desarrollar en la sección siguiente.

SECCION III

¿PUEDE DEMOSTRARSE A PRIORI DE ALGÚN MODO LA EXISTENCIA DE DIOS?

1. Para exponer el segundo modo de demostrar la verdad propuesta, hay que suponer, hablando en absoluto, que no puede demostrarse *a priori* la existencia de Dios, porque ni Dios tiene una causa de su ser por la que se le demuestre *a priori*, ni, si la tuviese, es tan exacto y perfecto nuestro conocimiento de Dios, que lo podamos captar, por así decirlo, por sus principios propios. En este sentido dijo Dionisio, en el c. 7 *De divin. nomin.*, que nosotros no podemos conocer a Dios por su propia naturaleza. Mas, aunque esto sea así, con todo, una vez que hemos demostrado algo de Dios *a posteriori*, podemos, partiendo de un atributo, demostrar otro *a priori*, como si de la inmensidad, por ejemplo, concluimos la inmutabilidad local; pues doy por supuesto que para razonar *a priori* de un modo humano basta la distinción de razón entre los atributos.

Solución de la cuestión

2. Así, pues, respecto de este modo hay que afirmar que, una vez demostrado *a posteriori* que Dios es ente necesario y *a se*, desde este atributo se puede demostrar *a priori* que fuera de él no existe otro ente necesario y *a se* y demostrar, en consecuencia, la existencia de Dios. Se objetará: luego, una vez conocida la esencia de Dios, se demuestra su existencia, puesto que la esencia de Dios consiste en ser ente necesario y *a se;* esto, empero, es manifiestamente contradictorio, porque la cuestión *quid est* supone la cuestión *an est,* como hizo notar con razón a este propósito Santo Tomás, I, q. 2, a. 2, ad 2. Mi respuesta es que, hablando formalmente y con propiedad, no se demuestra la existencia de Dios por la quididad de Dios en cuanto tal, que es lo que el argumento sin duda demuestra, sino que de un atributo que es en realidad la esencia de Dios, pero

hibenda est ostensio a priori, quam secundo loco promisimus et in sequenti sectione persequemur.

SECTIO III

UTRUM ALIQUO MODO POSSIT A PRIORI DEMONSTRARI DEUM ESSE

1. Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est, simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius, c. 7, de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus, postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim ad ratiocinandum a priori modo humano sufficere distinctionem rationis inter attributa.

Resolutio quaestionis

2. Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari praeter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse. Dices: ergo ex quidditate Dei cognita demonstratur Deum esse, quia quidditas Dei est quod sit ens necessarium et a se; hoc autem plane repugnat, quia quaestio quid est supponit quaestionem an est, ut recte ad hoc propositum notavit D. Thomas, I, q. 2, a. 2, ad 2. Respondeo, formaliter ac proprie loquendo, non demonstrari esse Dei per quidditatem Dei ut sic, quod recte argumentum probat, sed ex quodam attributo quod reipsa est essentia Dei, a nobis au-

al que nosotros concebimos más abstractamente como un modo del ente no causado, se deduce otro atributo, y de esta suerte llegamos a la conclusión de que ese ente es Dios. Por eso, para llegar a concebir de este modo la existencia de Dios en cuanto Dios, se da por supuesto que ya está probada la existencia de un ente necesario por sí mismo, probada concretamente por sus efectos y por la negación del proceso al infinito. Y de esta suerte, lo que primero se prueba respecto de este ente es su existencia, y después que es intrínsecamente necesario; desde aquí que es el único en tal razón y modo de existir y, por tanto, que es Dios. De esta suerte se determina de algún modo la cuestión *an est* antes que la cuestión *quid est,* aunque, como decía antes, en Dios no pueden separarse totalmente ambas cuestiones, puesto que la existencia divina es la quididad divina y las propiedades de su existencia, mediante las cuales puede demostrarse que se trata del ser propio de Dios, constituyen, por así decirlo, la misma quididad y esencia divina.

Por qué el ente de por sí necesario no puede ser más que uno. Demostración primera

3. Mas resulta difícil deducir eficazmente del hecho de la existencia de un ser necesario de suyo y por sí la imposibilidad de que tenga otro semejante en tal propiedad. Soncinas, en el lib. XII *Metaph.,* q. 17, lo prueba por el argumento de que el ser conviene esencial y primariamente al ente improducido; ahora bien, no puede convenir esencial y primariamente a dos; luego no puede haber más que un solo ente improducido. La mayor parece de por sí evidente, puesto que el ente improducido no tiene el ser *per accidens,* sino esencialmente, ni posee el ser mediante otro, pues es absolutamente independiente; luego le conviene el ser esencial y primariamente. La menor es evidente, porque convenir esencial y primariamente se afirma de aquello que conviene a algo adecuadamente, de suerte que le convenga siempre y esencialmente y no le convenga a nadie más que a él, o por razón de él o mediante él. Por eso, en el lib. I de los *Analíticos Segundos,*

tem abstractius concipitur ut modus entis non causati, colligi aliud attributum et ita concludi illud ens esse Deum. Unde ad concludendum hoc modo esse Deum sub ratione Dei supponitur esse probatum dari ens quoddam per se necessarium, nimirum ex effectibus eius et ex negatione processus in infinitum. Atque ita, quod primum de hoc ente probatur, est esse; deinde esse ab intrinseco necessarium; hinc esse unicum in tali ratione ac modo essendi, ideoque esse Deum. Atque in hunc modum prius aliquo modo definitur quaestio an est quam quid est. Quamquam, ut supra dicebam, in Deo non possunt omnino seiungi hae quaestiones, eo quod et esse Dei sit quidditas Dei et proprietates illius esse, quibus ostendi potest illud esse proprium Dei, constituunt (ut ita loquamur) ipsam quidditatem et essentiam Dei.

Cur ens per se necessarium non possit esse nisi unum. Ostensio prima

3. Est autem difficile, ex eo quod datur unum ens necessarium a se et per se, efficaciter deducere non posse habere aliud simile in ea proprietate. Soncinas, XII Metaph., q. 17, id probat hac ratione, quia esse convenit per se primo enti improducto; sed non potest per se primo convenire duobus; ergo non potest esse nisi unum ens improductum. Maior videtur per se nota, quia ens improductum non habet esse per accidens sed essentialiter, neque habet esse per aliud, cum sit omnino independens; ergo esse illi convenit per se primo. Minor autem patet, quia illud dicitur convenire alicui per se primo quod ei convenit adaequate, ita ut illi semper ac per se conveniat et nulli alteri nisi illi, vel ratione illius aut mediante illo. Unde, I Poster., text. 11,

texto 11, se llama universal al predicado que conviene esencial y primariamente, porque no conviene en virtud de otro y conviene adecuadamente. Este razonamiento está tomado de Santo Tomás, lib. II *cont. Gent.,* c. 15, aunque se valga de distintas expresiones diciendo que el ser conviene a Dios en cuanto es él mismo; el sentido, sin embargo, es idéntico, según se desprende de Aristóteles en el lugar citado.

4. No obstante, en esta argumentación parece que se incurre en una petición de principio; efectivamente, cuando se dice que el ser conviene a Dios esencial y primariamente, la partícula "primariamente" puede entenderse, o negativa, o positivamente; según el primer modo, el sentido es que el ser le conviene a Dios de tal manera que no conviene a nadie con prioridad. De esta suerte, la proposición es de por sí evidente, dando por supuesto que Dios es esencialmente su propio ser, y sólo en este sentido se prueba la proposición mediante el argumento propuesto, a saber, que Dios posee su ser no *per accidens* ni mediante otro. Sin embargo, en este sentido no basta ese principio para llegar a la conclusión de que ningún otro ente posee el ser por sí mismo, porque, aunque no lo tenga con prioridad, lo podría poseer con igual primacía. Por tanto, hay que entender el principio del segundo modo, y el sentido será que a Dios le conviene el ser con anterioridad a todo otro ente, de suerte que a ninguno le convenga con igual primacía. Y de esta manera se incurre en petición de principio en el argumento, ya que precisamente es esto lo que tratamos de averiguar, y la proposición tampoco queda suficientemente demostrada en tal sentido en el raciocinio anterior. Porque del hecho de que a Dios no le convenga el ser *per accidens* ni mediante otro, a lo más se puede llegar a concluir que no le conviene a ningún otro antes que a El, pero no que le convenga a El con anterioridad a los demás. Acaso se puede decir que el principio está tomado en el primer sentido, mientras que en la segunda proposición se lo subsume y se demuestra que lo que conviene a algo esencial y primariamente de este modo no puede convenir a otro si no es mediante él.

5. Mas contra esto se objeta, en segundo lugar y principalmente, que en todos estos términos, a saber, "convenir esencial y primariamente y por otro", parece que se incurre en una gran equivocidad. En efecto, una cosa puede convenir a muchas mediante otra anterior de dos maneras: la una, realmente y

praedicatum per se primo conveniens universale vocatur, quia non per aliud et adaequate convenit. Hic discursus sumptus est ex D. Thom., II cont. Gent., c. 15, licet diversis terminis ipse utatur dicens esse convenire Deo secundum quod ipsum; res tamen eadem est, ut constat ex Aristotele, loco citato.

4. Videtur tamen imprimis in hac ratione peti principium; cum enim dicitur esse convenire Deo per se primo, illa particula "primo" sumi potest aut negative aut positive; priori modo sensus est Deo ita convenire esse, ut nulli alteri prius conveniat. Et hoc modo est per se evidens propositio, supposito quod Deus sit suum esse per essentiam, et in hoc tantum sensu probatur illa propositio ratione facta, scilicet, quod Deus habet esse non per accidens neque per aliud. Tamen, in hoc sensu non sufficit illud principium ad inferendum nullum aliud ens habere esse ex se, quia, etsi non prius, tamen aeque primo posset habere esse. Posteriori ergo modo accipiendum est illud principium, et sensus erit Deo convenire esse prius quam omni alio enti, ita ut nulli conveniat aeque primo. Et hoc modo petitur principium in illa ratione; hoc enim ipsum est quod inquirimus; nec propositio illa in eo sensu satis probatur superiori discursu. Nam, ex eo quod Deo conveniat esse non per accidens neque per aliud, ad summum inferri potest nulli alteri convenire prius quam ipsi, non vero quod ei prius conveniat quam caeteris. Dicetur fortasse principium illud assumi in priori sensu; in altera vero propositione subsumi et probari id quod convenit alicui per se primo hoc modo non posse alteri convenire nisi per ipsum.

5. Contra hoc vero obiicitur secundo ac praecipue, quia in omnibus illis terminis, scilicet, convenire per se primo ac per aliud, videtur committi magna aequivocatio. Duobus enim modis potest aliquid convenire multis per aliud prius: uno modo reali-

mediante verdadera causalidad eficiente, como, por ejemplo, el dar luz se puede afirmar que conviene esencial y primariamente al sol entre todos los astros; la otra, sólo según la razón, sin que intervenga causalidad física, sino únicamente por una razón metafísica, del modo que ser risible conviene esencial y primariamente al hombre y mediante él a Pedro y a Pablo. Así, pues, si en el caso presente la proposición subsumida se interpreta de este segundo modo, como realmente la interpreta Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, es, sin duda, verdad y queda debidamente probada con el argumento allí propuesto, pero no viene al caso, porque aquí investigamos la procedencia efectiva del uno respecto del otro, pudiendo, en consecuencia, en un sentido proporcional, negarse la proposición anterior, como luego diré. Empero, si dicha proposición se considera en el primer sentido, resultará falsa, como se echa de ver en el referido ejemplo del hombre, o en el del triángulo que propone Aristóteles; porque, aunque el poseer tres ángulos iguales a dos rectos convenga esencial y primariamente al triángulo, al isósceles no le conviene eficientemente mediante él. Y de esta suerte, quien admitiese la existencia de dos entes improducidos, afirmaría sin duda que en la realidad les convenía a ambos el ser esencial y primariamente, puesto que a ninguno de ellos le convenía mediante el otro eficientemente, ni a ambos mediante uno distinto, no habiendo inconveniente para que de este modo un mismo predicado conviniese esencial y primariamente a dos cosas, puesto que no es necesario que dicho predicado sea universal o adecuado respecto de todos y de cada uno a los que conviene esencial y primariamente de dicho modo. En cambio, quien así opinase negaría según la razón que el ser le conviene esencial y primariamente a Dios en cuanto es Dios o en cuanto es tal ente, sino que le convendría al ente improducido en cuanto tal, cuyo concepto —admitida tal hipótesis— abstraería según el entendimiento de este o aquel ente improducido, y por él, valiéndose de la misma distinción de razón, el ser le convendría a este o a aquel ente improducido. Por eso, cuando en dicho razonamiento se afirma que a Dios no le conviene el ser mediante otro, si esto se entiende en el sentido de que no le conviene por alguna causa eficiente, es verdad y se prueba debidamente por el hecho de que Dios es un ente improducido; pero si se entiende en el sentido de que no le convenga por otra razón distinta más abstracta según la precisión del entendimiento, entonces tendrá que negar tal proposición quien admita dos entes improducidos, sin que pueda probarse en tal sentido con el razonamiento expuesto.

6. Se explica más la dificultad; en efecto, para que el argumento se desarrolle con igualdad y libre de equivocaciones, es preciso hablar del ser y del ente, o sea de aquello que es, con la debida proporción. Porque, o nos referimos a un ser concreto determinado que hay en la realidad, o al ser en cuanto tal abstraído según la razón. Del primer modo es verdad que el ser particular que hay en Dios le conviene esencial y primariamente a Dios en cuanto es Dios, conviniéndole adecuadamente sin que se dé formalmente en nadie más que en El mismo, o sea en el supuesto constituido por Dios, no estando por participación en nadie a no ser mediante él. Mas de esto no se puede llegar a concluir eficazmente que no pueda convenir a otro ente esencial y primariamente algún otro ser; ya que, en realidad, se puede pensar en otro que sea realmente distinto del ser de Dios y no haya sido participado de El. No se acaba de ver claro cómo se demuestra la imposibilidad de esto por el razonamiento expuesto. Pero si se trata del ser en cuanto tal y abstraído según la razón, entonces habrá que negar que el sujeto o cuasi sujeto de él, con el que se compara adecuadamente y al que conviene esencial y primariamente de un modo *a posteriori*, sea este ente singular al que llamamos Dios, puesto que no es necesario que una razón común se predique esencial y primariamente de una realidad singular. En consecuencia, si el ser se considera en su máxima abstracción en cuanto es algo análogo al ser improducido y al producido, no parece que le convenga a Dios o al ente improducido esencial y primariamente, sino al ente en cuanto tal, en cuanto es también algo análogo al ser por esencia y al ser participado. Pero si se considera el ser en un grado de menor abstracción, como equivalente al ser improducido, entonces habrá ya que afirmar que es algo común según la razón y que, por tanto, no se compara esencial, primaria y adecuadamente con este ente concreto que es este Dios, sino con el ente improducido, del que se da también por supuesto que es común según la razón a muchos entes improducidos, y que incluso es unívoco, si se razona consecuentemente con tal hipótesis. Y aunque ésta sea falsa y sean igual-

ter et per veram causalitatem effectivam, ut lucere, exempli causa, dici potest convenire per se primo soli inter omnia astra; alio modo, secundum rationem tantum absque physica causalitate, sed metaphysica tantum ratione, quo modo risibile convenit per se primo homini, et per ipsum Petro et Paulo. Si ergo in praesenti propositio illa subsumpta sumatur hoc posteriori modo, ut revera sumitur ab Aristotele in Posterioribus, est quidem vera et recte probatur ratione ibi facta, non tamen est ad rem, quia hic inquirimus dimanationem effectivam unius ab alio, unde in proportionali sensu negari posset prior propositio, ut iam dicam. Si autem illa propositio sumatur in priori sensu, falsa invenietur, ut patet in dicto exemplo de homine, vel in illo de triangulo quod Aristoteles affert; nam, licet habere tres angulos aequales duobus rectis per se primo conveniat triangulo, non convenit per illum effective isoscheli. Atque ita, qui crederet esse duo entia improducta, diceret quidem s e c u n d u m rem utrique convenire per se primo esse, quia neutri per alterum neque utrique per aliud effective, et hoc modo non esse inconveniens ut idem praedicatum duabus rebus conveniat per se primo, quia non est necessarium ut tale praedicatum sit universale vel adaequatum respectu omnium et singulorum, quibus dicto modo per se primo convenit. Secundum rationem autem negaret, qui sic opinaretur, quod esse conveniat per se primo Deo ut Deus est, seu ut tale ens est, sed enti improducto ut sic, cuius ratio (posita illa hypothesi) secundum intellectum abstraheret ab hoc vel illo ente improducto, et per illum secundum eamdem distinctionem rationis conveniret esse huic vel illi enti improducto. Unde, cum in illo discursu dicitur Deo non convenire esse per aliud, si intelligatur, id est, per causam efficientem, verum est et recte probatur ex eo quod est ens improductum; si vero intelligatur, id est, non per aliam rationem abstractiorem secundum praecisionem intellectus, sic negabitur illa propositio ab eo qui posuerit duo entia improducta; nec in eo sensu probari potest ex discursu facto.

6. Et declaratur amplius difficultas; nam, ut ratio aequaliter et sine aequivocatione procedat, loquendum est de esse et ente, seu eo quod est, cum proportione. Aut ergo est sermo de tali determinato esse quod est in re, aut de esse ut sic secundum rationem abstracto. Priori modo verum est hoc esse particulare quod est in Deo per se primo convenire Deo ut Deus est, et adaequate convenire illi et formaliter in nullo esse nisi in ipso, seu in eo supposito quod est Deus, participative autem in nullo esse nisi per ipsum. Ex hoc autem inferri non potest efficaciter nullum aliud esse posse alteri enti convenire per se primo; nam potest cogitari aliud realiter distinctum ab esse Dei et non participatum ab ipso. Neque apparet quomodo ex dicto discursu hoc probetur impossibile. Si vero sit sermo de esse ut sic et abstracto secundum rationem, sic negabitur subiectum seu quasi subiectum eius, cui adaequate comparatur ac per se primo convenit posteriorístice, esse hoc ens singulare quod appellatur Deus, quia non est necesse ut communis ratio per se primo dicatur de re singulari. Unde, si esse abstractissime sumatur ut est analogum quoddam ad esse improductum et productum, non videtur per se primo convenire Deo, aut enti improducto, sed enti ut sic, ut est etiam quoddam analogum ad ens per esentiam et participatum. Si autem minus abstracte sumatur esse pro esse improducto, sic iam dicetur esse quid commune secundum rationem, et ideo non comparari per se primo et adaequate ad hoc ens quod est hic Deus, sed ad ens improductum, quod etiam ponitur esse commune secundum rationem ad plura entia improducta, immo et univocum, si consequenter procedatur iuxta illam hypothesim. Quae, licet sit falsa et similiter

mente falsas las consecuencias derivadas de ella, con todo, mediante el razonamiento cuya eficacia investigamos no se puede llegar al convencimiento de esto.

7. Acaso se pueda objetar que en esa razón se da por supuesto que el ente es análogo y que, por tanto, no puede reducirse el ser mismo a una razón común a la que convenga esencial y primariamente, sino que ha de reducírsele a una realidad singular, llegándose con esto a concluir, en consecuencia, que no puede mediante ella convenir formalmente y según la razón a otras cosas, concluyéndose, por tanto, con todo derecho que les conviene efectivamente mediante ella. Puede también decirse —cosa que viene a ser prácticamente lo mismo— que ese argumento supone que en Dios no se puede abstraer una razón cuasi genérica y específica común y una particular y que, por tanto, es lo mismo que algo le convenga a Dios en cuanto es tal ente o en cuanto es un ente improducido. Empero, esta respuesta no parece aportar eficacia al argumento propuesto, ni resulta satisfactoria por dos motivos. El primero es porque —dejando a un lado que lo que se afirma acerca de la analogía del ente es algo opinable, cosa de suyo suficiente para socavar la fuerza del argumento— la analogía misma del ente, debidamente explicada, supone la emanación y dependencia de todos los entes respecto de Dios, según es claro por lo que se dijo sobre la analogía del ente respecto de Dios y de las criaturas; por consiguiente, si el argumento expuesto supone la analogía del ente respecto de Dios y de todas las otras realidades que poseen el ser, da por supuesto lo que hay que probar, a saber, que nada posee el ser, si no es por dependencia de Dios. El otro motivo es porque, aun admitida la analogía, no se prueba que de la analogía se deduzca la emanación, sino solamente la desigualdad. Por eso podría afirmarse fácilmente que, aunque el ser, según su significado principal y primario, convenga esencial y primariamente a Dios solo, sin embargo, según una razón menos principal, les conviene a los otros entes improducidos, por no ser necesario que en los análogos el significado secundario proceda efectivamente del primario. Finalmente, porque, aunque el ente sea análogo respecto del ente increado y del creado, o de la sustancia y el accidente, puede, con todo, responderse que podría ser unívoco respecto de una pluralidad de sustancias improducidas, como de hecho es realmente unívoco respecto de las

falsa sint quae ad illam consequuntur, tamen hoc ipsum non videtur posse convinci illo discursu cuius efficacitatem inquirimus.

7. Dicetur forte in ea ratione supponi ens esse analogum, et ideo ipsum esse non posse reduci ad rationem communem cui per se primo conveniat, sed ad rem aliquam singularem, et inde consequenter inferri non posse per illam convenire aliis formaliter et secundum rationem, ideoque recte concludi convenire per illam effective. Item dici potest (quod fere in idem redit) rationem illam supponere in Deo non posse abstrahi rationem quasi genericam et specificam communem et particularem, et ideo perinde esse quod aliquid conveniat Deo ut tale ens est, vel ut ens improductum est. Verumtamen, haec responsio non videtur efficaciam praebere rationi factae nec satisfacere duplici ex causa. Prior est quia (ut omittam id quod dicitur de analogia entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmandam vim demonstrationis) ipsa analogia entis recte declarata supponit emanationem et dependentiam omnium entium a Deo, ut patet ex superius dictis de analogia entis ad Deum et creaturas; ergo, si praedicta ratio supponit analogiam entis respectu Dei et omnium aliorum quae habent esse, supponit quod probandum est, scilicet, nihil habere esse nisi per dependentiam a Deo. Altera causa est quia, etiam posita analogia, non probatur ex analogia sequi emanationem, sed solum inaequalitatem. Unde dici facile posset, licet esse secundum principale ac primarium significatum eius per se primo conveniat soli Deo, tamen secundum rationem aliquam minus principalem convenire aliis entibus improductis, quia non est necesse ut in analogis secundarium significatum effective manet a primario. Denique, quia, licet ens sit analogum respectu entis increati et creati, vel substantiae et accidentis, nihilominus responderi posset esse univocum ad plures substantias improductas, sicut de facto re-

sustancias creadas, si se las compara únicamente entre sí. Por eso, la afirmación de que en Dios concretamente no se da razón común ni particular, si se la aplica a la razón común análoga y abstraíble según nuestro entendimiento, es falsa. Mas si se la aplica a la razón unívoca, aunque sea verdadera en la realidad, sin embargo podría negarse por quien admitiese varios entes improducidos, no debiendo, por tanto, dársela por supuesta en el argumento en cuestión para no incurrir en petición de principio.

Segunda demostración de por qué los entes por virtud de su esencia no pueden ser muchos

8. A todo esto se puede responder añadiendo otro argumento tomado de Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 42, razón 7, donde argumenta de la siguiente manera: *si hay dos entes cuyo ser sea necesario, es preciso que convengan en la nota de necesidad de existencia; por tanto, es necesario que se distingan por algo que se añada a ambos o a uno de ellos, y de esta suerte se precisa que, o uno de los dos, o ambos sean compuestos; y ningún ente compuesto es ser necesario por sí mismo.* De esta suerte llega a la conclusión de la imposibilidad de muchos entes cuyo ser sea necesario. Mas este razonamiento es también harto difícil; porque, si probase algo, probaría también que no existe un solo concepto de ente o de sustancia que sea común a Dios y a las criaturas. Además, todo ese razonamiento es aplicable a las tres divinas personas en cuanto convienen en la razón de persona; en efecto, valiéndonos de un argumento similar, se podría llegar a la conclusión de que tienen que ser compuestas de la nota común de persona y de algo que se le añada y en lo que se distingan. Y si el número de tres personas no constituye obstáculo para que alguien niegue la existencia de la nota de persona que les es común, por el mismo motivo, aun admitiendo una pluralidad de entes improducidos, se negará que les sea común la nota de ente necesario. O, por el contrario, si —según es más probable— se concibe que las tres divinas personas convienen en la razón común de persona y se distinguen por sus propiedades sin mezcla de composición que anularía su simplicidad, puesto que esa comunidad se debe sólo a la abstracción y precisión de la

vera est univocum ad substantias creatas inter se tantum comparatas. Unde quod dicebatur, in Deo scilicet non esse rationem communem nec particularem, si intelligatur de ratione communi analoga et abstrahibili secundum rationem nostram, falsum est. Si vero de ratione univoca, licet in re verum sit, tamen fortasse negaretur ab eo qui poneret plura entia improducta, et ideo non est supponendum in praedicta ratione, ne petatur principium.

Secunda ratio cur entia per essentiam non possint esse plura

8. Ad haec omnia responderi potest addendo rationem aliam ex D. Thom., I cont. Gent., c. 42, ratione 7, ubi sic argumentatur: *Si sint duo quorum utrumque necesse est esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi; oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel utrique vel alteri, et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum; nullum autem compositum est necesse esse per seipsum.* Atque ita concludit non posse esse plura quorum utrumque sit necesse esse. Hic autem discursus etiam est valde difficilis; nam, si quid probaret, etiam convinceret non dari unum conceptum entis vel substantiae communem Deo et creaturis. Item totus ille discursus applicari potest ad tres divinas personas, quatenus in ratione personae conveniunt; nam simili argumento concludi posset eas fore compositas ex communi intentione personae et aliquo addito in quo distinguantur. Quod si, non obstante numero trium personarum, quispiam negaverit dari intentionem personae communem illis, eadem ratione, licet admittantur plura entia improducta, negabitur intentio entis necessarii communis illis. Vel e contrario, si (quod probabilius est) intelliguntur divinae personae convenire in communi ratione personae et distingui in propriis absque compositione quae deroget simplicitati earum, quia illa communitas

mente, y la determinación no se realiza por una composición propia ni siquiera de razón, sino por una modificación simple cuasi trascendental, podría afirmarse lo mismo de modo semejante respecto de los dos entes improducidos, en cuanto conviniesen en la razón común de ente necesario y se distinguiesen en sus entidades propias. Más aún, aunque se admita que ambos o uno de dichos entes son propiamente compuestos con composición de razón, no parece que tal composición esté en contradicción formal con la necesidad de existir, ya que no incluye ninguna potencialidad real propia ni capacidad de disociación de los elementos de los que tal composición resulta. Pues, al no distinguirse en la realidad, sino sólo por razón, no son en la realidad propiamente elementos unidos, sino una sola cosa, no siendo, por ello, tampoco separables en la realidad, sino que los podemos prescindir sólo conceptualmente, cosa que no está en contradicción con la necesidad de existencia. Y de esta suerte, y con el ejemplo aludido de la conveniencia y distinción entre las divinas personas, parece que se minan los fundamentos de muchas demostraciones que suelen emplearse en esta materia y que son aducidas por Santo Tomás en los lugares antes citados y en muchos otros de los libs. I y II *cont. Gent.*, las cuales, a pesar de ser muy sutiles y de nivel metafísico y aptas para llevar la persuasión a un entendimiento bien dispuesto, resultan, sin embargo, difíciles para convencer al malévolo y pertinaz.

Tercera demostración de lo mismo

9. De este mismo tipo parece ser la demostración que pone el mismo Santo Doctor en el décimo lugar en el c. 42 del lib. I *cont. Gent.*, a saber: el ente que es de por sí necesario tiene la necesidad de existir en cuanto es este ente singular; luego es imposible que sean muchos los entes esencialmente necesarios; luego no puede haber muchos entes improducidos; por consiguiente, todo lo que existe recibe su origen de un primer ente improducido. La primera consecuencia es evidente, porque la singularidad de una cosa no es comunicable a otra; y, por eso, lo que conviene a algo en cuanto es este singular concreto no es multiplicable. Y las otras deducciones son de por sí evidentes. Se prueba el antecedente, porque

solum est per abstractionem et praecisionem mentis, et determinatio non est per propriam compositionem etiam rationis, sed per simplicem modificationem quasi transcendentalem, ita eodem modo dici posset de duobus entibus improductis, quatenus convenirent in communi ratione entis necessarii et distinguerentur in propriis entitatibus. Immo licet admitteretur vel utrumque vel alterum illorum entium esse proprie compositum compositione rationis, non videtur talis compositio formaliter repugnare cum necessitate essendi, quia non includit propriam potentialitatem realem neque dissolubilitatem realem eorum ex quibus fit talis compositio. Nam, cum in re non distinguantur sed sola ratione, non sunt in re proprie unita sed unum, unde neque in re sunt separabilia, sed sola mente praescindi possunt, quod non repugnat necessitati essendi. Atque hoc modo et praedicto exemplo convenientiae et distinctionis divinarum personarum videntur enervari multae rationes quae in hac materia fieri solent et tanguntur a D. Thom. in praedictis locis et in multis aliis I et II lib. cont. Gent., quae, licet valde subtiles sint et metaphysicae et aptae ad persuadendum intellectum bene dispositum, sunt tamen difficiles ad convincendum protervum et repugnantem.

Tertia ratio ad idem

9. Huiusmodi etiam esse videtur illa ratio quam decimo loco, in c. 42, lib. I cont. Gent., ponit idem S. Doctor, scilicet: Ens quod per se est necessarium habet necessitatem essendi in quantum est hoc singulare; ergo impossibile est entia per se necessaria esse plura; ergo non possunt esse plura entia improducta; ergo quidquid est, ab uno ente improducto trahit originem. Consequentia prima patet, quia singularitas rei non est communicabilis alteri: et ideo, quod convenit alicui quatenus est hoc singulare signatum, non est multiplicabile. Reliquae autem illationes per se notae sunt. Antecedens vero probatur quia, si ens ne-

si el ente necesario no tiene la necesidad de existir en cuanto es este individuo singular, esta singularidad —en consecuencia— no es esencialmente necesaria al ente necesario en cuanto tal; luego depende de algún otro o proviene de otra parte. Ahora bien, esto envuelve contradicción; en efecto, el ente esencialmente necesario debe ser tal sobre todo en cuanto es singular, puesto que no es ente actual, a no ser en cuanto es singular; luego la singularidad misma debe convenirle por encima de todo en virtud de necesidad intrínseca y no por otro concepto ni con dependencia de otro. Y si la singularidad le conviene en virtud de la necesidad intrínseca de existir, no puede multiplicarse, igual que hombre no podría multiplicarse, si llevara consigo necesariamente en virtud de la naturaleza intrínseca de hombre la singularidad de Pedro.

10. Ciertamente que es un argumento notable y sutil, mas alguien que se mantuviese en las soluciones anteriores podría responder que este ente singular, que es improducido, tiene la necesidad de existir en cuanto a la totalidad de su entidad singular y que ésta, en cuanto tal, no es comunicable a otro, pero que, no obstante, no puede decirse lo contrario, ni que el ente necesario, en cuanto tal, exija por necesidad esta singularidad, sino que puede tener muchas, poseyendo en cada ente singular necesario la singularidad propia de éste, sin que le provenga de otro capítulo o con dependencia de otro, sino en virtud de su entidad intrínseca y de su naturaleza propia, no en cuanto común, sino en cuanto propia. Pues esa comunidad o conveniencia que se cumple sólo según la razón puede con frecuencia fundarse en las entidades mismas singulares y en las propiedades que tienen también en cuanto son singulares. Igual que el ser ente incorruptible por su naturaleza le conviene al ángel también de acuerdo con cada naturaleza singular, por más que esto no provenga de la singularidad sola, sino de toda la naturaleza y esencia en absoluto. Esta sería, por tanto, la afirmación que podría hacerse respecto de una pluralidad de entes improducidos y singulares en cuanto a la necesidad de existir en absoluto.

cessarium non habet necessitatem essendi quatenus est hoc singulare individuum, ergo haec singularitas non est per se necessaria enti necessario ut sic; ergo ex aliquo alio dependet, aut aliunde provenit. Hoc autem involvit repugnantiam; nam ens per se necessarium maxime debet esse tale quatenus singulare est, quia non est ens actu nisi quatenus singulare est; ergo singularitas ipsa maxime debet illi convenire ex intrinseca necessitate et non aliunde neque dependenter ab alio. Si autem singularitas convenit ex intrinseca necessitate essendi, non potest multiplicari, sicut, si homo ex intrinseca ratione hominis necessario secum afferret singularitatem Petri, non posset multiplicari.

10. Est sane ratio egregia et subtilis; posset autem aliquis persistens in prioribus solutionibus respondere hoc ens singulare, quod est improductum, habere necessitatem essendi quoad totam suam entitatem singularem et illam ut sic non esse communicabilem alteri, nihilominus tamen e contrario non converti, neque ens necessarium ut sic necessario postulare hanc singularitatem, sed posse habere plures et in unoquoque singulari ente necessario habere singularitatem eius, non aliunde neque dependenter ab alio, sed ex intrinseca entitate et natura sua, non ut communi, sed ut propria. Illa enim communitas seu convenientia quae solum est secundum rationem, saepe potest fundari in ipsis entitatibus singularibus et in proprietatibus quas habent etiam ut singulares sunt. Sicut esse ens incorruptibile natura sua convenit angelo etiam secundum unamquamque naturam singularem, quamvis id non oriatur ex sola singularitate, sed absolute ex tota natura et essentia. Ita ergo dici posset de pluribus entibus improductis et singularibus quoad necessitatem simpliciter essendi.

Cuarto argumento para demostrar lo mismo

11. Con todo, ese argumento tiene para mí mucha fuerza y lo propongo de la siguiente manera: dondequiera que se da una razón común multiplicable según las diversas naturalezas singulares, aun concediendo que no sea necesario que la singularidad se distinga de la naturaleza común en la realidad misma, es, sin embargo, preciso que esté de algún modo fuera de la esencia de tal naturaleza; porque, si le fuera esencial, dicha naturaleza no sería realmente multiplicable, según se dijo antes, tratando del principio de individuación; ahora bien, en un ente improducido es inconcebible que la singularidad esté fuera de la esencia de su propia naturaleza; luego es imposible que dicha naturaleza sea multiplicable. Se prueba la menor, porque en un ente improducido es necesario que el ser mismo de la existencia pertenezca a su esencia; pues la necesidad intrínseca de existir consiste precisamente en que posee el ser en virtud de su propia esencia, de suerte que sea esencialmente su propio ser; mas la existencia sólo pertenece a la realidad singular en cuanto es singular; luego es necesario que la singularidad de dicha naturaleza pertenezca también a su esencia y —consecuentemente— que tal naturaleza no sea multiplicable. Y esto mismo es lo que afirma Santo Tomás: que el ente que es improducido, o sea el que es absolutamente necesario o que es esencialmente su propio ser, no es este ente singular debido a algo ajeno a su esencia, incluso según la razón, porque, si no incluyese en su propio concepto esencial la singularidad, no incluiría en su concepto esencial el ser necesario, ya que el existir en acto implica el ser singular.

12. *Objección de Auréolo contra el anterior argumento de Santo Tomás.—* Cabe objetar —como objetó Auréolo, *In I*, dist. 3— que con este argumento se demuestra a lo más que no puede haber dos entes improducidos que se distingan sólo numéricamente; pero no se demuestra que no puedan ser específica o esencialmente distintos; en efecto, en este sentido dicen muchos tomistas que las naturalezas angélicas son esencialmente individuales, no pudiendo, por tanto, multiplicarse numéricamente, y que, a pesar de ello, se multiplican específicamente. Comienzo por responder que es sumamente probable que ninguna naturaleza que sea propiamente específica y posea comunidad de género con otra sea esencialmente individual, ya porque, por el hecho mismo de ser naturaleza específica, es de suyo potencial, no habiendo, por lo mismo, motivo de contradicción para ella en multiplicarse numéricamente; ya también porque, si no le repugna la composición de género y diferencia específica, no hay razón de que le repugne la composición de especie y diferencia individual. Se afirma, además, que, aplicando con la debida proporción el argumento propuesto, se llega a la conclusión de que a la necesidad intrínseca y esencial de existir le repugna la multiplicación de dicha naturaleza aun con diversidad esencial, según lo dio a entender Santo Tomás en el mismo capítulo, razón 8. Porque, al igual que en el concepto esencial de la naturaleza que existe necesariamente de por sí está incluida la singularidad, también está incluida la esencia total de esa naturaleza singular concreta; por consiguiente es imposible que la esencia del ente necesario sea distinta en un caso y en otro, ya sea por la singularidad, ya por la razón esencial. En consecuencia, igual que es inconcebible que tal naturaleza se singularice mediante algo añadido que esté fuera de su esencia, incluso según la razón, del mismo modo tampoco puede comprenderse que venga a quedar como constituida en tal especie mediante algo añadido a esta razón común de ente necesario, que esté también fuera de su esencia en cuanto tal, incluso según la razón. Porque, por el hecho mismo de pensar en un ente necesario, igual que se lo piensa por necesidad como ente singular, del mismo modo se lo piensa también como poseedor de toda la esencia necesaria para existir; por tanto, no puede estar constituido en esta o aquella razón concreta esencial por algo que se le añada incluso según la razón. Por consiguiente, el ente esencialmente necesario no puede concebirse verdaderamente como común, o específico, o genérico, o análogo, sino únicamente como singular, no pudiendo, por tanto, multiplicarse en modo alguno.

13. *Con esta última se confirma la primera demostración.—* Y si esta razón es sólida, como lo es en realidad, de ella recibe apoyo la primera demostración, la cual se funda precisamente en que el ser le conviene a Dios o al ente necesario esencial y primariamente, o en cuanto es él mismo. Se entiende, pues, que le

Quarta ratio ad idem probandum

11. Nihilominus tamen illa ratio mihi valde probatur, quam in hunc modum propono. Quia ubicumque ratio communis est multiplicabilis secundum diversas naturas singulares, esto non sit necesse singularitatem in re ipsa distingui a natura communi, oportet tamen ut aliquo modo sit extra essentiam talis naturae; nam, si esset illi essentialis, revera talis natura non esset multiplicabilis, ut supra dictum est, tractando de principio individuationis; in ente autem improducto intelligi non potest quod singularitas sit extra essentiam naturae eius; ergo impossibile est ut talis natura sit multiplicabilis. Minor probatur, quia in ente improducto necesse est ut ipsum esse existentiae sit de essentia eius; in eo enim consistit intrinseca necessitas essendi, quod ex vi essentiae suae habeat esse, ita ut essentialiter sit suum esse; sed esse non est nisi rei singularis ut singularis est; ergo necesse est ut singularitas talis naturae sit etiam de essentia eius, et consequenter ut talis natura non sit multiplicabilis. Atque hoc ipsum est quod D. Thom. ait, illud ens quod est improductum, seu quod est simpliciter necessarium seu quod est essentialiter suum esse, non esse hoc ens singulare per aliquid extra essentiam eius, etiam secundum rationem, quia nisi includeret in suo conceptu essentiali singularitatem, non includeret in suo essentiali conceptu necesse esse, quia esse actu includit esse singulare.

12. *Obiectio Aureoli contra praemissam D. Thom. rationem.—* Dices (ut obiicit Aureolus, In I, dist. 3) hac ratione ad summum probari non posse dari duo entia improducta solo numero distincta; non vero quod non possint esse specie seu essentialiter distincta; sic enim multi thomistae aiunt naturas angelicas esse essentialiter individuas et ideo non posse multiplicari numero, et nihilominus multiplicari secundum speciem. Respondeo imprimis probabilissimum esse nullam naturam quae proprie sit specifica et cum alia habeat genus commune, esse essentialiter individuam, tum quia hoc ipso quod est specifica natura est potentialis de se, et ideo non est cur illis repugnet multiplicari numero; tum etiam quia, si illi non repugnat compositio ex genere et differentia specifica, non est cur ei repugnet compositio ex specie et differentia individuali. Deinde dicitur ex ratione facta cum proportione applicata concludi necessitati essendi intrinsecae et essentiali repugnare multiplicationem talis naturae etiam cum diversitate essentiali, ut in eodem c. D. Thomas significavit, ratione 8. Quia, sicut in conceptu essentiali illius naturae quae ex se necessario est includitur singularitas, etiam includitur tota essentia talis naturae singularis; ergo impossibile est quod haec essentia entis necessarii sit alia et alia, sive in singularitate, sive in ratione essentiali. Unde, sicut non potest intelligi quod talis natura fiat singularis per aliquid additum quod sit extra essentiam eius etiam secundum rationem, ita non potest intelligi quod veluti constituatur in tali specie per aliquid additum huic rationi communi entis necessarii, quod sit etiam secundum rationem extra essentiam eius ut sic. Nam, hoc ipso quod intelligitur ens necessarium, sicut necessario intelligitur ens singulare, ita etiam intelligitur ut habens totam essentiam necessariam ad essendum; et ideo non potest constitui in tali vel tali ratione essentiali per aliquid additum, etiam secundum rationem. Ens ergo per se necessarium non potest vere concipi ut commune sive specificum, sive genericum, sive analogum, sed tantum singulare; ideoque nullo modo multiplicari potest.

13. *Ex hac ultima ratione prima roboratur.—* Quod si haec ratio solida est, ut revera est, ex illa sumit vim prima ratio, quae in eo fundatur quod esse convenit Deo seu enti necessario per se primo, seu secundum quod ipsum. Intelligitur enim convenire illi per se primo non sub aliqua

conviene esencial y primariamente, no bajo alguna razón común, sino en cuanto es éste singular concreto, de suerte que, cuando se dice que a este ente le conviene el ser no *per accidens* ni por otro, el sentido no es solamente que no le convenga por otro, a saber, no mediante una causa eficiente distinta, sino que es también que no le conviene mediante alguna razón común o que abstraiga de la singularidad; y la verdad de esto quedó sobradamente probada en el raciocinio anterior. Y parece ciertamente claro por el concepto propio del ser mismo, puesto que conviene esencial y primariamente a la realidad singular, no a la común; por esto, incluso en los entes o naturalezas que poseen el ser recibido, ese ser no puede comunicarse esencial y primariamente a una naturaleza común, sino al singular; luego la realidad que posee el ser esencialmente y en cuanto es ella misma, lo posee próxima e inmediatamente en cuanto es esa realidad singular concreta y no según razón alguna común; luego el ser conviene esencial y primariamente a ese ente concreto, con exclusión de todo medio, ya de un agente extrínseco, ya de una razón formal común, en virtud de la cual, considerada en sí abstractamente, le convenga necesariamente el ser.

14. De este principio así explicado se llega facilísimamente a la deducción de que el ser no puede convenir a ente alguno si no es mediante una efectiva dimanación de un ente primero improducido. Porque, aunque aquella relación o predicación *en cuanto es el mismo* no exija siempre esta relación de causalidad eficiente entre lo que es tal esencial y primariamente y las otras cosas que son tales por su medio, sin embargo, cuando esa realidad primera es singular y completamente distinta de las otras y les es extrínseca, no puede concebirse otra razón de medio o participación. Por esto mismo no constituyen obstáculo alguno los ejemplos referentes a las razones comunes a las que algo conviene esencial y primariamente, como, por ejemplo, le conviene al hombre el ser risible y al triángulo el tener tres ángulos iguales a dos rectos; éstas, en efecto, son una especie de medio formal, ya que la naturaleza común se compara con la particular como una forma. En cambio, en el caso presente el ente por esencia, al que esencial y primariamente le conviene el ser, es un ente singular, el cual no puede ser medio formal ni forma de los otros, no pudiendo, por tanto, convenir el ser a los demás mediante él, si no es en cuanto medio eficiente. Porque la condición de fin no es de por sí suficiente, puesto que el fin no confiere inmediatamente el ser, sino que mueve metafóricamente al agente para que confiera el ser; por eso no basta su causalidad por sí sola para que las cosas que son entes secundariamente posean el ser mediante aquello que tiene el ser esencial y primariamente y en cuanto es ello mismo. Con esto resulta fácil responder a las dificultades aludidas respecto de los argumentos anteriores.

ratione communi, sed ut hoc singulare ens est, ita ut, cum dicitur huic enti convenire esse non per accidens neque per aliud, non solum est sensus non per aliud, id est, non per aliam causam efficientem, sed etiam non per aliquam rationem communem seu abstrahentem a singularitate; hoc autem verum esse satis probatum est superiori discursu. Et sane videtur evidens ex propria ratione ipsius esse, nam primo et per se convenit rei singulari, non communi; unde, etiam in his entibus vel naturis quae habent esse receptum, non potest esse per se primo communicari naturae communi, sed singulari; ergo illa res quae essentialiter et secundum quod ipsa habet esse, proxime et immediate habet illud ut talis res singularis est et non secundum aliquam rationem communem; ergo esse convenit per se primo tali enti, excludendo omne medium sive extrinseci agentis, sive rationis formalis communis, ob quam secundum se ac abstracte sumptam illi conveniat necesse esse.

14. Ex hoc autem principio sic explicato optime subinfertur non posse convenire esse alicui enti, nisi per effectivam dimanationem a primo ente improducto. Nam, licet habitudo illa seu praedicatio *secundum quod ipsum* non semper requirat hanc habitudinem causae efficientis inter illud quod est tale per se primo et reliqua quae sunt talia mediante ipso, tamen quando illud prius est res singularis et omnino distincta ab aliis eisque extrinseca, non potest alia ratio medii seu participationis excogitari. Et ideo nihil obstant exempla de rationibus communibus quibus per se primo aliquid convenit, ut homini esse risibilem et triangulo habere tres angulos aequales duobus rectis; illae enim sunt quasi formale medium, quia natura communis comparatur ut forma particulari. In praesenti vero ens per essentiam cui per se primo convenit esse est quoddam singulare ens, quod non potest esse medium formale nec forma aliorum; et ideo non potest per illud convenire esse reliquis, nisi ut per medium efficiens. Ratio enim finis non est per se sufficiens, quia finis proxime non dat esse, sed movet metaphorice agens ut det esse; et ideo eius causalitas per se sola non est sufficiens ut ea quae secundario sunt entia, habeant esse mediante illo quod per se primo et secundum quod ipsum habet esse. Atque ex his facile est respondere ad difficultates tactas circa praedictas rationes.

Demostración quinta

15. Podemos, por fin, añadir otro argumento, el cual no sólo sea suficiente de por sí, sino que confirme también al precedente, a saber, porque si hubiese dos entes improducidos, o serían de la misma especie, o de distinta. Ninguna de las dos cosas puede decirse; luego. La primera parte de la menor se prueba, porque el ente en el sumo grado de abstracción no puede multiplicarse numéricamente, ya que toda multiplicación numérica se hace por la materia o por relación a ella. Empero, esta demostración no es eficaz, porque, aunque esto sea verdad respecto de la multiplicación física y natural de los individuos, sin embargo no lo es en absoluto respecto de toda multiplicación posible o entitativa de las realidades singulares. Es mejor demostración la que se toma del razonamiento precedente, por el hecho de que la naturaleza que es esencialmente singular no puede multiplicarse numéricamente; ahora bien, la naturaleza de Dios o del ente esencialmente necesario es singular por esencia; luego. Otra demostración que merece tenerse en cuenta puede ser el que la multiplicación de los individuos es algo accidental y, cuando es posible, puede, en cuanto está de su parte, llegar hasta el infinito, ya que no existe contradicción mayor en que sean posibles esos dos individuos que en que lo sean tres o cuatro o cualquier otro número; en efecto, no existe razón alguna para detenerse necesariamente en uno, puesto que no se da orden ninguno entre ellos, sino que respecto de cada uno resulta accidental la multiplicación de otro; por consiguiente, si fuesen posibles dos entes improducidos distintos sólo numéricamente, lo serían tres y cuatro y de manera igual cualquier número. Ahora bien, cuantos sean los entes posibles, tantos exis-

Quinta ratio

15. Possumus tandem addere rationem aliam, quae et per se sufficiat et confirmet praecedentem, scilicet, quia, si darentur duo entia improducta, aut illa essent eiusdem speciei, vel diversae. Neutrum dici potest; ergo. Probatur prior pars minoris, quia ens summe abstractum non potest multiplicari secundum numerum, quia omnis multiplicatio numerica fit per materiam vel in ordine ad illam. Haec vero probatio non est efficax, quia licet id sit verum de multiplicatione physica et naturali individuorum, non tamen absolute de omni multiplicatione possibili seu entitativa rerum singularium. Melior probatio est quae sumitur ex praecedenti discursu, quia natura quae essentialiter est singularis non potest secundum numerum multiplicari; sed natura Dei seu entis per se necessarii est essentialiter singularis; ergo. Alia probatio non contemnenda esse potest, quia multiplicatio individuorum est per accidens, et ubi est possibilis, potest quantum est ex se procedere in infinitum, quia non est maior repugnantia quod sint possibilia illa duo individua quam tria vel quatuor vel in quolibet alio numero; nulla est enim ratio necessario sistendi in aliquo, cum nullum per se ordinem servent, sed cuilibet eorum accidat multiplicatio alterius; si ergo duo entia improducta solo numero distincta essent possibilia, essent et tria et quatuor et sic in quolibet numero. Quot autem essent

tirán necesariamente, puesto que en ellos se cumple especialísimamente aquel axioma: *en los seres eternos se identifica el existir y el ser posibles;* en efecto, si son entes esencialmente necesarios, no se da en ellos posibilidad de existencia, sino existencia actual; no podríamos, pues, detenernos en un número finito determinado de tales entes. Porque en los individuos que tienen causa, aunque puedan de suyo multiplicarse hasta el infinito, nos detenemos en cuanto al ser actual en un número determinado, ya por voluntad de la causa, ya por la capacidad y modo de obrar sucesivo o a base de una materia presupuesta; en cambio, en los seres que poseyesen el ser por sí mismos sin causa, no podríamos en modo alguno detenernos en un número determinado, porque no existiría más repugnancia en el número mayor que en el menor y, por el hecho mismo de no haber repugnancia, existirían actualmente. Mas nadie podrá admitir la existencia de entes improducidos actualmente infinitos; luego hay que detenerse en un solo ente singular improducido.

16. La parte segunda referente a la diversidad específica quedó probada anteriormente al responder a Auréolo y al explicar la fuerza de los argumentos anteriores. Ahora la vamos a probar con otro dilema: o esos entes serían iguales en perfección, o no; ninguna de ambas cosas puede decirse; luego. La primera parte de la menor puede probarse, en primer lugar, por la opinión común de los filósofos de que no puede haber dos esencias específicamente distintas iguales en perfección; pues, como dice Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* texto 5, a las diferencias que dividen el género se las compara siempre en la relación de privación y hábito, porque una de ellas es siempre menos perfecta, equiparándosela por este motivo a la privación; de aquí nació también aquel axioma de que las especies son como los números. La razón parece estar en que, si son entes iguales, están a igual distancia del no ser; ¿de dónde, pues, les puede venir la diversidad o diferencia esencial? No hay duda de que en todas las cosas esencialmente distintas al alcance de nuestra experiencia parece descubrirse esta desigualdad, resultando, por ello, muy probable tal principio. Sin embargo, no es evidente, porque, aunque dos realidades disten igualmente del no ser, parece que pueden ser diferentes en su naturaleza, pues la relación de igualdad es

possibilia, tot necessario essent, nam in his maxime verum habet illud axioma: *In aeternis idem est esse et posse;* nam, si sunt per se necessaria entia, non est in eis posse esse, sed actu esse; non ergo sistere possemus in aliquo finito numero talium entium. In his enim individuis quae habent causam, licet ex se multiplicari possint in infinitum, sistitur in aliquo certo numero quoad actuale esse, vel ex voluntate causae, vel ex virtute et modo agendi successive aut ex subiecta materia; in his vero entibus quae ex se haberent esse sine causa, nullo modo sisti posset in certo numero, quia non magis repugnaret maior numerus quam minor, et hoc ipso quod non repugnaret, actu esset. Nemo autem admittet dari entia improducta actu infinita; ergo sistendum est in uno solo ente singulari improducto.

16. Posterior pars de diversitate specifica superius probata est, respondendo Aureolo et declarando vim superiorum rationum. Nunc vero alio dilemmate probanda est. Aut enim illa entia essent aequalia in perfectione, aut non; neutrum dici potest; ergo. Prior pars minoris probari potest primo ex recepta philosophorum sententia, quod non possunt dari duae essentiae specie distinctae aequales in perfectione; ut enim ait Arist., X Metaph., text. 5, differentiae dividentes genus semper comparantur ut privatio et habitus, quia semper altera est minus perfecta et ea ratione privationi comparatur; unde etiam ortum est illud axioma quod species sunt sicut numeri. Ratio autem esse videtur quia, si sunt entia aequalia, aeque distant a non ente; unde ergo possunt habere essentialem diversitatem aut dissimilitudinem? Et certe in omnibus rebus essentialiter diversis quas nos experimur, videtur haec inaequalitas reperiri; et ideo valde probabile est illud principium. Non tamen est evidens, nam, licet duae res aeque distent a non ente, videntur esse posse dissimiles in natura; nam alia est relatio aequalitatis a relatione simi-

distinta de la relación de semejanza. Por esto, en las relaciones divinas la paternidad y la filiación, en cuanto son relaciones, son diferentes o de disquiparancia, como dicen, y sin embargo en la perfección y entidad relativa en cuanto tal se las tiene por iguales, no sólo en cuanto incluyen la esencia, en la cual se identifican, sino también según sus propias razones relativas en las que se distinguen. De acuerdo, pues, con esto podría alguno obstinarse en defender que no hay contradicción en que existan dos esencias improducidas desemejantes e iguales.

17. Aunque —siquiera para decirlo de pasada— en este punto es muy distinto el caso de los entes relativos y de los absolutos, porque las relaciones deben la diversidad a sus términos formales juntamente con la razón que les sirve de fundamento, siendo, por esto, más fácil comprender en ellas la diversidad unida con la igualdad, puesto que la igualdad se origina del grado de entidad, mientras que la diversidad nace de la referencia mutua. Empero, en los entes absolutos, cuales serían aquellos entes improducidos, apenas puede concebirse en qué se distinguirían, si fuesen iguales y esencialmente necesarios en cuanto a la realidad total que en sí poseen. Hay además en ellos una razón especial, porque el ser ente *a se* o necesario y formalmente independiente, incluso según el concepto precisivo, es la mayor de todas las perfecciones. Más aún, incluye necesariamente en cierto modo cualquier otra perfección, como luego se explicará; ahora bien, cada uno de aquellos entes según su razón propia y cuasi específica incluye esta perfección, la cual tendría que ser necesariamente de la misma naturaleza en ambos; por consiguiente no es concebible en ellos la diversidad de perfecciones unida con la igualdad. Viene bien aquí asimismo el argumento expuesto a propósito de la multitud infinita de tales naturalezas, porque, si fuesen iguales y desemejantes, no guardarían entre sí subordinación alguna, sino que dividirían por igual cualquier razón que les fuese común y que pudiera concebirse; por consiguiente, si pudieran multiplicarse en un número determinado, podrían igualmente multiplicarse en cualquiera, pues no habría razón alguna para detenerse en un número concreto, ni podría señalarse contradicción en virtud de la cual no pudiese aumentarse ese número, siendo necesario, por tanto, que fuese infinita la multitud de tales naturalezas.

litudinis. Unde in relationibus divinis paternitas et filiatio, ut relationes sunt, dissimiles sunt seu disquiparantiae, ut vocant, et tamen in perfectione et entitate relativa ut sic censentur aequales, non solum prout includunt essentiam, in qua sunt idem, sed etiam secundum proprias rationes relativas in quibus distinguuntur. Ad hunc ergo modum contendere quis posset non repugnare dari duas essentias improductas dissimiles et aequales.

17. Quamquam (ut hoc obiter dicamus) longe diversa ratio est quoad hoc in relativis et absolutis, nam relationes habent diversitatem ex formalibus terminis cum ratione in qua fundantur; et ideo facilius potest in eis intelligi diversitas cum aequalitate, quia aequalitas oritur ex gradu entitatis, diversitas vero ex mutua habitudine. At vero in entibus absolutis, qualia essent illa improducta, vix concipi potest in quo essent dissimilia, si essent aequalia, et secundum id totum quod in se haberent, per se necessaria. Et in his est etiam specialis ratio, quia esse ens a se seu necessarium et independens formaliter et secundum praecisum conceptum est maxima omnium perfectionum. Immo necessario includit aliquo modo omnem aliam perfectionem, ut inferius declarabitur; sed utrumque illorum entium secundum propriam et quasi specificam rationem suam includit hanc perfectionem, quae necessario eiusdem rationis esset in utroque; non ergo in eis potest intelligi diversitas perfectionum cum aequalitate. Hic etiam locum habet ratio facta de infinita multitudine talium naturarum, quia, si essent aequales et dissimiles, nullum etiam haberent inter se ordinem, sed aeque dividerent quamcumque rationem communem illis quae concipi posset; ergo, si in aliquo numero multiplicari possent, etiam in quocumque; nulla enim esset ratio sistendi in aliquo certo numero, neque assignari posset repugnantia ob quam ille numerus augeri nequiret; et ideo oporteret multitudinem talium naturarum esse infinitam.

18. Tampoco es difícil aplicar estas razones y otras parecidas para demostrar la segunda parte del dilema, a saber, que esos entes no podrían ser muchos y desiguales en perfección. En primer lugar, porque por el hecho mismo de que tales entes, según sus razones propias, convienen en la suprema perfección de existir *a se*, perfección que, como demostraré luego, contiene formal o eminentemente todas las otras, no sería concebible la desigualdad entre ellos. En segundo lugar, porque, o existiría entre ellos un ente sumo más perfecto absoluta y simplemente que los demás, o no; si no existe, tampoco hay —consecuentemente— límite en esa multitud, sino que es del todo infinita. Pero aun admitida ésta y dado que exista actualmente, resulta por completo ininteligible la no existencia en ella de un ente más perfecto que todos los demás, ya que de todos se afirma que son desiguales en perfección. Además, de aquí se sigue necesariamente que cualquiera de esos entes es finito en perfección entitativa, puesto que cada uno se ve superado por cualquier otro, e incluso por un número infinito de ellos; luego también sería imperfecta la multitud en su totalidad, puesto que es resultado de la unión de entes imperfectos y no puede en toda ella existir una perfección infinita intensiva, sino únicamente una multitud infinita de perfecciones finitas; y es contradictoria la no existencia entre los entes de alguno dotado de infinita perfección intensiva, según se apuntó antes al tratar de la creación y según volveremos a decir también después. Más aún, este argumento tomado de la infinitud bastaría para demostrar lo que pretendemos; lo pasamos, sin embargo, por alto, porque se apoya en dos principios que se han de probar luego, a saber, que del hecho de que un ente exista alguna vez por sí mismo y sea esencialmente su propio ser se deduce que es absolutamente infinito en el género de ente, y que estos entes infinitos no pueden multiplicarse, cosas ambas que se demostrarán en la disputación siguiente, al tratar de los atributos divinos.

19. En cambio, si en esa multitud existe un ser sumamente perfecto y que supere los demás, ése, empero, no sería infinito, ya porque le son aplicables los argumentos propuestos, ya también porque no podría aducirse razón alguna de que no pudiese existir además de él otro ente más perfecto esencialmente necesario. ¿Por qué, pues, quedará limitada toda la escala de entes a ese grado finito?

18. Neque est operosum has et similes rationes applicare ad probandam alteram partem dilemmatis, scilicet, quod nec possent illa entia esse plura et inaequalia in perfectione. Primo, quia, hoc ipso quod talia entia secundum proprias rationes suas conveniunt in suprema perfectione essendi a se, quae formaliter vel eminenter omnes alias includit, ut infra ostendam, non potest inter ea inaequalitas intelligi. Secundo, quia, vel inter ea daretur unum summum ens perfectius caeteris absolute et simpliciter, vel non; si non datur, ergo nullus est terminus in ea multitudine, sed est plane infinita. Et adhuc illa posita et actu existente, est plane inintelligibile quod in ea non sit aliquod ens perfectius caeteris omnibus, cum omnia dicantur esse perfectione inaequalia. Rursus inde necessario sequitur quodlibet ex illis entibus esse finitum in perfectione entitativa, cum quodlibet ab alio, immo et ab infinitis aliis superetur; ergo etiam tota illa multitudo esset imperfecta, cum ex imperfectis coalescat, et in tota illa non possit esse infinita perfectio intensiva, sed solum infinita multitudo finitarum perfectionum; repugnat autem non esse in entibus aliquod infinitae perfectionis intensivae, ut supra tactum est agendo de creatione et inferius etiam dicemus. Immo haec ratio sumpta ab infinitate sufficeret ad demonstrandum quod intendimus; eam tamen praetermittimus, quia assumit duo principia inferius probanda, scilicet, ex eo quod ens aliquando sit a se et essentialiter suum esse, sequi illud esse infinitum simpliciter in genere entis et huiusmodi infinita entia non posse multiplicari, quae duo in sequenti disputatione tractando de attributis divinis demonstranda sunt.

19. Si autem in illa multitudine datur unum summe perfectum et superans reliqua, illud tamen non esset infinitum, tum quia procedent rationes factae, tum etiam quia nulla ratio reddi poterit cur ultra illud dari non possit aliud ens perfectius per se necessarium. Unde enim limitabitur tota latitudo entium ad illum gradum finitum?

En efecto, le es aplicable también el argumento antes expuesto a propósito de la multiplicación hasta el infinito de tales entes; porque, aunque fuesen esencialmente diferentes y desiguales en perfección, no habría razón alguna de detenerse en un número finito concreto, porque, aunque pareciese que existía algún orden esencial entre las distintas esencias, con todo podría también procederse al infinito, incluso en este orden, según se echa de ver en las criaturas posibles; por tanto, es necesario que en esa escala total de seres exista uno infinito y más perfecto que todos los demás. A ese sumo ente, pues, más perfecto que los demás y absolutamente infinito le llamamos Dios, y de esa propia perfección suya llegamos a la conclusión de que todos los demás entes que se catalogaban con él proceden eficientemente de ese ente infinito. Primeramente, porque sin duda la infinitud le conviene a ese ente primero por el hecho mismo de ser ente actual esencialmente; pues a esto precisamente debe él encerrar y contener en sí de algún modo todo el ser, porque no tiene por qué ser limitado, ni tiene de quién participar esta parte de ser, por así decirlo, antes que otra; luego, por el contrario, por el hecho de que los demás entes no poseen la perfección suma y la totalidad del ser —si es lícita la expresión—, tenemos un indicio manifiesto de que no son seres por su esencia absolutamente improducidos, sino que son entes por participación que reciben el ser del ente primero.

20. En segundo lugar, porque de este modo resulta inteligible el orden esencial en todo el ámbito de los entes, ya debido a la subordinación de ellos entre sí, ya, por lo menos, a la reducción de todos a uno, de suerte que de esta forma no se multipliquen temeraria y fortuitamente hasta el infinito. Explica eso muy bien un ejemplo teológico, con el que respondemos al mismo tiempo a los filósofos para que no crean que los argumentos con que hemos probado la unicidad del ser increado echan por tierra la Trinidad de personas; en efecto, aunque en el orden divino la fe católica admita una multitud de personas, no lo hace, sin embargo, sin un orden al que llaman de origen, de tal modo que en el proceso ascendente nos detenemos en una persona absolutamente improducida que es la fuente de las demás; y en el descendente existe una razón fundada en la naturaleza misma de dicho ente, en virtud de la cual la multiplicación llega hasta

Accedit enim ratio supra facta de multiplicatione in infinitum talium entium; nam, etiamsi essent essentialiter diversa et perfectione inaequalia, nulla esset ratio sistendi in aliquo numero finito, quia, licet videretur esse aliquis ordo per se inter essentias distinctas, tamen etiam in hoc ordine potest in infinitum procedi, ut in creaturis possibilibus constat; necesse est ergo in tota illa latitudine entium dari unum infinitum et perfectius caeteris omnibus. Illud ergo summum ens, caeteris perfectius et infinitum simpliciter, nos vocamus Deum, et ex hac eadem eius perfectione colligimus caetera entia quae cum illo annumerantur ab illo infinito ente esse effective profecta. Primo quidem, quia illi primo enti convenit infinitas hoc ipso quod est ens actu per essentiam; nam inde habet quod totum esse aliquo modo in se claudat et contineat, quia non habet unde limitetur, neque a quo participet hanc partem entis (ut ita dicam) potius quam aliam; ergo, e converso, hoc ipso quod reliqua entia non habent summam perfectionem et totalitatem essendi (ut sic dicam), est manifestum signum non esse entia per essentiam omnino improducta, sed esse entia per participationem, accipientia esse ab illo primo ente.

20. Secundo, quia hoc modo intelligitur esse ordo per se in tota latitudine entium, vel per subordinationem eorum inter se vel saltem per reductionem omnium ad unum, ut ita non temere et casu infinite multiplicentur. Quod recte declarat theologicum exemplum (quo simul respondemus philosophis, ne putent rationes quibus unitatem entis increati probamus personarum Trinitatem improbare); in divinis enim, quamvis fides catholica ponat personarum multitudinem, non tamen sine ordine quem originis vocant, ita ut et ascendendo sistatur in aliqua persona omnino improducta, quae caeterarum fons sit; et descendendo, sit aliqua ratio in ipsamet natura talis entis fundata ob quam usque ad ternarium numerum et non ulterius fit multiplicatio,

el número tres, pero no pasa de ahí, concretamente porque en una naturaleza puramente intelectual no existe ningún modo distinto de operación o emanación interna que no se realice mediante el intelecto y la voluntad. Si, por el contrario, las personas improducidas pudiesen multiplicarse en Dios, podría sin duda llegarse a una multiplicación de infinitas personas; por eso ni la fe admite una pluralidad de personas improducidas, ni la razón lo consiente, ni tampoco una pluralidad de entes sin reducción a uno primero del que dimanen los demás.

21. Puede, en tercer lugar, probarse esto mismo por la eficacia del primer ente infinito; porque, si es el primero y es infinito, será la causa de los demás, de acuerdo con aquel axioma corriente que se cree tomado de Aristóteles en el lib. II de la *Metafísica*, texto 4: *lo máximo en cada género es la causa de todas las cosas que pertenecen a dicho género*, principio que es aplicable sobre todo a la causa eficiente, cuando en esa realidad perfectísima existe virtud suficiente para la producción de las demás cosas. Empero, por lo que a esta demostración se refiere, en primer lugar no se cita debidamente el texto de Aristóteles del que se dice que se ha tomado tal principio. En efecto, según apuntamos en el índice a propósito de dicho texto, Aristóteles no dice que todo lo que es máximamente tal sea causa de las demás cosas, sino, al contrario, que lo que es causa de las demás cosas en un orden determinado es máximamente tal. Y de este principio no puede concluirse el otro, ya que la proposición universal afirmativa no es susceptible de conversión simple; por tanto, aunque lo que es causa para los demás de que sean tales es él máximamente tal, de aquí no se deduce que todo lo que es máximamente tal sea causa de los demás. Por otra parte, ese principio considerado en sí mismo no disfruta de tanta evidencia como para que se pueda elaborar una demostración a base de él. Más aún, defendieron que no era verdadero Durando, *In II*, dist. 15, q. 3, y Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 3, q. 1. El hombre, efectivamente, aunque sea el más perfecto de todos los animales, no por ello es la causa de los demás, como tampoco la blancura lo es de los restantes colores, por más que sea el color más perfecto. Por eso, Cayetano, I p., q. 2, a. 3, es también de la opinión de que ese axioma entendido de la causa propia, y sobre todo de la eficiente, ni es necesario ni verdadero. Por otra parte, algunos lo explican aplicándolo a la causa en sentido lato en cuanto

quia nimirum in natura pure intellectuali non est alius modus internae operationis seu emanationis nisi per intellectum et voluntatem. Si autem in Deo multiplicari possent personae improductae, plane possent infinitae personae multiplicari; et ideo nec fides admittit plures personas improductas, nec ratio illas permittit, neque omnino plura entia sine reductione ad unum primum, a quo caetera manant.

21. Tertio potest hoc ipsum probari ex efficacitate illius primi entis infiniti; nam, si primum est et infinitum, erit causa caeterorum, iuxta illud vulgare axioma quod sumptum creditur ex Arist., II Metaph., text. 4: *Maximum in unoquoque genere est causa omnium quae sunt illius generis*, quod maxime intelligitur de causa effectiva, quando in illa re perfectissima est sufficiens virtus ad aliorum effectionem. In hac vero probatione imprimis non recte adducitur textus Aristotelis unde sumptum esse dicitur illud principium. Nam, ut in indice circa illum textum notavimus, Aristoteles non dicit omne quod est maxime tale esse causam caeterorum, sed e converso, id quod in aliquo ordine est causa caeterorum esse maxime tale. Ex hoc autem principio non potest inferri aliud, quia propositio universalis affirmativa non convertitur simpliciter; quamvis ergo quod est causa caeteris ut talia sint sit maxime tale, non sequitur omne quod est maxime tale esse causam caeterorum. Deinde, principium illud in se sumptum non est ita evidens ut ex illo possit demonstratio confici. Immo verum non esse docuerunt Durand., In II, dist. 15, q. 3, et Aureol., apud Capr., In I, dist. 3, q. 1. Quia homo, licet sit omnium animalium perfectissimus, non ob id est causa caeterorum, neque albedo reliquorum colorum, etiamsi perfectissimus color sit; unde etiam Caiet., I p., q. 2, a. 3, sentit axioma illud, de propria causa et praesertim efficienti intellectum, non esse necessarium neque verum. Alii vero illud exponunt de

incluye el ejemplar extrínseco, al que se le podría llamar con más razón medida que causa, en el mismo sentido en que dijo Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica* que lo primero en un género es la medida de los demás. Mas, de acuerdo con esta interpretación, desde este principio sólo se puede llegar a concluir que, por darse entre los entes algunos que son más perfectos y otros menos, tiene que existir un ente perfectísimo que sea la medida de los demás, puesto que por la aproximación o distancia con él computamos la mayor o menor perfección de los otros. De aquí, empero, no podemos llegar a la conclusión de que sólo él es ente improducido y de que es la causa eficiente de todos los demás.

Confirmación de la misma verdad por la opinión de Aristóteles

22. Por eso Aristóteles, en el pasaje citado, comienza más bien por sentar la existencia de un ente que sea causa de los demás para llegar de aquí a concluir que tiene que ser verdadero en grado sumo y perfectísimo, dato que interesa hacer notar de pasada para dejar claro que Aristóteles tuvo conocimiento de esta verdad. En efecto, afirma con claridad que ese ente primero no sólo es la causa de los entes corruptibles y contingentes, sino también de aquellos que existen siempre, bajo los que parece incluir a los cielos y a las inteligencias. Y no puede hacerse la exposición de ese pasaje aplicándolo a la sola causalidad final o ejemplar, según lo pretenden en ese lugar concreto Janduno, q. 5, y Gregorio, *In II*, dist. 1, q. 1, no sólo porque Aristóteles pone claramente el ejemplo de la causa eficiente; sino también porque en el problema que nos ocupa no se puede separar la causalidad final de la eficiente, según se insinuó antes y se explicará más ampliamente en seguida. Tampoco constituye inconveniente el que parece que Aristóteles se refiere a los efectos que participan unívocamente la naturaleza de la causa; esto es, en efecto, lo que dice: *la causa de una cosa conviene en denominación y naturaleza con aquello de que es causa;* y en ese pasaje otra traducción pone: *en cuanto tiene univocidad con las otras cosas*. Esto —repito— no es inconveniente, sino que más bien de este pasaje se deduce que la analogía del ser al ente primero y a los demás no excluye cierta unidad de razón o de concepto juntamente con la unidad de nombre; siendo esta la razón de que a veces fuese

causa late dicta, ut includit extrinsecum exemplar, quod potius mensura quam causa dici potest, quomodo Aristoteles, lib. X Metaph., dixit primum in aliquo genere esse mensuram caeterorum. Iuxta hanc vero interpretationem solum poterit ex illo principio inferri, cum inter entia quaedam sint magis, alia minus perfecta, dari aliquod perfectissimum quod sit mensura aliorum, eo quod per accessum vel recessum ab illo magis vel minus perfecta censeantur. Inde tamen non poterit concludi illud solum ens esse improductum esseque causam efficientem omnium aliorum.

Ex Aristotelis sententia confirmatur eadem veritas

22. Quocirca Aristoteles, citato loco, potius sumit dari aliquod ens quod sit causa caeterorum, ut inde concludat illud esse verissimum ac perfectissimum, quod obiter notandum est ut constet Aristotelem veritatem hanc fuisse assecutum. Nam aperte dicit illud primum ens non solum esse causam corruptibilium et contingentium, sed etiam eorum quae semper sunt, sub quibus caelos et intelligentias comprehendere videtur. Nec potest ille locus exponi de sola causalitate finali aut exemplari, ut Iandunus ibi, q. 5, et Greg., In II, dist. 1, q. 1, contendunt, tum quia aperte ponit Aristoteles exemplum de causa efficiente; tum etiam quia in praesenti materia non separatur causalitas finalis ab effectiva, ut supra tactum est et statim amplius declarabitur. Neque etiam obstat quod Aristoteles videtur loqui de effectibus qui univoce participant rationem causae; hoc enim est quod ait: *Cuius causa aliquid, idem et nomine et ratione convenit;* ubi alia translatio habet, *secundum quod aliis univocatio inest*. Hoc (inquam) non obstat, sed potius ex hoc loco sumitur analogiam entis ad primum ens et caetera non excludere aliquam unitatem rationis seu conceptus simul cum unitate nominis; et ideo a grae-

incluido por los griegos entre los sinónimos, como hizo notar también Fonseca en ese pasaje. Así, pues, Aristóteles añade esa partícula únicamente para excluir los efectos equívocos, los cuales no convienen en modo alguno en nombre y naturaleza con su causa, puesto que en ellos no es preciso que la causa sea máximamente tal formalmente, sino que basta que lo sea eminentemente.

23. *Explicación del pasaje de Aristóteles.*— Sólo podría provocar algún escrúpulo o duda el que Aristóteles concluye en plural *que los principios de los entes que existen siempre son verdaderos en grado máximo,* por lo que parece que su opinión es que existen muchos primeros principios improducidos de las realidades eternas, según lo explican, atribuyéndoselo a Aristóteles, Janduno y Gregorio anteriormente. Por entes *que existen siempre* entienden éstos los movimientos de los cielos; y por los principios de ellos entienden todas las sustancias separadas, de las que opinan que son improducidas según el pensamiento de Aristóteles. Pero de este pasaje no puede ciertamente concluirse tal cosa; porque Aristóteles, por una parte, se había expresado antes en singular diciendo *que es máximamente verdadero lo que es causa de que los entes siguientes sean verdaderos, y que es máximamente tal lo que es causa para los demás,* etc., afirmación de la que hizo observar el Comentador que había sido hecha a propósito de la causa primera; por otra parte, añade inmediatamente en sentido absoluto e ilimitado *que las cosas que existen siempre reciben su origen del primer principio;* expresión que en la doctrina que trata de explicar es equivalente a un universal. Por eso no hay razón para que algunos la limiten a los cuerpos celestes, como si Aristóteles hubiese opinado que los cielos, aunque sean eternos, no sólo tienen causa de su movimiento, sino también de su ser, mientras que las inteligencias están denominadas como pluralidad de principios improducidos. Esto, empero, se refuta con las mismas razones. Queda todavía el que para Aristóteles la naturaleza del cuerpo celeste y de la inteligencia que lo mueve es igual en lo que a esto se refiere, por tener entre sí la máxima proporción en la eternidad o necesidad de ser. Además, por ser el cielo absolutamente ingenerable, según Aristóteles. Otros, en cambio, piensan que Aristóteles habló en plural pensando en la materia prima, de la que afirman que es improducida en opinión de Aristóteles y que en su género es el principio de las demás cosas. Pero no hay razón para afirmar esto,

cis interdum comprehendi sub synonymis, ut Fonseca etiam ibi notavit. Solum ergo addit Aristoteles illam particulam ut excludat effectus aequivocos, qui nullo modo conveniunt cum causa in nomine et ratione; nam in illis non est necesse ut causa sit maxime talis formaliter, sed eminenter.

23. *Aristotelis locus explicatur.*— Illud solum posset scrupulum vel dubitationem ingerere, quod Aristoteles in plurali concludit *principia eorum quae semper sunt verissima esse,* unde videtur sentire dari plura prima principia improducta rerum sempiternarum, ut exponunt et attribuunt Aristoteli Iandunus et Gregor. supra. Qui per ea *quae semper sunt* motus caelorum intelligunt; per principia autem eorum omnes substantias separatas, quas putant secundum Aristotelem esse improductas. Sed ex eo loco id certe sumi non potest; nam Aristoteles et prius in singulari locutus fuerat dicens *illud esse verissimum quod est posterioribus causa ut sint vera, et unumquodque esse maxime tale quod est causa caeteris,* etc., quod dictum esse propter primam causam Commentator notavit, et statim absolute et indefinite ait *ea quae semper sunt habere originem a primo principio;* illa autem locutio in doctrina tradenda aequivalet universali. Et ideo sine causa ab aliquibus limitatur ad caelestia corpora, ita ut Aristoteles senserit caelos, etsi aeterni sint, habere causam non solum sui motus, sed etiam sui esse, intelligentias autem vocari plura principia improducta. Sed hoc eisdem rationibus impugnatur. Et praeterea quia apud Aristotelem eadem est quoad hoc ratio caelestis corporis et intelligentiae moventis illud, quia habent inter se maximam proportionem in aeternitate vel necessitate essendi. Item quia caelum est omnino ingenerabile secundum Aristotelem. Alii ergo putant Aristotelem locutum esse in plurali propter materiam primam, quam existimant secundum Aristotelem esse improductam et suo genere esse principium aliarum rerum. Sed hoc non recte dicitur, alias debuisset Aristoteles etiam concludere ma-

porque, de lo contrario, Aristóteles debería haber llegado también a la conclusión de que la materia prima es ente en máximo grado y de que es el principio de todas las cosas que existen siempre, siendo así que ambas cosas son falsas y contrarias a su doctrina. Por consiguiente, Aristóteles usó ese plural en lugar del singular o en atención a la eminencia de la causa primera, o en atención a que en la causa primera convienen muchas primeras razones de causa, pues es la primera causa final, eficiente y ejemplar. Están, por tanto, estas causas, según su concepto, incluidas bajo el nombre de principio, siendo así, sin embargo, que en la realidad no son más que la causa primera. Quede esto señalado ocasionalmente sobre aquella afirmación de Aristóteles. Mas por ahora intentaremos probar en la realidad misma que en el ente primero del hecho de ser máximamente ente se deduce que es causa de los demás, aun concediendo que esta deducción no puede hacerse universalmente; esto, pues, es lo que vamos a hacer en el razonamiento siguiente.

Razón de concluir que lo que es máximamente ente es causa de las demás cosas

24. Puede, pues, haber otro argumento: el primer ente improducido es de suma perfección e infinito; consecuentemente es poderosísimo para obrar; por consiguiente puede producir todas las cosas que participan o poseen el ser; luego produce todas las cosas que existen, sin que haya nada improducido fuera de él. El primer antecedente está tomado de los razonamientos anteriores, en los que se demostró que había que llegar a un ente improducido más perfecto que los demás. El que sea infinito quedó ya probado, en parte por el hecho de que el ser mismo por esencia no tiene razón de estar limitado; en parte se puede probar también por lo que se dijo antes sobre la creación, respecto de la cual probamos que era posible para el primer ente y que se requería para ella un poder infinito, quedando de esta suerte probada también la primera consecuencia. La segunda, a su vez, suele probarse de la siguiente manera: toda potencia tiene algún objeto adecuado, y cuanto más excelente y universal es la potencia, tanto posee un objeto más universal; ahora bien, la potencia activa del ente primero es la potencia suprema y más universal que puede existir, ya que está proporcionada con su

teriam primam esse maxime ens et illam esse principium omnium quae semper sunt; utrumque autem est falsum et contra eius doctrinam. Posuit ergo Aristoteles illud plurale pro singulari, vel propter eminentiam primae causae, vel quia in prima causa plures primae rationes causarum conveniunt; est enim prima causa finalis, efficiens et exemplaris. Has ergo causas nomine principiorum intelligit; quae tamen in re non sunt nisi una prima causa. Atque haec obiter circa illam sententiam Aristotelis notata sint. Nunc vero in re ipsa conabimur probare in primo ente recte sequi ex eo quod est maximum ens esse causam caeterorum, esto id universe non sequatur; hoc igitur in sequenti discursu praestabimus.

Unde sequatur id quod est maximum ens esse causam caeterorum

24. Sit igitur alia ratio, nam primum ens improductum est perfectione summum et infinitum; est igitur ad agendum potentissimum; ergo potest producere omnia quae participant seu habent esse; ergo producit omnia quae sunt, neque aliquid praeter illud est improductum. Primum antecedens sumitur ex discursibus praecedentibus, quibus ostensum est deveniendum esse ad aliquod ens improductum caeteris perfectius. Quod vero illud sit infinitum, partim est probatum, quia ipsum esse per essentiam non habet unde limitetur; partim sumi potest ex dictis supra de creatione, quam ostendimus esse possibilem primo enti et ad eam requiri virtutem infinitam, et ita etiam probata est prima consequentia. Secunda vero probari solet in hunc modum, quia omnis potentia habet aliquod adaequatum obiectum; et quo superior et universalior est potentia, eo habet obiectum universalius; potentia autem activa primi entis est suprema et universalissima quae esse potest, cum sit proportionata perfectio-

perfección; luego en su objeto incluye a todos los entes; luego todo ente puede ser producido por dicha potencia y, consecuentemente, no es posible ente alguno que no sea producido mediante esa potencia; luego no hay ente alguno esencialmente necesario fuera del mismo ente primero, porque es contradictorio que un ente necesario pueda ser producido por potencia alguna.

25. En contra de este argumento puede urgirse que al concepto de potencia activa, aunque se trate de una potencia suprema e infinita, no le corresponde incluir bajo su objeto a todo ente, ya que, en otro caso, el mismo ente primero quedaría comprendido en él; hay, pues, que añadir alguna limitación por parte de la potencia misma, limitación que no queda suficientemente explicada con decir que ese objeto es el ente posible; porque, o a ese posible se lo entiende de una manera meramente positiva, es decir, en cuanto comprende bajo sí al ente necesario, quedando, de esta suerte, comprendido también Dios, porque lo que existe puede también existir, de acuerdo con las reglas de los dialécticos; o se lo toma en cuanto incluye la privación de la necesidad de existir, incurriéndose entonces en una petición de principio al decir que todo ente distinto del ente primero es posible, porque esto es precisamente el problema que nos ocupa, saber, concretamente, si existe algún ser necesario. Así, pues, a quien se le ocurriera imaginar esos entes intrínsecamente necesarios, además del primero, le es obligatorio afirmar, en consecuencia, que el objeto adecuado de esta potencia es el ente producible. ¿Qué potencia productiva puede, efectivamente, pensarse más universal que la que se extiende a todo lo producible? Mas esa potencia no se extendería a los entes necesarios, por el hecho de que no pueden ser producidos.

26. *Defensa del argumento anterior.*— Sin embargo, el argumento expuesto, que está tomado de Santo Tomás en el lib. II *cont. Gent.*, c. 15, se puede defender de muchos modos con la doctrina de él mismo, sobre todo con las razones 3, 4, 6 y 7. En primer lugar, porque a la perfección del primer ente le corresponde el contener virtual o eminentemente toda entidad; luego el ente primero que existe de por sí tiene poder para producir cualquier entidad distinta de sí mismo; luego está en contradicción con la perfección y la omnipotencia del ente primero el que exista fuera de él algo improducido y absolutamente necesario.

ni eius; ergo comprehendit sub obiecto suo omne ens; ergo omne ens est producibile per illam potentiam, et consequenter nullum est ens possibile quod non sit producibile per illam potentiam; ergo nullum est ens per se necessarium praeter ipsum primum ens; repugnat enim ens necessarium esse producibile per aliquam potentiam.

25. Contra hanc vero rationem instari potest, quia non est de ratione potentiae activae, quantumvis supremae et infinitae, ut comprehendat omne ens sub obiecto suo, alias etiam ipsum primum ens comprehenderet; aliqua ergo limitatio ex parte ipsius potentiae addenda est, quae non satis declaratur dicendo obiectum illud esse ens possibile; nam, vel illud possibile sumitur mere positive, seu ut sub se necessarium comprehendit, et sic etiam comprehendit Deum, nam quod est potest etiam esse, iuxta dialecticorum regulas; vel sumitur ut includit privationem necessitatis essendi, et sic petitur principium dum dicitur omne ens aliud a primo ente esse possibile; nam hoc est quod in quaestionem venit, scilicet, an sit aliquod necessarium. Qui ergo finxerit talia entia intrinsece necessaria praeter primum, dicet consequenter obiectum adaequatum huius potentiae esse ens factibile. Quae namque potentia productiva universalior excogitari potest quam illa quae se extendit ad omne factibile? Ad entia autem necessaria non extenderetur talis potentia, quia illa producibilia non sunt.

26. *Defenditur praedicata ratio.*— Sed nihilominus dicta ratio, quae ex D. Thom. sumpta est, II cont. Gent., c. 15, multis modis defendi potest ex eiusdem doctrina, praesertim rat. 3, 4, 6 et 7. Primo quidem, quia ad perfectionem primi entis pertinet ut virtute seu eminenter contineat omnem entitatem; ergo primum ens ex se existens est potens ad efficiendam omnem entitatem a se distinctam; repugnat ergo perfectioni et omnipotentiae primi entis ut praeter ipsum sit aliquod improductum et omnino necessarium. Unde, licet verum sit obiectum

Por eso, aunque sea verdad que el objeto adecuado de la potencia divina es el ente creable o producible, con todo corresponde también a la perfección de tal potencia el que todo ente que no sea ella misma sea factible por ella, puesto que está eminentemente contenido en ella misma. Puede esto explicarse desde un punto de vista opuesto, ya que a la perfección de esa potencia corresponde el poder de aniquilar toda realidad distinta de sí, porque, en otro caso, no poseería el dominio pleno de todas las cosas; luego repugna a la perfección y universalidad de dicha potencia el que sea absolutamente necesario e independiente cualquier ser fuera de ella misma. Se confirma y declara por parte de los entes mismos distintos del primero, sean del tipo que sean; en efecto, se demostró que ningún ente distinto del primero puede igualársele en perfección y en esencia, sino que le es inferior por necesidad, de donde resulta forzoso que todo ente con estas características sea finito e imperfecto; luego por su parte no hay contradicción en que todo ente tal sea producible, ya que lo imperfecto siempre ha de originarse de otro ente más perfecto en cuanto a lo que posee de perfección. De igual suerte el ente participado tiene su origen en el ente por esencia, sin que pueda darse razón alguna por la que sea contradictorio a tal ente el ser producible; más aún, esto está mucho más acorde con su imperfección y limitación que el que sea un ente absolutamente necesario; por consiguiente, todo ente de este tipo queda incluido bajo el objeto de la potencia eficiente del ente primero, sin que haya —consecuentemente— ente ninguno necesario e increado fuera de él.

Ultima demostración por la causalidad del fin

27. Puede tomarse un último argumento de la causalidad del fin último, porque en las cosas existe un ente perfectísimo que constituye el fin último de todos los demás; luego él mismo es el primer principio eficiente de los otros, siendo de esta suerte él solo increado y verdadero Dios. El antecedente lo admiten prácticamente todos los filósofos, porque, al menos en el orden de la finalidad, no niegan la existencia de subordinación entre las inteligencias segundas y la primera. Y este mismo argumento vale para cualesquiera otros entes; en efecto, todos imitan al mismo ente primero e intentan asimilarse a él, y los que de algún

adaequatum divinae potentiae esse ens creabile seu factibile, tamen simul spectat ad perfectionem illius potentiae ut omne ens quod non est ipsa sit factibile ab ipsa, utpote contentum eminenter in ipsa. Quod a contrario declarari potest, nam pertinet ad perfectionem illius potentiae ut possit in nihilum redigere quamcumque rem a se distinctam, alias non haberet plenum dominium omnium; ergo repugnat perfectioni et universalitati illius potentiae ut aliquod ens praeter ipsam sit simpliciter necessarium et independens. Et confirmatur ac declaratur ex parte ipsorum entium distinctorum a primo, quaecumque illa sint; nam ostensum est nullum ens distinctum a primo posse esse illi aequale in perfectione et essentia, sed necessario esse illo inferius, ex quo necessario fit omne tale ens esse finitum et imperfectum; ergo ex parte illius non repugnat omne tale ens esse factibile, quia imperfectum semper ducit originem, quantum ad id quod habet perfectionis, ab aliquo perfectiori. Et similiter ens participatum ducit originem ab ente per essentiam, nec potest reddi aliqua ratio cur tali enti repugnet esse factibile; immo hoc est multo magis conforme imperfectioni et limitationi eius quam quod sit ens simpliciter necessarium; igitur omne huiusmodi ens includitur sub obiecto potentiae effectivae primi entis, et ideo nullum est ens necessarium et increatum praeter ipsum.

Ultima ratio ex causalitate finis

27. Ultima ratio sumi potest ex causalitate finis ultimi, nam in rebus unum est ens perfectissimum quod est finis ultimus omnium aliorum; ergo illud ipsum est primum principium efficiens reliquorum, atque adeo illud solum est increatum ac verus Deus. Antecedens admittunt fere omnes philosophi, nam saltem in genere finis non negant esse ordinem inter secundas intelligentias et primam. Et eadem ratio est de quibuscumque aliis entibus; omnia enim imitantur ipsum primum ens et intendunt illi assimilari, et quae ipsum aliquo modo

modo pueden llegar a alcanzarlo, como es el caso de los entes intelectuales, tienen puesta en él su felicidad, sin hallar descanso hasta que lo encuentran, según experimentamos en nosotros mismos. Finalmente, sería una gran imperfección y confusión de las cosas la no existencia de subordinación entre ellas; luego es preciso que todas estén referidas a un determinado fin último. Y si alguna constituye el fin último de todas las demás, ésa no puede ser más que el ente primero y sumo. Acerca de esto hemos tratado muchos puntos antes en la disp. XXIV. Y la primera consecuencia se prueba por el hecho de que todo lo que tiene causa final la tiene también eficiente, ya que, según testimonio de Aristóteles, fin es aquello por lo que algo se hace, puesto que el fin es quien mueve a la causa eficiente a la operación.

28. *Una evasiva que debilita el argumento anterior.*— Acaso pueda responder alguien que una cosa es tener fin y otra tener causa final; porque el fin en cuanto tal no expresa más que razón de término, mientras que la causa final expresa razón de principio y de motor; y puede pensarse que alguna cosa tenga fin del primer modo y no tenga, sin embargo, propiamente y en rigor causa final, no siendo legítima en este caso la consecución que va del fin a la causa eficiente. Este parece ser el modo como entendieron algunos filósofos la razón de fin entre los motores próximos del mundo y el primer motor inmóvil, sin que interviniese una procedencia efectiva. Pues aunque llegasen a opinar que las inteligencias segundas existen de por sí necesariamente, no obstante creían que tendían como por ímpetu natural a la inteligencia primera como al fin o término de su perfección natural. Y si alguno viene urgiendo que es contradictorio tener tal relación a otro como a fin sin dependencia de él, y que toda dependencia está en contradicción con la necesidad de existir, por el hecho de que si una realidad depende de otra, al ser suprimida ésta, desaparecerá también aquélla, y, en consecuencia, no será absoluta e intrínsecamente necesaria, responden que de la relación de una cosa a otra como a su término o fin no se infiere una dependencia propia, sino que se sigue únicamente la conexión necesaria de una realidad con otra, como la que suele haber entre la relación y su término sin que se dé dependencia propia de la una respecto del otro, tal como nosotros nos vemos obligados a defender que sucede entre el Padre y el Hijo en las personas divinas. Tampoco va contra la necesidad intrínseca de existir la condicional de que si uno se suprime, hay que suprimir el otro, siempre que ese otro que se pone en la condicional sea también intrínsecamente necesario; porque, aunque la condicional sea verdadera, sin embargo del mismo modo que el antecedente es imposible, también lo es el consiguiente, siendo, por ello, posible que el opuesto de ambos sea absoluta e intrínsecamente necesario.

29. *Refutación.*— Mas, aunque esta evasiva tenga cierta apariencia de probabilidad, en realidad no es admisible. En primer lugar, porque implica contradicción el que una cosa exista por sí y esencialmente y no exista, sin embargo, por causa de sí misma, sino por causa de otra, puesto que el existir por sí no es una perfección menor que existir por causa de sí, atribuyéndose, por tanto, sin motivo la primera perfección a un ente a quien se le deniega la segunda. Además, porque la naturaleza que posee el ser por sí misma es una realidad totalmente absoluta y que no necesita de nadie para existir; luego no puede incluir en su ser una relación a otra cosa como a su fin. Finalmente, se explica *a posteriori*, porque la realidad que tiene por término a otra como a fin último se ama a sí misma y a su ser total por causa de ese fin; en cambio, la realidad que posee el ser por sí misma no hay razón de que tenga que referir ese ser a otra, por razón de la cual se ame o solamente o principalmente. Por otra parte, esa respuesta nos da ocasión para negar toda causalidad final y toda operación por razón de un fin; en efecto, de un modo similar podría decir alguien que todas las cosas tienden por inclinación natural a sus fines como si tendieran a ciertos límites sin que intervenga la causalidad del fin, cosa que es totalmente absurda; pues, aunque todas las cosas tengan estas inclinaciones naturales hacia sus fines, sin embargo su propia constitución denuncia que ellas no existen por sí mismas, sino que han sido creadas por un agente superior y que han recibido esa inclinación hacia sus propios fines.

30. Todavía puede decir alguien que, aunque sea verdad que todo lo que tiene causa final tiene también causa eficiente, empero, estas causas no siempre coinciden en la misma; en efecto, la salud es el fin de un paseo, por

possunt attingere, ut sunt entia intellectualia, in eo habent collocatam beatitudinem suam, neque quiescunt donec ad illud perveniant, ut in nobis ipsis experimur. Denique magna esset imperfectio et confusio rerum, si non esset inter eas ordo; oportet ergo ut omnia ad unum aliquem ultimum finem referantur. Quod si aliquis est finis ultimus caeterarum rerum, esse non potest nisi primum ac summum ens. De qua re diximus plura supra, disp. XXIV. Prima vero consequentia probatur, quia quidquid habet causam finalem, habet efficientem; nam teste Aristotele, finis est propter quem aliquid fit; movet enim finis efficientem causam ad agendum.

28. *Evasio enervans praedictam rationem.*— Posset autem aliquis respondere aliud esse habere finem et aliud habere causam finalem; nam finis ut sic solum dicit rationem termini, causa autem finalis dicit rationem principii et moventis; potest autem intelligi quod aliqua res habeat finem priori modo, non tamen causam finalem proprie et in rigore, et tunc non valebit consecutio a fine ad efficientem causam. Et ad hunc modum videntur aliqui philosophi intellexisse rationem finis inter proximos motores orbis et primum motorem immobilem, absque dimanatione effectiva. Quamvis enim existimarent intelligentias secundas ex se ac necessario existere, nihilominus tamen credebant quasi naturali impetu ferri in primam intelligentiam tamquam in finem seu terminum suae naturalis perfectionis. Quod si instet aliquis, quia repugnat habere hanc habitudinem ad aliud ut ad finem sine dependentia ab illo, omnis autem dependentia repugnat cum necessitate essendi, quia si una res dependet ab alia, ergo si illa tollatur de medio, haec etiam auferetur, et consequenter non erit simpliciter et intrinsece necessaria, respondent ex habitudine unius rei ad aliam ut ad terminum vel finem non sequi propriam dependentiam, sed solum sequi connexionem necessariam unius rei cum alia, qualis esse solet inter relationem et terminum sine propria dependentia unius ab alio, ut nos dicere tenemur inter Patrem et Filium in divinis. Neque illa conditionalis quod si unum tollatur, auferatur aliud, est contra intrinsecam necessitatem essendi, quando illud alterum quod in conditionali ponitur est etiam ab intrinseco necessarium; nam, licet conditionalis sit vera, tamen, sicut antecedens est impossibile, ita et consequens, et ideo oppositum utriusque potest esse simpliciter et ab intrinseco necessarium.

29. *Confutatur.*—Sed quamvis haec evasio habeat quamdam speciem probabilitatis, re tamen vera non est probabilis. Primo, quia involvit repugnantiam quod aliqua res sit a se et per se et tamen non sit propter se sed propter aliud, quia non est minor perfectio esse a se quam esse propter se, ergo sine causa attribuitur alicui enti prior perfectio, cui denegatur alia. Item quia natura quae a se habet esse est res absoluta omnino et nullo indigens ut sit; ergo in suo esse non potest includere habitudinem ad aliud ut ad finem. Denique a posteriori declaratur, nam res quae terminatur ad aliam ut ad finem ultimum, sese totumque suum esse diligit propter illum finem; res autem quae ex se habet esse non est cur referat illud esse in aliam, propter quam vel solum vel praecipue se diligat. Praeterea, ex illa responsione sumitur occasio negandi omnem causalitatem finalem et operationem propter finem; nam similiter dicere quis posset omnia tendere naturali inclinatione in suos fines tamquam in terminos quosdam absque causalitate finis; hoc autem absurdissimum est; quamquam enim res omnes habeant has inclinationes naturales in suos fines, tamen, haec eadem earum constitutio declarat eas non esse a se, sed a superiori agente esse conditas et propensiones in suos fines accepisse.

30. Adhuc potest aliquis dicere, esto verum sit quidquid habet causam finalem habere efficientem, non tamen has causas semper incidere in eamdem; sanitas enim

ejemplo, y, sin embargo, no es su principio eficiente; podría, por tanto, afirmarse que Dios es el fin de las inteligencias, aunque no sea su causa eficiente. Sobre todo porque puede afirmarse que las inteligencias segundas, más que existir, operan por causa de la primera como por causa de su fin, teniendo, de esta suerte, causa final más bien su operación que su sustancia, y teniéndola también eficiente, por más que no sea la misma; en efecto, la causa eficiente de las operaciones es la sustancia de la inteligencia operante, mientras que el fin es una inteligencia superior y primera. Se responde, comenzando por esta última parte, que esta evasiva no tiene cabida de acuerdo con la opinión de los filósofos que defienden que las inteligencias son entes de por sí necesarios; en efecto, éstos afirman consecuentemente que la operación de la inteligencia es su propia sustancia. Pues piensan —y con lógica— que son actos puros, al pensar que son su propio ser esencialmente; por consiguiente, si la operación de la inteligencia se ordena a Dios como a su fin y la operación es su propia sustancia, es necesario que también la sustancia esté ordenada a un fin. Y si la operación tiene necesariamente causa eficiente porque tiene la final, esto habrá que afirmar por necesidad de la sustancia misma; pues al igual que la sustancia no puede ser causa eficiente de sí misma, del mismo modo tampoco lo puede ser de su operación, puesto que de la propia sustancia se afirma que es su misma operación. Finalmente, admitida la sentencia verdadera de que en las inteligencias segundas o creadas la operación se distingue de la sustancia, hay que afirmar forzosamente que, si la operación de la inteligencia se realiza por causa de Dios como fin, también la sustancia está ordenada al mismo fin, ya porque tal sustancia existe por causa de su operación, ya también porque no alcanza o consigue su fin si no es mediante la operación; luego no ha sido creada en orden a tal fin la operación sola, sino también la sustancia misma.

31. De aquí se deduce que no puede referírsela a sí misma como a causa eficiente de su propio ser, según se hace con su operación, porque la operación supone ya el ser del que puede dimanar eficientemente; en cambio, el ser mismo no se supone a sí mismo ni a la propia sustancia, llegándose, consecuentemente, a concluir en definitiva que esa sustancia hay que atribuirla a otra causa eficiente,

y ésta no puede ser más que el mismo ente primero, al que está ordenada como a su último fin. Por eso, aunque no siempre la realidad que constituye el fin sea también el principio eficiente, sobre todo cuando el propio fin ha de ser producido mediante una acción y es el fin *quo*, o sea "por razón del cual", sin embargo frecuentemente coinciden en una misma realidad el fin y el eficiente, principalmente cuando se trata del fin *cui*, o *qui;* pues de esta suerte todo operante opera en cierto modo por causa de sí mismo, siendo, consecuentemente, al mismo tiempo el eficiente y el fin de su operación; por tanto, en el caso presente, del hecho de ser Dios el fin último se concluye con todo derecho que es el primer principio de todas las cosas, ya por tratarse de un fin que no tiene que ser producido, sino conseguido, imitado u honrado por sus efectos; ya también porque la creación de las cosas en orden a dicho fin no puede ser atribuida a otra causa. En efecto, o esa causa estaría dentro del ámbito de las realidades producidas, siendo de esta suerte también ella producida por causa de dicho fin y debiendo buscarse su causa; o cae fuera de ese ámbito, y en este caso no puede ser distinta de ese mismo fin último. Esto es de por sí connatural a la razón humana por el hecho de que Dios no es un fin al que se le derive utilidad alguna mediante la acción, sino que pretende comunicar a los demás su propia bondad, deseando todas las otras cosas alcanzarlo o imitarlo de alguna manera, como muy bien dice Santo Tomás, I, q. 44, a. 4, no siendo, por tanto, Dios fin a no ser en cuanto es la primera causa que opera para comunicar su bondad. De esta suerte, el fin corresponde y se proporciona magníficamente con el principio; puesto que el orden de los agentes sigue al orden de los fines y de esta forma al agente supremo le corresponde también el fin supremo, y de esta suerte en el problema presente del hecho de que todas las cosas se ordenen a Dios o al ente primero como fin último se deduce legítimamente que El mismo es el primer principio de todas.

32. *Conclusión de todo lo dicho.*— Queda, pues, suficientemente demostrada con todo lo dicho la existencia de Dios. Porque, aunque acaso algunos argumentos de los que han sido aducidos, considerados por sí y de uno en uno, no lleven al entendimiento tal convicción que no pueda el hombre malvado o mal predis-

est finis deambulationis, verbi gratia, non tamen est principium efficiens eius; sic ergo dici potest Deus finis intelligentiarum, licet non sit efficiens. Eo vel maxime quod dici potest intelligentias secundas non tam esse quam operari propter primam ut propter finem, et ita non tam substantiam quam operationem earum habere causam finalem, et habere etiam efficientem, quamvis non eamdem; nam efficiens operationum est substantia intelligentiae operantis, finis autem est superior et prima intelligentia. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, eam evasionem non habere locum iuxta philosophorum opinionem qui ponunt intelligentias esse entia ex se necessaria; illi enim consequenter aiunt operationem intelligentiae esse substantiam eius. Putant enim, et quidem consequenter, esse actus puros, cum putent eas esse suum esse per essentiam; igitur, si operatio intelligentiae ordinatur in Deum ut in finem et operatio eius est substantia eius, necesse est etiam substantiam ordinari in finem. Quod si operatio necessario habet causam efficientem, quia habet finalem, idem necessario dicendum erit de ipsa substantia; sicut autem substantia non potest esse causa efficiens suiipsius, ita neque suae operationis, siquidem ipsa substantia ponitur esse sua operatio. Denique, posita vera sententia quod in intelligentiis secundis seu creatis operatio distinguitur a substantia, necessario dicendum est, si operatio intelligentiae est propter Deum ut finem, etiam substantiam ordinari in eumdem finem, tum quia talis substantia est propter suam operationem; tum etiam quia non attingit seu consequitur suum finem nisi per operationem; non ergo sola operatio, sed etiam ipsa substantia instituta est propter talem finem.

31. Atque hinc fit ut non possit referri in seipsam tamquam in causam efficientem sui esse, sicut operatio eius, quia operatio iam supponit esse a quo possit effective manare; ipsum autem esse non supponit seipsum neque ipsam substantiam; et ideo tandem concluditur reducendam esse illam substantiam in aliam causam efficientem, quae non potest esse alia nisi ipsummet primum ens, ad quod ordinatur ut in ultimum finem. Quocirca, quamvis non semper res quae est finis sit etiam principium efficiens, praesertim quando finis ipse est producendus per actionem et est finis quo, seu cuius gratia, tamen, saepe finis et efficiens in eamdem rem coincidunt, praesertim quando finis est cui, seu qui; sic enim omnis operans propter seipsum aliquo modo operatur, et consequenter simul est et efficiens et finis suae operationis; in praesenti ergo, ex eo quod Deus sit finis ultimus, infertur optime quod sit primum principium omnium, tum quia est finis non efficiendus sed obtinendus, imitandus aut honorandus a suis effectibus; tum etiam quia institutio rerum in talem finem non potest in aliam causam referri. Aut enim illa causa esset intra ordinem rerum effectarum, et sic etiam illa esset facta propter illum finem, et quaerenda erit eius causa; vel est extra illum ordinem, et sic non potest esse alia nisi ipsemet ultimus finis. Estque hoc per sese consentaneum rationi, quia Deus non est finis cui aliqua utilitas quaeritur per actionem, sed qui intendit aliis suam bonitatem communicare, et quem omnia alia aliquo modo consequi aut imitari desiderant, ut recte D. Thom., I, q. 44, a. 4, et ideo non est Deus finis nisi ut prima causa operans propter communicandam bonitatem suam. Atque hoc etiam modo optime correspondet et proportionatur finis principio; nam ordo agentium sequitur ordinem finium et ideo supremo agenti supremus etiam finis correspondet, et ita in praesenti materia, ex eo quod omnia ordinentur in Deum seu in primum ens ut in finem ultimum, recte sequitur ipsum esse primum principium omnium.

32. *Ex dictis omnibus conclusio.*— Ex his igitur omnibus sufficienter demonstratum est Deum esse. Quamquam enim nonnullae fortasse rationes ex his quae tactae sunt per se ac sigillatim sumptae non ita convincant intellectum quin homo protervus

puesto encontrar evasivas, sin embargo no sólo todas las razones son eficacísimas, sino que, sobre todo, consideradas conjuntamente, demuestran con absoluta suficiencia la verdad propuesta. A éstos añadiremos luego algunos argumentos con los que suele demostrarse la unicidad de Dios. Y si alguno considera con atención las pruebas aducidas, encontrará que también en esta parte tiene su lugar lo que se dijo en la sección primera, a saber, que igual que el cometido de probar la existencia de un ente necesario le corresponde al metafísico, aunque sea el físico quien de algún modo comience o prepare el camino para tal demostración, del mismo modo es también quehacer propio del metafísico el probar que ese ente improducido es solamente uno y que es el principio de todas las demás cosas que existen y que es —consecuentemente— el Dios verdadero; pues la demostración se completa mediante medios metafísicos. Y esto es sin duda manifiesto en el segundo modo de proceder, del que afirmamos que es de alguna manera *a priori*, puesto que la fuerza principalísima y casi total de la demostración estriba en la perfección del mismo ser por esencia. En cambio, en el primer género de demostración, por parecer que se toma de los efectos sensibles, da la impresión de que se toma en parte o se recibe de la filosofía natural, siendo, por lo mismo, también verdad en él que la filosofía prepara el camino y sirve de ayuda en ese modo de demostración; sin embargo, el medio propio de tal demostración en realidad es metafísico, a saber, la unidad de fin y de mutua conexión o subordinación que se encuentra en todas las cosas que existen en la naturaleza. En efecto, ésta es una razón abstractísima y universalísima, perteneciendo en consecuencia a la metafísica, aunque para su aplicación a cada una de las cosas se valga frecuentemente del auxilio de la filosofía.

Refutación de la segunda sentencia expuesta en la sección anterior

33. Finalmente, con todo lo dicho puede quedar fuera de duda con una experiencia cuasi evidentísima qué lejos está de la verdad la sentencia anteriormente expuesta, en que se afirmaba que la existencia de Dios era hasta tal punto de por sí evidente que precisamente no podía demostrarse por este motivo. Pues es evidente por lo dicho que se necesita una gran reflexión y profundidad para

aut male affectus possit evasiones invenire, nihilominus et omnes rationes sunt efficacissimae et praecipue simul sumptae sufficientissime praedictam veritatem demonstrant. Quibus inferius addemus aliquas ex his quibus Dei unitas ostendi solet. Quod si quis etiam rationes adductas attente consideret, inveniet hac etiam in parte locum habere quod 1.ª sect. dictum est, videlicet, sicut munus probandi dari aliquod ens increatum ad metaphysicum spectat, quamvis physicus aliquo modo inchoet vel paret viam ad talem demonstrationem, ita etiam probare illud ens improductum esse unum tantum et esse principium reliquorum omnium quae sunt atque adeo esse verum Deum, etiam esse metaphysici opus; per media enim metaphysica perficitur demonstratio. Quod quidem in posteriori modo procedendi, quem diximus esse aliquo modo a priori, est per se manifestum, cum potissima ac fere tota vis demonstrationis nitatur in perfectione ipsius esse per essentiam. In priori autem genere demonstrationis, cum videatur sumi ex effectibus sensibilibus, aliquid participari aut sumi videtur ex naturali philosophia et ideo in illo etiam verum habet quod philosophia parat viam et adiuvat ad illum demonstrandi modum; proprium tamen medium illius demonstrationis revera est metaphysicum, nimirum, unitas finis et mutuae connexionis seu subordinationis, quae reperitur in rebus omnibus in rerum natura existentibus. Haec enim ratio abstractissima est et universalissima, et ideo per se pertinet ad metaphysicam, quamvis ad applicandam illam ad res singulas ministerio philosophiae saepe utatur.

Reiicitur secunda sententia superiori sectione relata

33. Ultimo, ex dictis omnibus quasi evidentissima quadam experientia constare potest quam sit a veritate aliena sententia supra relata, quae asserebat ita esse per se notum Deum esse, ut ea ratione demonstrari non posset. Constat enim ex dictis magna

llegar a demostrar eficazmente esta verdad; ¿cómo, pues, puede pensarse que esta verdad sea evidente? Así, pues, afirma sabiamente Santo Tomás, I, q. 2, a. 1, supuesta la distinción que se propone en el lib. I de los *Analíticos Segundos* y que se explica ampliamente sobre la proposición evidente o en sí sola o también respecto de nosotros, que la existencia de Dios es evidente en sí misma, puesto que el existir por sí y sin medio le conviene a Dios y pertenece a su concepto primario y a su esencia. Pero niega que sea evidente para nosotros, porque ni concebimos la esencia de tal ente como es en sí, ni nos es evidente por los términos mismos que haya que detenerse en el orden de los efectos y de las causas en algún ente increado, y todavía nos es menos evidente que tal ente no pueda ser más que uno solo. Esta es la razón de que muchos gentiles hayan dudado de esta verdad e incluso la hayan negado, y hasta nuestros días muchos, no sólo gentiles, sino también herejes, después de haber escuchado la voz del Evangelio, son presas de la misma insensatez y profesan el ateísmo, y también algunos fieles y personas instruidas niegan que tal verdad sea evidente; en cambio, en las cosas de por sí evidentes no nos sucede esto. Además de Herveo, Capréolo y otros tomistas, están de acuerdo en esta opinión Santo Tomás, *In I*, dist. 3, Durando, q. 3, Ricardo, q. 2.

34. Otros, en cambio, aunque admitan la segunda parte de dicha opinión, cosa que para nosotros es suficiente, sin embargo niegan la primera, porque no admiten aquella distinción ni el que sea evidente en sí proposición alguna que no sea evidente para nosotros, como es el caso de Escoto, *In I*, dist. 2, q. 2; Ockam, dist. 3, q. 2; Gabriel, q. 4; Enrique, en la *Summa*, a. 22, q. 2. Sin embargo esos autores se enredaron sin motivo en un problema dialéctico, del que apenas puede plantearse en la realidad controversia. Porque ¿quién va a dudar que haya algunas verdades inmediatas en sí mismas, las cuales no podemos comprender si no es mediante algún medio? Por ejemplo, no hay duda de que la cantidad sea una entidad accidental; si esto es verdad, es verdadero sin que se interponga medio alguno entre el predicado y el sujeto y, sin embargo, nosotros no lo conocemos a no ser valiéndonos de medios y además muy extrínsecos. Siendo, pues, lo mismo la proposición evidente y la inmediata, no puede dudarse

consideratione et speculatione opus esse ad veritatem hanc efficaciter persuadendam; quomodo ergo existimari potest haec veritas per se nota? Sapienter igitur D. Thom., I, q. 2, a. 1, supposita distinctione quae in I Poster. traditur et late exponitur de propositione per se nota, aut in se tantum, aut in se et quoad nos, affirmat Deum esse in se esse per se notum, quia esse per sese et sine medio convenit Deo estque de primario conceptu et ratione Dei. Negat vero esse per se notum nobis, quia neque essentiam illius entis prout in se est concipimus, neque ex ipsis terminis est nobis evidens in ordine effectuum et causarum sistendum esse in aliquo ente increato, minusque per se notum est huiusmodi ens non posse esse nisi unum. Unde multi gentiles de hac veritate dubitarunt aut etiam eam negarunt, et usque in hodiernum diem multi non solum gentiles sed etiam haeretici, post auditam vocem Evangelii, eadem insipientia laborant et athei sunt, et nonnulli etiam fideles et docti negant eam veritatem esse evidentem; haec autem in rebus nobis per se notis non contingunt. Et in hac sententia praeter Hervaeum, Capreol. et alios thomistas, concordant D. Thom., In I, dist. 3; Durand., q. 3; Richar., q. 2.

34. Alii vero, licet posteriorem illius sententiae partem amplectantur, quod nobis satis est, negant tamen priorem, quia non admittunt distinctionem illam, nec propositionem aliquam esse per se notam in se, quae non sit per se nota nobis, ut Scot., In I, dist. 2, q. 2; Ocham, dist. 3, q. 2; Gabriel, q. 4; Henricus, in Sum., a. 22, q. 2. Verumtamen, immerito dicti auctores laborarunt in re dialectica, de qua vix potest esse in re controversia. Nam quis dubitet esse quasdam veritates in se immediatas, quas non nisi per aliquod medium intelligere valemus? Certe quantitatem, verbi gratia, esse entitatem accidentalem, si verum est, sine ullo medio inter praedicatum et subiectum verum est, et tamen a nobis non cognoscitur nisi per media et valde extrinseca. Cum ergo propositio per se nota et immedia-

de que hay muchas que son evidentes en sí mismas las cuales no son evidentes para nosotros. Y si Escoto y otros afirman que no tratan de realidades, sino de proposiciones, las cuales expresan referencia intrínseca a nuestros conceptos, en los que no cabe la distinción "en sí" y "en cuanto a nosotros", respondemos que son víctimas de un equívoco, puesto que no tratamos de los signos mismos, sino de la realidad significada, ni tratamos de los conceptos formales, sino de los objetivos, y sobre ellos recae con todo derecho la distinción propuesta. Porque con frecuencia las realidades que se presentan como objeto de nuestros conceptos tienen una conexión inmediata y, consecuentemente, evidente, aunque tal como se presentan a nuestros conceptos formales y son denominadas por ellos, su conexión no nos resulta inmediatamente conocida. Por consiguiente, esa distinción es magnífica y está aplicada con toda oportunidad al caso presente, según quedó sobradamente explicado.

35. Sin embargo, podríamos añadir que, aunque en rigor la existencia de Dios no nos sea manifiesta como absolutamente evidente, con todo, es una verdad hasta tal punto acorde con la razón natural y con el consentimiento de todos los hombres, que es difícil que pueda ignorarla nadie. Por eso San Agustín, en el tratado CVI *In Ioan.*, al tratar aquellas palabras: *he manifestado tu nombre a los hombres*, dice: *no ese nombre tuyo con el que eres llamado Dios, sino aquel por el que eres llamado Padre mío. Porque aquel nombre por el que es llamado Dios no pudo quedar completamente ignorado para toda criatura y para todos los pueblos antes de poseer la fe en Cristo.* Y este conocimiento de Dios puede interpretarse de dos maneras: la una bajo una razón confusa y común, por ejemplo, bajo el concepto de una divinidad superior que pudiese ayudarnos o hacernos felices o algo semejante, concepto que, aunque le convenga al verdadero Dios, puede sin embargo aplicarse también a los dioses falsos, siendo acaso este el sentido en el que dijo Cicerón, en el lib. I *De nat. deor.*, *que no existe pueblo alguno que no posea algún conocimiento elemental de la existencia de Dios.* De otra manera puede esto entenderse por el conocimiento del verdadero Dios mediante el concepto del ente supremo, mayor que el cual no puede existir ninguno, que es al mismo tiempo el principio de las demás cosas, pareciendo ser éste el sentido en el que se expresa San Agustín en el pasaje citado. Por eso añade: *pues*

ta idem sint, dubitari non potest quin multa sint per se nota in se quae non sunt per se nota nobis. Quod si Scotus et alii dicant se non loqui de rebus, sed de propositionibus, quae intrinsece dicunt ordinem ad conceptus nostros, qui non possunt distingui secundum se et quoad nos, respondebimus laborare in aequivoco, quia non tractamus de signis ipsis, sed de re significata, nec de conceptibus formalibus, sed de obiectivis, et in hos optime cadit data distinctio. Nam saepe res illae quae obiiciuntur conceptibus nostris immediatam atque adeo per se notam connexionem habent, quamvis, ut obiiciuntur nostris conceptibus formalibus et ab eis denominantur, non statim sit nota nobis eorum connexio. Est ergo optima illa distinctio et ad rem praesentem convenientissime applicata, ut satis declaratum est.

35. Addiderim tamen, quamvis in rigore non sit notum nobis Deum esse tamquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini et omnium hominum consensioni, ut vix possit ab aliquo ignorari. Unde Augustinus, tract. CVI in Ioan., tractans verba illa: *Manifestavi nomen tuum hominibus*, inquit: *Non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus. Nam quo Deus dicitur, universae creaturae et omnibus gentibus, antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignoratum.* Haec autem notitia Dei dupliciter potest intelligi: uno modo, sub aliqua ratione confusa et communi, ut sub ratione cuiusdam superioris numinis, quod possit nos adiuvare aut beatos efficere vel aliquid simile, qui conceptus, licet in verum Deum conveniat, potest tamen etiam falsis diis applicari, et hoc fortasse modo dixit Cicero, lib. I de Nat. Deorum, *nullam esse gentem quae non habeat aliquam praenotionem quod Deus sit.* Alio modo id potest intelligi de cognitione veri Dei per conceptum supremi entis, quo maius esse non potest quodque sit principium caeterorum, et hoc modo videtur loqui August., citato

la fuerza de la verdadera dignidad es tal que no puede permanecer absoluta o totalmente escondida a la criatura racional que posea ya el uso de su razón; pues, si se prescinde de algunos en los que la naturaleza se encuentra en estado de excesiva depravación, todo el género humano confiesa a Dios por autor de este mundo. Y en este mismo sentido afirmaron Tertuliano, en *Apolog.*, c. 17, y Cipriano, en *De idolor. vanit.*: *la cumbre del delito está en no querer conocer a Aquel a quien es imposible ignorar;* y en este mismo sentido otros antes citados afirmaron que el conocimiento del verdadero Dios había sido infundido naturalmente a los hombres.

36. Y este conocimiento ni proviene en todos de la demostración, porque no todos son capaces de ella, ni de la sola evidencia de los términos: en efecto, aunque concedamos que con el nombre de Dios se significa al ente esencialmente necesario, mayor que el cual no puede pensarse nada, según quiere San Anselmo, habiéndolo tomado de San Agustín, lib. I *De doctrina Christ.*, c. 7, con todo, no es de evidencia inmediata si el significado de dicha palabra es alguna realidad verdadera, o es sólo algo inventado o pensado por nosotros. Así, pues, este conocimiento pudo originarse por un doble capítulo: en primer lugar por la proporción máxima que esta verdad guarda con la naturaleza del hombre; pues, propuesta tal verdad y explicados sus términos, aunque no aparezca en seguida como absolutamente evidente, aparece, sin embargo, de inmediato como connatural de por sí a la razón, siendo facilísimo inculcársela al hombre que no esté del todo corrompido, porque en esa verdad no aparece nada que esté en contradicción o que la haga difícil de creer, mientras que, por el contrario, hay muchas cosas que nos inclinan inmediatamente al asentimiento a dicha verdad; muchas cosas —repito— no sólo metafísicas o físicas, sino también morales, ni sólo externas, sino también internas. Porque si el hombre reflexiona sobre sí mismo se da cuenta de que no existe por sí ni es suficiente para su perfección, ni le satisfacen todas las criaturas a las que se extiende su experiencia; más aún, se da cuenta de que posee una naturaleza más perfecta que ellas, por más que sea imperfecta en su grado, porque se da cuenta de que es débil y necesitado tanto para conocer la verdad como para amar el bien. Por eso el hombre se persuade

loco. Unde subiungit: *Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino aut penitus possit abscondi; exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem.* Et eodem sensu dixerunt Tertullianus, in Apolog., c. 17, et Cyprianus, de Idolor. vanit.: *Summa delicti est nolle eum cognoscere quem ignorare non possit;* et in eodem dixerunt alii quos supra citavi hominibus esse naturaliter insitam cognitionem veri Dei.

36. Haec autem cognitio neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnes sunt capaces eius, neque ex sola terminorum evidentia: nam, licet demus nomine Dei significari ens per se necessarium quo maius cogitari non possit, ut vult Anselm., sumpsitque ex Augustino, lib. I de Doctr. Christ., c. 7, tamen non statim est evidens an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid confictum vel excogitatum a nobis. Duplici ergo ex capite oriri potuit haec notitia: primo, ex maxima proportione quam haec veritas habet cum natura hominis; proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quamquam non statim appareat omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto. Quia nihil apparet in ea veritate quod repugnet aut difficilem creditu eam reddat; et e contrario multa sunt quae statim inclinant ad assentiendum illi veritati; multa (inquam) non solum metaphysica vel physica, sed etiam moralia, nec solum externa, sed etiam interna. Nam si homo in seipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes quas experitur sibi satisfacere; immo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quamquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum quam in amando bonum sese cognoscit imbecillem et infirmum. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura a

con suma facilidad de que está necesitado de una naturaleza superior, a la que deba su origen y por la que sea regido y gobernado.

37. En segundo lugar, este conocimiento de tipo general se funda en la tradición y educación de nuestros antepasados, tanto en la que los hijos reciben de sus padres, como en la que los ignorantes reciben de los doctos. Esto motivó también que en todos los pueblos se haya incrementado este sentimiento general y se haya aceptado la existencia de Dios; parece, en consecuencia, que este conocimiento se debe principalmente a la creencia humana, sobre todo entre el vulgo, más que a la evidencia objetiva; no obstante, parece que se obtuvo con cierta evidencia práctica y moral, la cual podía bastar para obligar tanto al asentimiento de la verdad de la existencia de Dios, como también a la obligación de adorarle. De acuerdo con esto resultan fácilmente comprensibles cuantas cosas nos dicen los doctores sobre el conocimiento de Dios, que nos ha sido naturalmente infundido.

qua ducat originem et a qua regatur et gubernetur.

37. Secundo, fundata est haec generalis notitia in maiorum traditione et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis sensus apud omnes gentes percrebuit, et recepta est, quod Deus sit; unde haec notitia maiori ex parte videtur fuisse per humanam fidem praesertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et iuxta haec facille intelliguntur omnia quae de cognitione Dei naturaliter insita a doctoribus dicuntur.

DISPUTACION XXX

EL PRIMER ENTE, EN CUANTO PUEDEN CONOCERSE POR RAZON NATURAL SU ESENCIA Y SUS ATRIBUTOS

RESUMEN

*Esta disputación acerca del conocimiento esencial de Dios debe ir después de la cuestión existencial; en ella tenemos la posibilidad de valernos de los dos procedimientos —*a posteriori y a priori*—. Las diez y siete secciones pueden tener esta lógica distribución:*

I. Omniperfección de Dios (Sec. 1).
II. Infinitud (Sec. 2).
III. Simplicidad (Sec. 3-6).
IV. Inmensidad (7).
V. Inmutabilidad (Sec. 8-9).
VI. Unicidad (Sec. 10).
VII. Invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad (Sec. 11-13).
VIII. La vida divina (Sec. 14).
IX. La ciencia (Sec. 15).
X. La voluntad (Sec. 16).
XI. La omnipotencia (Sec. 17).

SECCIÓN I

Explicadas las varias acepciones de perfección (1), se demuestra la inexistencia en Dios de privación o negación alguna (2-8) y la existencia de todas las perfecciones simples en El de modo formal y eminente (9-12).

SECCIÓN II

Expuesta la noción de infinitud y la necesidad de su aplicación a la esencia, perfección y poder operativo divino (1), afirma Suárez la infinitud divina y entra en el análisis del famoso argumento de Aristóteles tomado de que Dios mueve durante tiempo infinito (2-3); propone la explicación de Escoto (4), la de Santo Tomás con sus objeciones (5-9), haciendo lo mismo con la de Cayetano (10-12). En conclusión, rechaza el argumento (13-14). A continuación analiza rápidamente el tomado de la creación (15-17), para pasar a las pruebas a priori; *negando fuerza a la tomada de la no distinción de esencia y existencia en Dios (18-19) y concediéndosela a la que se funda en que Dios es el ser por esencia (20), de paso que*

con suma facilidad de que está necesitado de una naturaleza superior, a la que deba su origen y por la que sea regido y gobernado.

37. En segundo lugar, este conocimiento de tipo general se funda en la tradición y educación de nuestros antepasados, tanto en la que los hijos reciben de sus padres, como en la que los ignorantes reciben de los doctos. Esto motivó también que en todos los pueblos se haya incrementado este sentimiento general y se haya aceptado la existencia de Dios; parece, en consecuencia, que este conocimiento se debe principalmente a la creencia humana, sobre todo entre el vulgo, más que a la evidencia objetiva; no obstante, parece que se obtuvo con cierta evidencia práctica y moral, la cual podía bastar para obligar tanto al asentimiento de la verdad de la existencia de Dios, como también a la obligación de adorarle. De acuerdo con esto resultan fácilmente comprensibles cuantas cosas nos dicen los doctores sobre el conocimiento de Dios, que nos ha sido naturalmente infundido.

qua ducat originem et a qua regatur et gubernetur.

37. Secundo, fundata est haec generalis notitia in maiorum traditione et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis sensus apud omnes gentes percrebuit, et recepta est, quod Deus sit; unde haec notitia maiori ex parte videtur fuisse per humanam fidem praesertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et iuxta haec facille intelliguntur omnia quae de cognitione Dei naturaliter insita a doctoribus dicuntur.

DISPUTACION XXX

EL PRIMER ENTE, EN CUANTO PUEDEN CONOCERSE POR RAZON NATURAL SU ESENCIA Y SUS ATRIBUTOS

RESUMEN

Esta disputación acerca del conocimiento esencial de Dios debe ir después de la cuestión existencial; en ella tenemos la posibilidad de valernos de los dos procedimientos —a posteriori *y* a priori—. *Las diez y siete secciones pueden tener esta lógica distribución:*

I. Omniperfección de Dios (Sec. 1).
II. Infinitud (Sec. 2).
III. Simplicidad (Sec. 3-6).
IV. Inmensidad (7).
V. Inmutabilidad (Sec. 8-9).
VI. Unicidad (Sec. 10).
VII. Invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad (Sec. 11-13).
VIII. La vida divina (Sec. 14).
IX. La ciencia (Sec. 15).
X. La voluntad (Sec. 16).
XI. La omnipotencia (Sec. 17).

SECCIÓN I

Explicadas las varias acepciones de perfección (1), se demuestra la inexistencia en Dios de privación o negación alguna (2-8) y la existencia de todas las perfecciones simples en El de modo formal y eminente (9-12).

SECCIÓN II

Expuesta la noción de infinitud y la necesidad de su aplicación a la esencia, perfección y poder operativo divino (1), afirma Suárez la infinitud divina y entra en el análisis del famoso argumento de Aristóteles tomado de que Dios mueve durante tiempo infinito (2-3); propone la explicación de Escoto (4), la de Santo Tomás con sus objeciones (5-9), haciendo lo mismo con la de Cayetano (10-12). En conclusión, rechaza el argumento (13-14). A continuación analiza rápidamente el tomado de la creación (15-17), para pasar a las pruebas a priori; *negando fuerza a la tomada de la no distinción de esencia y existencia en Dios (18-19) y concediéndosela a la que se funda en que Dios es el ser por esencia (20), de paso que*

explica el sentido de la infinitud (21-23). Con la respuesta a las objeciones sobre la posibilidad de la infinitud divina y sobre la implicación de imperfección en ella (24-25) cierra la sección.

SECCIÓN III

Haciendo caso omiso de las opiniones nominalistas (1), se afirma la demostrabilidad racional de que Dios es acto puro y ente simplicísimo, comenzando por la explicación de ambas expresiones (2-3). La prueba se toma de la omniperfección divina, que exige la exclusión de toda composición (4-7).

SECCIÓN IV

Entramos en la exclusión de composiciones concretas. La primera es la sustancial, que puede ser de esencia y existencia, de naturaleza y supuesto, materia y forma, de género y diferencia (1). Se excluye la primera por la actualidad pura de Dios (2). En la de naturaleza y supuesto, dejando a un lado la revelación, la subsistencia pertenece a la esencia divina (3); por lo que a las personas se refiere, andamos a ciegas sin la fe (4); mas, por analogía con la indiferencia suposital de las sustancias creadas, podemos inferir la imposibilidad de tal composición en Dios (5); otro tanto se deduce de la no inclusión mutua de esencia y supositalidad que tal composición implica (6-7). La no composición de materia y forma se demuestra por la ausencia de partes integrantes o cuantitativas y por la potencialidad que implica la materia (8). Refutada la objeción sobre la equivocidad de la "potencia" (9-10), aduce otros argumentos (11-12), especialmente contra quienes hicieron de Dios forma o alma del mundo (13-14). La composición de partes integrantes se elimina por la imperfección que implica la cantidad (15), aunque se tratase de partes puramente sustanciales (16-17). Aducidos varios argumentos contra la corporeidad de Dios (18), analiza el de Aristóteles: que una potencia infinita no puede consistir en una magnitud infinita (19), con las dificultades contra el mismo y las correspondientes respuestas (20-27).

Sobre la composición de género y diferencia, expuesta la opinión de quienes no ven dificultad en admitirla (28-29), se afirma y demuestra la posición negativa (30-34).

SECCIÓN V

Dedicada a rechazar de Dios la composición accidental (1). El primer argumento está tomado de la perfección del ser divino (2-3). Se ocupa especialmente del problema de las relaciones de Dios ad extra *(4-5) y* ad intra *(6). El segundo argumento se apoya en la distinción que introduciría en Dios la existencia de accidentes en El, ya se piense en la distinción real, ya simplemente en la modal (7-11).*

SECCIÓN VI

Trata del problema de la distinción de los atributos divinos y del modo como se hallan en Dios (1). La afirmación básica es que no se distinguen realmente entre sí ni respecto de la esencia (2), según demuestran los argumentos (3); lo cual, empero, no quiere decir que no pertenezcan a la esencia divina, según explica y prueba a continuación (4-9). Esto lleva emparejada la consecuencia de que cada uno de los atributos pertenece a la esencia de los demás (10-11). Como es natural, es necesario hablar de nuestro modo de predicar las cosas de Dios (12-13) y de las predicaciones opuestas que de El hacemos (14-18). Termina exponiendo cómo un atributo de Dios se demuestra por otro (19) y qué clase de perfección implican los atributos que concebimos como negativos (20).

SECCIÓN VII

Explicado el sentido del atributo de la unicidad (1) y las opiniones principales sobre él (2), sienta la tesis de su demostrabilidad natural a posteriori *y* a priori *(3). Analiza luego el argumento del Aquinate tomado de la acción de Dios (4-9), exponiendo las objeciones en contra y refutándolas extensamente (10-27). Como complemento expone largamente la debatida cuestión escolástica de la presencia de Dios en los espacios imaginarios (28-43). Con ello pasa a la demostración* a priori *de la inmensidad (44), y aclara diversos puntos sobre la modalidad de la presencia divina (45-47), para volver de nuevo sobre la opinión de los filósofos antiguos (48). La sección se cierra saliendo al paso a las posibles dificultades que podrían surgir de interpretaciones cuasi extensivas de la inmensidad y presencia divinas (49-52).*

SECCIÓN VIII

Después de justificar el tratamiento conjunto de la inmutabilidad y eternidad (1), afirma que es demostrable racionalmente la inmutabilidad divina, por vía a priori, *a partir de otros atributos (2), eliminando de Dios cualquier mutación (3-4). Con este motivo vuelve sobre el argumento aristotélico del motor inmóvil, al que, en definitiva, rechaza por su carácter físico (5-10).*

SECCIÓN IX

Se ocupa de la aporía de la inmutabilidad y libertad divinas (1). Planteada la dificultad y descartadas algunas soluciones inconsistentes (2-3), expone la primera posición —los actos libres en Dios son denominaciones extrínsecas— con su refutación (4-6). A continuación analiza la posición de Cayetano (7-10), haciendo luego una amplia refutación de la misma (11-18). Las insistencias de los partidarios de Cayetano —tercera opinión— suavizando las afirmaciones de éste (19), reciben también cumplida respuesta (20-28). La cuarta sentencia y la más común —necesidad intrínseca y relación de razón a algún objeto creado— es expuesta (29), especialmente con el matiz que le da Escoto (30). Pero también contra ella hay dificultades (31-34). La conclusión: "es más fácil refutar cualquiera de las posiciones que defender o explicar bien alguna de ellas" (35). Dios quiere y ama libremente. Dios quiere con acto real (36). Con el mismo acto quiere unas cosas y deja de querer otras (37). A continuación intenta explicar la excelencia y eminencia de la libertad divina (38-44). Comienza luego a responder a las dificultades sobre la denominación libre (45-46), sobre la relación de razón (47-49), y dedica especial atención a la referente a la inmutabilidad (50-61), con lo que se cierra la sección.

SECCIÓN X

Justificada la oportunidad de la sección (1), analiza el argumento con que Aristóteles pretendió demostrar la unicidad de Dios por el movimiento físico (2-3) y por la exigencia de un solo príncipe para el buen gobierno del mundo (4). Tanto éstos como cualesquiera otros argumentos a posteriori *resultan ineficaces (5). La*

demostración a priori *tiene como medio el carácter absolutamente necesario del ser divino (6); se hace cargo de las objeciones (7) para darles extensa respuesta (8-11). Debe también hacerse ver cómo la unicidad no atenta contra el misterio de la Trinidad (12-13) y salir al encuentro del hecho histórico del desconocimiento de la unicidad de Dios entre diversos pueblos (14).*

SECCIÓN XI

Es una prolija sección sobre la "invisibilidad" de Dios. Expuesta la gran dificultad del conocimiento de Dios (1), enumera los diversos sentidos en que se puede afirmar que Dios es invisible (2-3). La primera afirmación es la imposibilidad de que el hombre que existe en este mundo intuya a Dios de modo meramente natural (4-5). Plantea luego el problema de la posibilidad de tal visión por parte del entendimiento separado del cuerpo (6-12), para proponer los argumentos suasivos de tal posibilidad (13-14), los cuales le obligan a explicar cómo el modo de conocer responde al modo de ser (15-16), cosa que acaece en nuestro entendimiento (17) y en las sustancias espirituales (18). Sobre esta base responde a las objeciones, especialmente a las que plantea la posición de Escoto (19-25). Como consecuencia de ella discute la posibilidad de una especie inteligible de Dios y su modo de producción (26-34), para acabar afirmando la imposibilidad de una especie creada dotada de tales privilegios (35-36). Por la conexión con la materia que estudia, hace una digresión sobre cómo ha de entenderse la felicidad natural consistente en la visión de Dios (37-40). Extiende luego la afirmación de la imposibilidad de la visión divina a cualquier entendimiento creado (41), demostrando con esto la sobrenaturalidad del lumen gloriae *de la visión beatífica (42-50), y quedando con ello aclarados otros sentidos de la invisibilidad de Dios (51).*

SECCIÓN XII

Explicados los sentidos de la comprehensión en su aplicación a Dios (1), predica de El la imposibilidad de ser comprehendido por el entendimiento creado (2-3). Esto, empero, no es óbice para poder decir, con las puntualizaciones debidas, que conocemos a Dios quiditativamente (4-5) de modo natural en esta vida (6-11), si no con concepto distinto y propio, sí con concepto confuso y representativo de Dios (11-12).

SECCIÓN XIII

Vista la significación que aquí debe tener inefable (1), y expuestos los diversos modos de plantear este atributo (2), se afirma la inefabilidad de Dios por ángeles y hombres (3) e incluso se niega la posibilidad de que Dios se exprese a sí mismo con lenguaje creado (5). El resto de la sección (6-10) son objeciones y respuestas a las mismas.

SECCIÓN XIV

El n. 1 sirve para introducir la cuestión sobre la vida de Dios. Dando ya por supuesto que Dios es sustancia (2), la afirmación de vida formal en Dios resulta evidente (3), evidencia que no está a expensas de principios discutibles (4-5). Naturalmente que el modo de poseer Dios la vida es muy distinto del modo de la criatura (6-8). La vida de Dios es intelectual (9), como demuestran los argumentos aducidos (10-12), sin que esta vida suponga en El los grados inferiores (13-15). Se trata, por fin, de una vida autosuficiente, llena de perfección y felicidad (16-18).

SECCIÓN XV

El n. 1 explica la razón de dedicar un tratamiento especial a la ciencia, voluntad y potencia divinas. Al hablar de ciencia respecto de Dios, no queremos decir más que conocimiento claro, evidente y perfecto (2). En este sentido hay que afirmar que en Dios hay ciencia (3), y ciencia en acto segundo (4-8), porque en Dios no hay potencia intelectiva (9), ni su ciencia es un hábito (10), ni tiene especies inteligibles (11); con esto no se niega en Dios la perfección que pueda implicar el acto primero (12-13). La ciencia se identifica con la sustancia de Dios y pertenece formalmente a su esencia (14-15); es una ciencia perfectísima (16-19), que tiene a Dios mismo por objeto proporcionado (20-21).

Pasa luego a la ciencia de Dios ad extra, *afirmando que conoce las criaturas posibles (22-23) y —debidamente entendido— las conoce en sí mismas (24-27). En tercer lugar, Dios conoce desde la eternidad las cosas existentes (28-30). A continuación explica el conocimiento de los futuros contingentes (31), mostrando que no hay contradicción entre la potencia divina y la contingencia (32); conoce también la verdad determinada de los futuros condicionados (33). La ciencia de Dios es única (34), universalísima (35-36) y posee las virtudes intelectuales (37) que no incluyen imperfección (38-40). Examina luego la discutida opinión de Aristóteles sobre la ciencia divina (41-43), aludiendo también a la de Platón y otros filósofos (44).*

SECCIÓN XVI

El tratamiento sobre la voluntad divina objeto de esta sección está calcado en el modelo de la anterior sobre la ciencia de Dios (1). En primer lugar, pues, hay que afirmar que en Dios se da voluntad propia y formal (2). En sentido metafórico hay que afirmar también la existencia en El de apetito natural (3-6), incluso respecto de la producción de cosas ad extra *(7). Ahora bien, la voluntad en Dios no es por modo de potencia, sino de acto último (8), según se prueba por los actos necesarios (9), los libres (10) y los "nocionales" (11). Respecto de la unidad que tiene con la esencia, nosotros concebimos la voluntad como algo que acompaña a dicha esencia (12-13), a la que pensamos como previamente constituida (14).*

El objeto de tal voluntad es primariamente Dios mismo y secundariamente las cosas fuera de El (15). Demostrado que la voluntad divina tiene a Dios por objeto primario (16-17), prueba que también tiene como objeto a las criaturas (18) y que las quiere en sí mismas (19).

Surge el problema de la libertad de Dios. Expuestas las razones en favor de la necesidad del querer divino respecto de las criaturas (20-24), se defiende la libertad divina con varios argumentos, de paso que se van puntualizando diversos modos de necesidad (25-33). La solución a las objeciones contra dicha libertad le da pie a poner en claro algunos conceptos sobre la distinción del libre albedrío creado y el divino (34), sobre el modo de querer Dios las cosas ad extra *(35), sobre si implica o no perfección el comunicarse a las criaturas (36). Entra luego en la discusión de la necesidad del amor de complacencia a las criaturas posibles, problema en el que abunda la variedad de opiniones (37-40), inclinándose Suárez por la no necesidad (41-42). Al continuar la solución de las objeciones, trata sobre la posibilidad de atribuir a Dios un querer contingente (43), sobre los motivos determinantes de la libre elección divina (44-45), negándose que la determinación a*

querer los objetos creados pueda deberse al entendimiento (46-48), doctrina de la que deduce importantes consecuencias (49-51).

A continuación dedica cinco números (52-56) a estudiar la opinión de Aristóteles sobre la libertad divina. Entra luego en la consideración de las perfecciones de la voluntad de Dios (57-58), atribuyéndole el amor (59), la amistad debidamente entendida (60) y aquellas virtudes morales que se ordenan a las acciones: liberalidad (61), magnificencia (62), misericordia (63), verdad (64), fidelidad (65), aunque deben negarse las que digan relación a un superior (66), o aquellas que tengan por objeto las pasiones (67). Naturalmente que estas virtudes han de ser entendidas en Dios a modo de acto último (68), siendo en realidad una sola virtud (69) en el acto único de la voluntad divina que las contiene a todas formal y eminentemente (70).

SECCIÓN XVII

Vamos a tratar de la potencia operativa ad extra *(1). En primer lugar se demuestra la existencia en Dios de tal potencia (2) y que es una potencia infinita (3), o sea que Dios es omnipotente (4-5). Planteadas algunas objeciones (6-9), explica, al responder, el objeto de la omnipotencia divina (10), haciendo especial hincapié en lo referente a las cosas que implican contradicción (11-14). Aclarado este último punto, continúa la solución de objeciones (15), recogiendo de paso el problema de si Dios puede hacer simultáneamente todo lo que puede (16-17), y el de la posibilidad de producir cosas hasta el infinito (18-20), cuestión que completa con diversas aclaraciones (21-23).*

A continuación estudia la demostración racional de la omnipotencia de Dios, exponiendo las dificultades y las pruebas con que éstas quedan eliminadas (24-28). En conexión con este punto está el de la demostración de si Dios puede producir algo sobrenatural, problema en el que hay que distinguir cuidadosamente los diversos sentidos de "sobrenatural" (29-32); la respuesta de Suárez es afirmativa (33-36).

Sobre las relaciones de la potencia con la ciencia (37), la primera opinión es que la ciencia es la potencia operante en acto (38-41); la segunda identifica la potencia operativa próxima con la ciencia "mediatizada" por las ideas (42-43); la tercera sostiene que la potencia es la voluntad (44); y la cuarta defiende la distinción conceptual tanto respecto de la ciencia como de la voluntad (45-46), siendo ésta la que el Eximio adopta y defiende (47-50). Como complemento explica que la potencia divina es única, aunque podamos distinguir diversas funciones (51), entre las que merecería especial atención la providencia (52).

DISPUTACION XXX

EL PRIMER ENTE, EN CUANTO PUEDEN CONOCERSE POR RAZON NATURAL SU ESENCIA Y SUS ATRIBUTOS

Hasta ahora hemos demostrado principalmente la existencia de Dios y hemos comenzado en parte a explicar su esencia; porque, como dijimos, estas dos cosas no pueden separarse del todo en el conocimiento de Dios; nos quedan ahora por explicar los otros puntos que se refieren directamente al conocimiento de la esencia de Dios, exponiendo al mismo tiempo sus atributos y su grandeza, puesto que en Dios los atributos o grandeza no son una cosa distinta de la esencia. Y damos por supuesto que nosotros no podemos conocer respecto de Dios con la razón natural estas cosas tal como son en sí, puesto que esto no es posible más que por la visión manifiesta del mismo, la cual no le es natural al hombre, según demostraremos también luego. Tampoco podemos demostrar estas cosas respecto de Dios absolutamente *a priori*, puesto que a su conocimiento llegamos sólo mediante los efectos; con todo, conocido un atributo de Dios por sus efectos, podemos de él inferir a veces otro *a priori* separadamente, según nuestro modo de concebir, infiriendo un concepto de otro, tal como apuntamos en la disputación anterior; estos dos modos de demostración procuraremos, en cuanto nos sea posible, observarlos y aplicarlos a cada uno de los atributos divinos. Así, pues, lo primero que viene a ser como el fundamento y principio de todo lo que a Dios se le atribuye es que es el ser esencialmente necesario y que es su propio ser por esencia, cosa que quedó demostrada en la disputación precedente; por consiguiente, el ser mismo de Dios es su quididad; ahora, pues, tenemos que

DISPUTATIO XXX

DE PRIMO ENTE, QUATENUS RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST QUID ET QUALE SIT

Hactenus praecipue ostendimus Deum esse et ex parte declarare coepimus quid sit; nam, ut diximus, haec duo in cognitione Dei non possunt omnino seiungi; nunc superest ut reliqua tradamus quae directe spectant ad cognoscendum quid sit Deus simulque declaremus qualis ac quantus sit; nam in Deo non est aliud qualitas vel magnitudo quam essentia. Supponimus autem non posse nos naturali lumine haec de Deo cognoscere prout in se sunt, quia id fieri non potest nisi per visionem claram ipsius, quae non est homini naturalis, ut infra etiam ostendemus. Neque etiam possunt haec omnia simpliciter a nobis demonstrari a priori de Deo, quia solum per effectus devenire possumus in cognitionem eius; cognito tamen uno attributo Dei ex effectibus eius, interdum possumus ex illo colligere aliud a priori, iuxta modum nostrum concipiendi divina, divisim, et ex uno conceptu alium eliciendo, ut superori disputatione tetigimus, et hi duo modi demonstrandi observandi sunt et ad singula divina attributa, quoad fieri possit, applicandi. Primum igitur quasi fundamentum et principium omnium quae attribuuntur Deo est esse ens per se necessarium et suum esse per essentiam, quod demonstratum est disputatione praecedenti; ipsum ergo esse Dei est quidditas eius; quid vero in hoc esse

considerar qué está incluido en este ser y qué se deduce de este mismo ser por esencia.

SECCION PRIMERA

SI PERTENECE A LA ESENCIA DE DIOS EL SER UN ENTE ABSOLUTAMENTE PERFECTO

1. Mi respuesta es que a la esencia de Dios pertenece que sea un ser perfecto por todos los conceptos, pudiendo demostrarse esto con evidencia por la razón natural. Para probarlo, comenzamos por suponer que perfecto es aquello a lo que no falta nada, según el lib. V de la *Metafísica*. Esto puede entenderse privativa o negativamente. Se llama perfecto del primer modo aquello a lo que no falta nada de lo que por su naturaleza se le debe para su integridad o complemento, y de este modo muchos entes son perfectos en sus especies o géneros sin que sean absolutamente perfectos en el ámbito total del ser. Del segundo modo, pues, se llama perfecto aquello a lo que no le falta absolutamente nada de perfección; de esta suerte se le llama ente absolutamente perfecto a aquel a quien se le debe y en quien se encuentra de tal modo por necesidad toda perfección, que no puede faltarle ninguna en absoluto ni privativa ni negativamente; y a la esencia de Dios se afirma que le corresponde en ambos sentidos el ser absolutamente perfecto.

2. *En Dios no puede haber privación alguna de perfección.— Tampoco puede haber negación alguna.*— Y, en primer lugar, que Dios no pueda carecer privativamente de perfección alguna es algo del todo evidente, porque, al igual que Dios existe por sí mismo, del mismo modo posee de por sí toda la perfección que le es debida. Pues ¿de qué ente superior podría recibirla, siendo así que El es el ente supremo? La tiene, por consiguiente, con independencia de todo otro; luego no puede ser privado por ningún otro de la perfección total que le es debida. Mas tampoco puede El privarse a sí mismo de ella, ya porque toda realidad apetece naturalmente y conserva la perfección que le es debida, con tal que no sea despojada de ella por otro superior; ya sobre todo porque Dios no posee esta perfección *a se* eficientemente, sino formal o negativamente, en

includatur quidve ex ipso esse per essentiam inferatur videndum nunc est.

SECTIO PRIMA

UTRUM DE ESSENTIA DEI SIT ESSE ENS OMNINO PERFECTUM

1. Respondeo: de quidditate Dei est ut sit ens undequaque perfectum, potestque hoc naturali lumine evidenter demonstrari. Ut haec probemus, supponendum est perfectum id dici cui nihil deest, ex V Metaph. Quod potest vel privative vel negative intelligi. Priori modo dicitur perfectum cui nihil deest quod ei debitum sit natura sua ad suam integritatem seu complementum, et hoc modo multa sunt entia perfecta in suis speciebus vel generibus, non tamen sunt perfecta simpliciter in tota latitudine entis. Posteriori ergo modo dicitur perfectum cui absolute nihil perfectionis deest; atque hoc modo illud ens dicitur absolute perfectum cui omnis perfectio ita debita est ac necessario inest, ut nulla ei omnino deesse possit nec privative nec negative, et utroque sensu dicitur esse de essentia Dei esse simpliciter perfectum.

2. *Nulla perfectionis privatio in Deum cadere potest.— Immo nec ulla negatio.*— Et imprimis, quod non possit Deus privative carere aliqua perfectione est per se evidentissimum, quia sicut Deus ex se est, ita ex se habet totam perfectionem sibi debitam. A quo enim superiori illam haberet, cum ipse sit supremum ens? Habet ergo illam independenter ab omni alio; ergo a nullo alio privari potest tota perfectione sibi debita. Nec vero ipse potest seipsum illa privare, tum quia omnis res naturaliter appetit et retinet perfectionem sibi debitam, nisi ab alio potentiori illa privetur; tum maxime quia Deus non habet huiusmodi

concreto porque no la recibe de otro, sino por virtud de la eminencia formal de su naturaleza. Este es el motivo de que tal aspecto se vea confirmado sobre todo por la actualidad y simplicidad del ser divino; en efecto, una realidad del todo simple no puede ser privada de perfección alguna si no se la destruye en su totalidad; ahora bien, el ser de Dios no puede ser destruido, por ser absolutamente necesario; luego tampoco puede ser disminuido, puesto que es simplicísimo y actualísimo; luego no puede dejar de poseer simultáneamente la perfección total debida a su naturaleza. Aristóteles llegó a comprender, al menos en este sentido, esta verdad y su razón en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 7.

3. Y el que al ser divino le sea debida toda perfección e incluso que Dios no pueda carecer negativamente tampoco de perfección alguna se prueba, en primer lugar, porque lo da a entender la divina *Escritura* cuando dice San Juan, 1, *que las cosas que han sido producidas eran vida en El*, y cuando le llama *todo bien*, en *Exodo*, 33; y esta misma doctrina sostienen acerca de Dios los Santos Padres, Dionisio, c. 5 *De divin. nomin.*, y San Ireneo, en el lib. IV, c. 37, cuando dicen *que Dios contiene todas las cosas*, o *que es todas las cosas*, como se expresa Clemente Alejandrino, en el lib. I *Paedag.*, c. 9. Así opinaron finalmente —y es lo que a nosotros nos interesa por el momento— los filósofos, como refiere San Cirilo de Hermes o de Mercurio Trismegisto, en el lib. I *Contra Iul.*, hacia el fin, y Suidas, citado por Mercurio, y Esculapio *ad Amnionem regem*, quien se expresa del siguiente modo: *invoco a Dios, Señor de todas las cosas, Creador, Padre y compendio, y a todas las cosas que existen como uno, y al uno que existe como todas las cosas, pues el uno es y en el uno está la plenitud de todas las cosas.* Muchas afirmaciones similares de Trismegisto se leen en *Pimand.*, sobre todo hacia al fin de los cc. 5 y 15, donde se encuentran casi todas las palabras que cita San Cirilo. En el mismo pasaje aduce también de Platón y de Porfirio testimonios no distintos.

4. En segundo lugar se prueba *a posteriori* por lo dicho antes sobre los efectos de Dios o del primer ente. Porque toda perfección posible o es increada o es creada. Si es increada, sólo puede existir en el ente primero, porque nada increado existe fuera de El. Si, por el contrario, es creada, debe —consecuente-

perfectionem a se effective, sed formaliter seu negative, quia scilicet non habet ab alio, sed ex formali eminentia suae naturae. Atque hinc maxime confirmatur haec pars ex actualitate ac simplicitate divini esse; nam res simplicissima non potest aliqua perfectione privari nisi destruatur tota; esse autem Dei destrui non potest, cum sit simpliciter necessarium; ergo nec minui, cum sit simplicissimum et actualissimum; ergo non potest non simul habere totam perfectionem suae naturae debitam. Et in hoc saltem sensu attigit hanc veritatem et rationem eius Aristot., lib. XII Metaph., c. 7.

3. Quod autem omnis perfectio huic divino esse debita sit, atque adeo quod non possit Deus omnino carere etiam negative aliqua perfectione, probatur primo, quia hoc indicat divina Scriptura, cum dicit *quae facta sunt, in eo vitam esse*, Ioan., 1, et cum ipsum appellat *omne bonum*, Exod., 33; sic etiam de Deo docent sancti Patres, Dion., c. 5 de Divin. nomin., et Iren., lib. IV, c. 37, cum aiunt *Deum continere omnia*, vel *esse omnia*, ut loquitur Clemens Alexand., lib. I Paedag., c. 9. Sic denique (quod ad nos nunc spectat) senserunt philosophi, ut de Herm. seu Mercurio Trismegist. refert Cyril., lib. I contra Iul., sub fin., et Suidas in Mercurio, et Æsculap., ad Amnionem regem, qui sic ait: *Deum omnium Dominum, factorem, Patrem ac septum imploro, ac omnia unum existentia, et unum omnia existentem; nam omnium plenitudo unum est, et in uno.* Multaque similia leguntur ex Trismegist. in Pimand., praesertim in fine c. 5 et 15, ubi habentur fere omnia verba quae Cyrillus refert; ubi ex Platone etiam et Porphyr. adducit non dissimilia.

4. Secundo probatur a posteriori ex dictis supra de effectibus Dei seu primi entis. Omnis enim perfectio possibilis aut est increata aut creata. Si increata sit, in solo primo ente esse potest, quia nihil est increatum extra ipsum. Si vero est creata,

mente— proceder de este primer ente como de su causa primera y principal, puesto que quedó demostrado que nada puede existir fuera de El si no existe por El; luego es necesario que toda perfección de este tipo exista en El de un modo más noble y más excelente, ya que la perfección del efecto se presupone necesariamente en la causa, la cual puede comunicar al efecto dicha perfección por sí misma y por su propio y suficiente poder. Pues ¿cómo podría la causa conferir lo que no posee en sí de modo alguno? Este argumento concluye con igual proporción respecto de cualquier perfección posible verdadera y real, ya se encuentre actualmente en alguna criatura, ya no; porque, si es posible, no puede provenir más que de Dios. Luego es preciso que ya exista ahora de algún modo en Dios, porque no puede proceder de El nada que no exista de algún modo en El; luego a la esencia de Dios pertenece el poseer en sí de alguna manera toda la perfección del ente.

5. *Demostración "a priori" de la conclusión.*— En segundo lugar puede demostrarse esto *a priori* por el hecho de ser Dios el ente primero, según quedó probado; luego es también esencialmente el sumo y el más perfecto; luego a su esencia le corresponde incluir de algún modo toda la perfección posible en el ámbito total del ente. La primera consecuencia es prácticamente evidente de suyo por los términos; porque si Dios es el ente primero en causalidad y en la necesidad de existir, es forzoso que sea también el primero en perfección. Esto quedó asimismo probado en lo dicho antes por el hecho de que todos los entes inferiores son tanto más o menos perfectos, cuanto se acercan más o menos a este primer ente; y no puede procederse hasta el infinito en esta desigualdad de las cosas sin que exista un ente supremo, el cual sea la cabeza y medida de los demás, no pudiendo ser otro más que el mismo ente primero. Por consiguiente, ése es el ente sumamente perfecto. Por su parte, la segunda consecuencia propuesta al principio puede parecer menos evidente, porque puede concebirse perfectamente que sea el más perfecto de todos y que no contenga las perfecciones de todos, igual que el hombre es el más perfecto de todos los animales y, sin embargo, no contiene las perfecciones de todos los animales. No obstante, esa consecuencia se prueba, en primer lugar, por el raciocinio precedente, puesto

ergo necessario esse debet ab hoc primo ente ut a prima et principali causa, quia ostensum est nihil esse posse praeter ipsum, nisi ab ipso; ergo necesse est ut omnis talis perfectio sit in ipso nobiliori et excellentiori modo, quia perfectio effectus necessario supponitur in causa, quae ex se et propria et sufficienti virtute potest talem perfectionem communicare effectui. Quo modo enim dare posset causa quod nullo modo in se haberet? Atque haec ratio eadem proportione concludit de quacumque perfectione possibili vera ac reali, sive illa actu reperiatur in aliqua creatura, sive non; nam si possibilis est, non nisi a Deo esse potest; ergo necesse est ut iam nunc sit aliquo modo in Deo, quia nihil potest esse ab ipso, nisi quod aliquo modo est in ipso; est ergo de essentia Dei ut in se includat aliquo modo omnem perfectionem entis.

5. *Ratio a priori conclusionis.*— Secundo potest hoc a priori ostendi, quia Deus est primum ens, ut ostensum est; ergo est etiam summum et perfectissimum essentialiter; ergo de essentia eius est ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis. Prima consequentia ex terminis fere per se nota est; nam si Deus est primum ens causalitate et necessitate essendi, necesse est ut sit etiam perfectione primum. Quod etiam probatum ex superioribus est ex eo quod omnia inferiora entia eo sunt magis vel minus perfecta, quo magis vel minus accedunt ad hoc primum ens; neque potest in hac rerum inaequalitate ita procedi in infinitum quin detur aliquod supremum ens, quod sit caeterorum caput et mensura, quod non potest esse aliud nisi ipsum ens primum. Est ergo illud summe perfectum. Secunda vero consequentia in principio facta videri potest minus evidens, quia recte potest intelligi quod sit perfectissimum omnium et non contineat perfectiones omnium, sicut homo est perfectissimus omnium animalium, et tamen non continet omnium animalium perfectiones. Sed nihilominus consequentia illa probatur, primo, ex praecedenti ratiocinatio-

que el primer ente no es más perfecto que los demás de cualquier manera, sino que lo es en cuanto primer principio de ellos; ahora bien, para que una cosa sea principio de otra no basta con que sea más perfecta que ella, como es de por sí manifiesto, sino que es necesario que contenga en sí y de algún modo su perfección; luego si el primer ente es el más perfecto en cuanto principio de todos, no sólo es más perfecto que los otros, sino también contiene en sí con anterioridad las perfecciones de todos.

6. Santo Tomás, I, q. 4, a. 2, lo prueba también por el principio antes demostrado de que el ente primero es el ser mismo subsistente por esencia, debiendo, consecuentemente, encerrar en sí toda la perfección del ser. Este argumento y la eficacia propia del mismo lo explicaremos con más holgura en la afirmación siguiente. Ahora se prueba esta consecuencia de otro modo, porque el ente primero no sólo es más perfecto que todos los que existen, sino también que todos los que pueden existir; luego es necesario que sea más perfecto que todos, no de cualquier manera, sino en cuanto contiene en sí las perfecciones de todos. El antecedente está probado, por el hecho de que el ente primero no sólo es primero entre los que existen, sino también entre todos los posibles. Además, porque, si fuese posible otro ente más perfecto, o ése sería el ente necesario, y en este caso ya existiría actualmente, o podría ser producido por otro, y esto no puede ser, porque no podría ser producido por el ente primero, ya que no puede producir algo más perfecto que sí mismo; luego no es posible de modo alguno un ente más perfecto; luego el ente primero es el más perfecto de todos los posibles. Se prueba, a su vez, la consecuencia, porque, aun admitiendo un ente cualquiera que supere a los demás en perfección, pero que no contenga las perfecciones de todos, ése no puede ser más perfecto que todo ente posible, porque puede existir otro que no sólo sea más perfecto, sino que además contenga a los restantes. Ni puede tampoco decirse que esta manera de contener a los demás implique contradicción o sea imposible, ya porque la experiencia nos atestigua en las realidades sensibles que una cualidad o forma superior contiene las perfecciones de muchas inferiores, ya también porque no puede señalarse motivo alguno de contradicción o de imposibilidad, según se podrá ver mejor

ne, quia primum ens non utcumque est perfectius caeteris, sed tamquam primum principium eorum; ut autem res aliqua sit principium alterius, non satis est quod sit perfectior illa, ut per se constat, sed necesse est ut perfectionem illius in se contineat aliquo modo; si ergo primum ens est perfectissimum tamquam principium omnium, non solum est perfectius caeteris, sed etiam omnium perfectiones in se praehabet.

6. Deinde probatur a D. Thoma, I, q. 4, a. 2, ex principio supra probato, quod primum ens est ipsum esse subsistens per essentiam, ergo claudit in se omnem perfectionem essendi. Quam rationem eiusque propriam vim commodius declarabimus assertione sequenti. Nunc aliter probatur illa consequentia, quia primum ens non solum est perfectius omnibus quae sunt, sed etiam omnibus quae esse possunt; ergo necesse est quod sit perfectius omnibus, non utcumque, sed ut continens in se perfectiones omnium. Antecedens probatum est, quia primum ens non solum est primum inter ea quae sunt, sed etiam inter omnia possibilia. Item, quia, si esset possibile aliud ens perfectius, vel illud esset ens necessarium, et sic iam actu esset, vel posset effici ab alio, et hoc non, quia non a primo ente, cum non possit efficere aliquod perfectius se; ergo non est ullo modo possibile ens perfectius; ergo primum est ens perfectissimum omnium possibilium. Consequentia vero probatur, quia, dato quocumque ente quod excedat caetera in perfectione, non tamen contineat perfectiones omnium, illud non potest esse perfectius omni ente possibili, quia potest esse aliud quod non solum sit perfectius, sed etiam contineat reliqua. Neque enim dici potest hanc continentiam involvere repugnantiam aut esse impossibilem, tum quia in rebus sensibilibus experimur qualitatem vel formam superiorem continere perfectiones plurium inferiorum, tum etiam quia nulla ratio repugnantiae aut impossibilitatis assignari potest, ut magis con-

luego al explicar la modalidad de esta perfección. Así, pues, para que el ente primero sea más perfecto que cualquier posible, es preciso que incluya en sí toda la perfección posible; porque si fuese posible alguna perfección y le faltase a él, sería más perfecto el ente que poseyera tal perfección juntamente con todas las otras. Esta es la causa de que San Agustín y San Anselmo hayan afirmado con toda razón que Dios es un ente tal que no puede pensarse otro mayor; y Gregorio Niseno, lib. *De opific. homin.*, c. 1, dice *que Dios es hasta tal punto bueno que supera todo bien comprensible con la inteligencia o con el pensamiento*. Claro que se trata de pensar con un pensamiento tal que no implique contradicción en la realidad pensada, sino que tenga por objeto una realidad verdaderamente posible, porque, si el pensamiento no tiene estas características, la realidad pensada no será mayor, e incluso ni siquiera será una realidad, sino un ente de razón y absolutamente nada; empero si se piensa algo verdaderamente mayor, se tratará de un ente posible; luego será también necesario, ya que ésta es la perfección primera y suma del ente más perfecto; luego ese ente será Dios y no aquel otro menos perfecto que pensábamos; luego al concepto de Dios pertenece ser un ente tan perfecto que no pueda pensarse otro mayor; y, consecuentemente, el encerrar en sí toda la perfección posible; pues a la perfección en su totalidad se la concibe verdadera y racionalmente en algún ente verdadero.

7. En tercer lugar, esta misma consecuencia puede explicarse y confirmarse de la siguiente manera: en efecto, el ente primero no sólo excede a los demás considerados uno por uno, sino que los excede también colectivamente, y no los excede de cualquier manera, sino del modo mejor posible en la línea del ente; ahora bien, el modo mejor de superar a todos los demás, considerados conjuntamente, es el contener de un modo más eminente cuanto existe en todos ellos. Se explica esto de otra forma, porque cuando una realidad es más perfecta que otra, pero no contiene toda la perfección de ésta, aunque sea en absoluto más perfecta, le acaece, sin embargo, el ser menos perfecta según algún concepto, como, por ejemplo, el sol es absolutamente más excelente que la luna y, no obstante, la luna excede en alguna de sus prerrogativas o poderes al sol. En cambio, el primer

stabit inferius declarando modum huius perfectionis. Ut ergo primum ens sit perfectius omni possibili, necesse est ut omnem perfectionem possibilem in se includat; nam si aliqua perfectio esset possibilis et illi deesset, perfectius esset illud ens quod illam perfectionem simul cum omnibus aliis haberet. Et propter hanc causam recte dixerunt Augustin. et Anselm., Deum esse tale ens quo maius excogitari non potest. Et Greg. Nys., lib. de Opific. homin., c. 1, *Deum esse tale bonum quod omne bonum, quod intelligendo cogitandove comprehenditur, exsuperat;* cogitando scilicet tali cogitatione quae in re cogitata non involvat repugnantiam, sed sit de re vere possibili. Etenim, si cogitatio non sit huiusmodi, res cogitata non erit maior, immo nec res erit, sed ens rationis et prorsus nihil; si autem aliquid maius vere cogitetur, illud erit ens possibile; ergo et necessarium, quia haec est prima et summa perfectio entis perfectissimi; ergo illud ens erit Deus et non aliud quod cogitabatur minus perfectum; est ergo de ratione Dei ut sit ens tam perfectum, quo maius excogitari non possit, et consequenter, ut in se includat omnem perfectionem possibilem; tota enim perfectio vere ac rationaliter cogitatur in aliquo vero ente.

7. Tertio, potest eadem consequentia in hunc modum declarari et confirmari, nam primum ens non solum excedit reliqua omnia sigillatim, sed etiam simul collecta, neque utcumque illa excedit, sed optimo modo possibili in genere entis; sed optimus modus superandi reliqua omnia simul sumpta est continendo eminentiori modo quidquid est in omnibus illis. Quod aliter declaratur, nam quando una res est perfectior aliis, non tamen continet totam perfectionem illorum, quamvis absolute sit perfectior, tamen secundum aliquam rationem contingit esse minus perfectam, ut sol est simpliciter nobilior luna et nihilominus luna in aliqua dignitate vel virtute excedit solem. At vero

ente debe exceder de tal manera y en absoluto y en toda clase de prerrogativas y perfecciones a todos los demás, que sea imposible verse superado por alguno ni absolutamente ni según algún concepto particular, sin que sea posible que posea esta modalidad de perfección y de superación sin contener en sí toda perfección. Pues si no excediese a todos los entes de esta forma, no sería el primer ente bajo cualquier concepto y perfección del ente, no pudiendo, en consecuencia, proceder de él tampoco toda razón o perfección del ente.

8. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: con este argumento quedaría probado que ese primer ente tiene que ser tal que contenga en sí las perfecciones de todos los entes de la misma manera que están en ellos mismos, ya que esta perfección global es pensable respecto de algún ente y este modo de exceder a los demás es más perfecto. Se responde negando la consecuencia, porque no todas esas perfecciones consideradas formalmente contribuyen a la perfección consumada del ser, ni son todas compatibles entre sí, ni tampoco con la perfección estricta y suprema de la realidad. Por eso, para explicar esto, distinguen con razón los teólogos dos clases de perfecciones del ente; a unas las llaman absolutamente simples; en cambio, a las otras, perfecciones *secundum quid* o no absolutas. A la primera clase pertenecen las que no implican imperfección alguna ni contradicción u oposición con otra perfección mayor o igual. En consecuencia, al concepto de perfección simple le corresponde, en primer lugar, el ser absoluta y no relativa, puesto que la perfección relativa excluye a la otra que se le opone, la cual, en cuanto está de su parte, puede tener el mismo grado de perfección. Además debe ser una perfección absoluta en tal grado que no incluya imperfección alguna ni se oponga a otra mejor. Por eso suele definirse la perfección simple con San Anselmo, en el *Monologio*, c. 14, diciendo que es aquella *que en cada cosa es mejor ella que no ella*, es decir, que en un individuo concreto del ente o en el ámbito del ente en cuanto tal es mejor ella que cualquier otra que se le oponga, como explicó debidamente Escoto, *In I, dist.* 8, q. 1, ad 1, y Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 2. Y toda otra perfección que no tenga estas características puede calificarse como perfección *secundum quid*, o no simple, o en un género determinado.

primum ens ita excedere debet et simpliciter et in omni nobilitate et perfectione reliqua omnia, ut neque absolute neque secundum aliquam rationem ab aliquo superari possit, quem modum perfectionis et excessus habere non posset, nisi omnem perfectionem in se contineret. Nisi autem ita excederet omnia, non esset primum ens sub omni ratione et perfectione entis, et consequenter neque ab ipso posset omnis ratio et perfectio entis manare.

8. *Obiectioni respondetur.*— Dices: hac ratione probaretur illud primum ens debere esse tale ut omnium entium perfectiones ita in se contineat sicut in ipsis sunt, quia tota haec perfectio cogitari potest in aliquo ente, et hic modus excedendi reliqua est perfectior. Respondetur negando sequelam, quia non omnes illae perfectiones formaliter sumptae spectant ad consummatam entis perfectionem, neque omnes inter se compossibiles sunt, neque cum exacta ac summa rei perfectione. Unde ad hoc declarandum recte distinguunt theologi duplices entis perfectiones; quasdam vocant simpliciter simplices; alias vero perfectiones secundum quid, seu non simpliciter. Prioris generis sunt quae neque involvunt imperfectionem ullam nec repugnantiam vel oppositionem cum alia maiori vel aequali perfectione. Unde de ratione perfectionis simpliciter imprimis est ut sit absoluta et non relativa, nam perfectio relativa excludit aliam sibi oppositam, quae, quantum est ex se, potest esse aeque perfecta. Deinde esse debet talis perfectio absoluta, quae nullam includat imperfectionem, neque alteri meliori opponatur. Unde ex Anselm., in Monol., c. 14, definiri solet perfectio simpliciter, quod sit illa *quae in unoquoque est melior ipsa quam non ipsa*, id est, quae in individuo entis seu in latitudine entis, ut sic, melior est ipsa quam quaelibet illi repugnans, ut bene exposuit Scot., In I, dist. 8, q. 1, ad 1, et Caietan., de Ente et essentia, c. 2. Omnis autem alia perfectio, quae non est huiusmodi, dici potest secundum quid, seu non simpliciter, seu in certo genere.

9. *Todas las perfecciones absolutamente simples están formalmente en Dios.*— Así, pues, respecto de las perfecciones simples hay que afirmar que todas están formalmente en Dios, porque en su concepto formal no incluyen imperfección alguna, sino que encierran una perfección pura sin que tengan contradicción entre sí. Por eso, el poseerlas de esta suerte, es decir, formalmente, es mejor que carecer de alguna de ellas, perteneciendo, en consecuencia, al concepto de ente sumamente perfecto en todo el ámbito del ente el contener formalmente estas perfecciones. Se puede añadir aún que en estas perfecciones no es concebible un modo más elevado de contenerlas que formalmente, por no incluir en su razón formal limitación ni imperfección; y no puede pensarse un grado más elevado del ente que aquel al que corresponden estas perfecciones formales, cuales son el vivir, saber y otras semejantes. En cambio, respecto de las perfecciones *secundum quid*, o sea en un género determinado, hay que afirmar que no pertenece a la perfección consumada del ente primero el incluirlas formalmente, como prueba legítimamente la objeción propuesta, porque, en otro caso, incluiría cosas contradictorias y opuestas entre sí. Además, con frecuencia esta clase de perfecciones incluyen, en su concepto formal, limitación, composición u otra imperfección semejante; luego en cuanto tales no pueden pertenecer a la perfección consumada del ente supremo. Luego a la perfección de este ente le corresponde el poseer eminentemente todas estas perfecciones, siendo este modo el que está de acuerdo con la excelencia de tal ente que posee un grado y modalidad de ser superior a cualquier ente en el que estas perfecciones se encuentran de modo formal, debiendo, en consecuencia, contenerlas de una manera más eminente que aquélla según la cual existen en los entes producidos.

10. *En qué consiste el que una realidad esté eminentemente contenida en otra.*— Los teólogos y Santo Tomás, en I, q. 4, disputan en qué consiste el que una realidad contenga eminentemente a otra o a una perfección de ella. En pocas palabras podemos decir que contener eminentemente es tener una perfección tal de naturaleza superior que contenga virtualmente cuanto hay en la perfección inferior, no pudiendo explicarse esto mejor que refiriéndolo a la causalidad o al efecto. Por eso todas las perfecciones de las criaturas, en cuanto están eminentemente en Dios, no son más que la esencia misma creadora de Dios, como dijo San Agustín, en el lib. IV *De Gen. ad litt.*, c. 24 y siguientes, y en el lib. IV *De Trinit.*, desde el principio, y en el tratado I *In Ioann.;* San Anselmo, en el *Monologio*, c. 34 y 35, y en el *Proslogio*, c. 17; y se afirma de la esencia divina creadora que es eminentemente todas las cosas en cuanto por sí sola y por su poder eminente puede comunicar esas perfecciones a todas las cosas. Y no se afirma esto porque, hablando formalmente y según la precisión de nuestra razón, el poder producir las cosas sea el contenerlas eminentemente; en efecto, nosotros distinguimos por razón estas cosas, teniendo por verdadera esta proposición causal: porque las contiene eminentemente, por eso mismo puede producirlas; y explicamos esta continencia por referencia al efecto, porque no podemos explicarla de otro modo más fácil y claro.

11. Y por lo que se refiere a la afirmación de algunos: que el contener eminentemente las perfecciones de las criaturas es contener cuanto hay en ellas de perfección, prescindiendo de las imperfecciones, es una cosa bastante oscura; porque cuando se dice que Dios contiene todo lo que la criatura tiene de perfección prescindiendo de las imperfecciones, o hay que sobreentender que es eminentemente —y en este caso no se explica nada—, o hay que sobreentender que es formalmente —y entonces se incurre en contradicción; porque, si se prescinde de toda imperfección, no permanece la perfección formal propia de la criatura en cuanto tal, puesto que en la razón formal intrínseca y en el concepto de la criatura se incluye la imperfección.

12. *Respuesta a una objeción.*— Se podrá objetar que de aquí se deduce que ninguna perfección creada está formalmente en Dios, porque no hay perfección alguna creada que, considerada formalmente, no incluya imperfección. Mi respuesta es que es verdad que ninguna perfección creada según la razón adecuada que tiene en la criatura existe en Dios formalmente, sino que existe sólo eminentemente; en efecto, la sabiduría creada no está en Dios, porque en cuanto tal es un accidente y una perfección finita, pudiendo decirse lo mismo de las otras perfecciones semejantes. Se dice, pues, que Dios posee formalmente algunas de estas perfecciones, porque posee según ellas cierta semejanza formal con la criatura, por razón de la cual esa perfección se atribuye según el mismo nombre

9. *Omnes perfectiones simpliciter simplices in Deo sunt formaliter.*— De perfectionibus ergo simpliciter dicendum est omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali conceptu nullam imperfectionem, sed puram perfectionem involvunt, neque inter se repugnantiam includunt. Unde sic illas habere, id est, formaliter, melius est quam aliqua earum carere, et ideo de ratione entis summe perfecti in tota latitudine entis est ut has perfectiones formaliter includat. Adde in his perfectionibus non posse cogitari altiorem modum continendi illas quam formaliter, quia intra suam formalem rationem nec limitationem nec imperfectionem includunt, neque altior gradus entis excogitari potest quam ille ad quem hae formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere et alia huiusmodi. At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est non pertinere ad consummatam perfectionem primi entis ut illas formaliter includat, ut recte probat obiectio facta, quia alias repugnantia et opposita includeret. Item saepe huiusmodi perfectio in suo conceptu formali includit limitationem, compositionem aut aliam similem imperfectionem; ergo ut sic non potest pertinere ad consummatam perfectionem supremi entis. Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut has omnes perfectiones eminenter contineat; estque hic modus consentaneus excellentiae illius entis quod habet gradum et modum essendi eminentiorem quam omne ens in quo hae perfectiones formaliter reperiuntur, et ideo eminentiori modo continere debet has perfectiones quam sint in entibus factis.

10. *Quid sit unam rem in alia eminenter contineri.*— Quid autem sit continere unam rem eminenter aliam seu perfectionem eius, disputant theologi cum D. Thom., I, q. 4. Breviter tamen dicendum est continere eminenter esse habere talem perfectionem superioris rationis quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei, ut dixit August., lib. IV Gen. ad litter., c. 24 et seqq., et lib. IV de Trinit., a principio, et tract. I in Ioan.; Ansel., in Monolog., c. 34 et 35, et in Proslog., c. 17; dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare. Non quod formaliter loquendo et secundum praecisionem rationis posse res efficere sit eas eminenter continere; nos enim haec ratione distinguimus et causalem hanc locutionem veram esse credimus: Quia continet eminenter, ideo potest illas efficere; sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id praestare.

11. Quod enim quidam aiunt, continere eminenter perfectiones creaturarum esse continere quidquid est perfectionis in illis, seclusis imperfectionibus, obscurius est; nam, cum dicitur Deus continere quidquid est perfectionis creaturae seclusis imperfectionibus, aut subintelligitur eminenter, et sic nihil explicatur, aut subintelligitur formaliter, et sic involvitur repugnantia; nam, seclusa omni imperfectione, non remanet formalis perfectio creaturae ut sic, quia in intrinseca formali ratione et conceptu creaturae includitur imperfectio.

12. *Obiectioni respondetur.*— Dices hinc sequi nullam perfectionem creatam esse formaliter in Deo, quia nulla perfectio creata est quae formaliter sumpta non includat imperfectionem. Respondeo verum esse nullam perfectionem creatam, secundum adaequatam rationem quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum; non est enim in Deo sapientia creata, nam ut sic est accidens et finita perfectio, et idem est de caeteris similibus. Dicitur ergo Deus quasdam ex his perfectionibus continere formaliter, quia secundum eas habet aliquam formalem convenientiam cum creatura, ratione cuius illa perfectio secundum idem nomen et eamdem rationem seu

y según la misma razón o concepto formal a Dios y a la criatura, dejando a salvo la analogía que media siempre entre Dios y la criatura. En cambio, cuando no se da esa semejanza ni denominación formal, sino que sólo existe la eficacia del divino poder, entonces decimos que se trata de continencia eminencial. Y de esta suerte en Dios no está formalmente perfección alguna, a no ser según el concepto propio de Dios, o, al menos, según el concepto que abstrae de Dios y de las criaturas. Aún queda aquí otra dificultad, porque se llega a la conclusión de la existencia en Dios de infinitas perfecciones; pero quedará resuelta con suma facilidad por lo que se dirá en los dos puntos siguientes.

SECCION II

Posibilidad de demostrar que Dios es infinito

1. Según Aristóteles, los conceptos de finito e infinito se aplican con propiedad a la cantidad de una masa; ahora bien, al no existir, como damos por supuesto, ésta en Dios, no podemos tratar aquí del infinito según esta propiedad, sino según aquella aplicación traslaticia por razón de la cual dijo San Agustín, en el lib. VI *De Trinit.*, c. 8: *en las cosas que no poseen una magnitud masiva, es lo mismo ser mayor que ser mejor*. Asimismo no hay que limitar el problema a la sola infinitud de duración, porque es de todo punto evidente que Dios es eterno y, por tanto, infinito en duración, cosa que puede demostrarse fácilmente tanto por los efectos como por lo que hemos dicho acerca del ser de Dios. En efecto, o el mundo es eterno o comenzó en el tiempo; si es eterno, lo será —consecuentemente— con mucha más razón Dios, que es su primer autor y motor; si, por el contrario, comenzó en el tiempo, debió, por lo mismo, recibir su origen de alguien, el cual no pudo comenzar, porque, en otro caso, hubiese recibido su origen de otro; no admitiéndose, pues, el proceso al infinito, sino debiendo detenerse en un ente primero, según se demostró, es necesario que exista y haya existido siempre. Además, se demostró que el ente primero es un ser absolutamente necesario, porque no existe por otro, sino por sí; luego no puede tener comienzo o fin de su existencia; luego es de duración infinita. Así, pues, el pro-

conceptum formalem attribuitur Deo et creaturae, salva analogia quae inter Deum et creaturam semper intercedit. Quando vero non est talis convenientia nec formalis denominatio, sed sola efficacitas divinae virtutis, tunc dicimus intercedere continentiam eminentialem. Atque ita in Deo nulla perfectio est formaliter, nisi vel secundum proprium conceptum Dei, vel saltem secundum conceptum abstrahentem a Deo et creaturis. Restabat hic alia difficultas, quia sequitur esse in Deo infinitas perfectiones; sed haec facillime expedietur ex dicendis in duobus punctis sequentibus.

SECTIO II

Utrum demonstrari possit Deum esse infinitum

1. Finitum et infinitum, teste Aristotele, proprie dicuntur in quantitate molis; cum ergo haec in Deo non sit, ut supponimus, non potest esse hic sermo de infinito secundum hanc proprietatem, sed secundum eam translationem qua dixit August., VI de Trinit., c. 8: *In his quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius esse.* Rursus non intelligitur quaestio de sola infinitate durationis; nam evidentissimum est Deum esse aeternum et consequenter duratione infinitum. Quod tam ex effectibus quam ex dictis de esse Dei facile convinci potest. Nam vel mundus est aeternus, vel coepit in tempore; si est aeternus, multo ergo magis Deus, qui est primus auctor et motor eius; si vero coepit in tempore, ergo ab aliquo initium sumpsit, qui non potuit incipere, alias sumpsisset principium ab alio; cum ergo non procedatur in infinitum, sed sistatur in primo ente, ut ostensum est, necesse est illud esse semperque fuisse. Item quia ostensum est primum ens esse ens simpliciter necessarium, quia non est ab alio sed ex se; non ergo potest habere initium vel finem existendi; est ergo infinitae du-

blema se aplica principalmente a la infinitud en esencia y en perfección y, consecuentemente, también al poder operativo; en efecto, ambas cosas guardan proporción entre sí: por eso, de la infinitud de la esencia se demuestra *a priori* la infinitud del poder, y de la infinitud del poder se demuestra *a posteriori* la infinitud de la esencia. En la disputación precedente, sec. 1, quedó suficientemente explicado cómo hay que concebir esta infinitud y en qué consiste.

Solución de la cuestión

2. Hay que afirmar, en conclusión, que se puede demostrar por razón natural que Dios es infinito. La fe nos demuestra esta verdad, a saber, que Dios es infinito, según consta por la teología, Salmo 144; Baruch, 1; y en el Concilio Lateranense, en tiempo de Inocencio III, en *c. Firmiter, de Sum. Trinit.* Y entre los Santos Padres, Dionisio, en c. 9 *De Divin. nomin.;* el Nacianceno, en el sermón 38; y los filósofos llegaron a vislumbrarla, como da a entender Aristóteles en el lib. III de la *Física,* c. 4, aunque no veamos con completa claridad su opinión, según diremos en seguida a propósito del mismo Aristóteles. Mas esta conclusión puede probarse según los dos modos arriba propuestos, esto es, o por los efectos, o *a priori,* partiendo de algún atributo demostrado de Dios con anterioridad. Del primer modo, Aristóteles, en el lib. VIII de la *Física,* texto 7, y en el lib. XII de la *Metafísica,* texto 41, prueba que Dios tiene un poder infinito por el hecho de que mueve durante un tiempo infinito. Porque —dice— para mover durante un tiempo infinito se requiere un poder infinito. Prueba esto por reducción al inconveniente que se seguiría, porque, en otro caso, de dos motores de igual poder el uno movería durante un tiempo finito y el otro durante tiempo infinito. Este argumento torturó los ingenios de muchos, porque aparece de inmediato como totalmente ineficaz; en efecto, para mover durante un tiempo infinito, aun admitiendo gratuitamente la posibilidad de dicho movimiento, basta un poder finito que dure perpetuamente, y que no se debilite ni disminuya o se canse moviendo; y estas condiciones las puede reunir aunque sea finito, con tal que sea incorruptible. En efecto, de esta suerte una misma cosa, permaneciendo la misma, es apta siempre para hacer lo mismo, como lo

rationis. Igitur quaestio praecipue intelligitur de infinitate in essentia et perfectione, et consequenter etiam in virtute agendi; nam haec duo proportionem inter se servant: unde a priori ostenditur infinitas virtutis ex infinitate essentiae, et a posteriori infinitas essentiae ex infinitate virtutis. Quo modo autem haec infinitas concipienda sit et in quo consistat, praeced. disp., sect. 1, sufficienter declaratum est.

Quaestionis resolutio

2. Dicendum ergo est ratione naturali demonstrari posse Deum esse infinitum. Hanc veritatem, scilicet, Deum esse infinitum, docet fides, ut ex Theologia constat, Ps. 144; Baruch, 1; et Concil. Later. sub Innocent. III, in c. Firmiter, de Sum. Trinit. Et apud sanctos Patres, Dionys., c. 9 de Divin. nomin.; Nazianz., orat. 38. Et philosophi subodorati sunt, ut Aristoteles refert, III Phys., c. 4, licet de eorum sensu non satis constet, sicut de eodem Aristotele statim dicemus. Potest autem probari haec conclusio duplici modo supra posito, scilicet, vel ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato de Deo. Priori modo probat Arist., VIII Phys., text. 7, et XII Metaph., text. 41, Deum esse infinitae virtutis ex eo quod movet tempore infinito. Quia ad movendum (inquit) tempore infinito requiritur infinita virtus. Quod probat per deductionem ad inconveniens, quia alias duo moventia aequalis virtutis alterum moveret tempore finito et aliud infinito. Quae ratio multorum torsit ingenia, quoniam statim apparet omnino inefficax; nam ad movendum tempore infinito, etiamsi gratis admittamus talem motum esse possibilem, sufficit finita virtus perpetuo durans, quae non languescat nec minuatur aut lassetur movendo; has autem conditiones habere potest etiamsi finita sit, dummodo sit incorruptibilis. Sic enim idem manens idem semper est natum facere idem, ut sol perpetuo illuminare, si perpetuus esset. Immo, teste

sería el sol para iluminar siempre, si fuese eterno. Es más, según el testimonio de Aristóteles, el sol o el cielo es la causa de la sucesión perpetua de las generaciones y las corrupciones, y de modo semejante todas las inteligencias según él mueven durante un tiempo infinito, siendo así que ellas no son infinitas.

Análisis del pensamiento y de la demostración aristotélica

3. Este ha sido el motivo de que muchos doctores nieguen que la mente de Aristóteles haya sido afirmar que Dios sea infinito en poder, sino que lo afirmaba únicamente respecto de la duración; pues creen que hay menos inconveniente en que Aristóteles falle en la conclusión que en que falle en su demostración. Así opina Gregorio, *In I,* dist. 42, q. 3, a. 1; Ockam, *Quodl.* III, q. 1, y *Quodl.* VII, q. 22 y 23; Marsilio, *In I,* q. 24, a. 2, y algunos otros. Sin embargo, no puede negarse que Aristóteles en ese pasaje trata del poder infinito en la capacidad de obrar y de mover, ya que esto se deduce con claridad de su razonamiento. Pues precisamente prueba que Dios es de poder infinito, para llegar desde aquí a la conclusión de que carece de magnitud; no obstante, esta deducción, sobre todo en su sentencia, no tiene importancia alguna, dado que él afirma que el cielo y los elementos corporales son eternos e infinitos en duración. Prueba luego que ese poder infinito no puede consistir en la magnitud, porque, de lo contrario, movería en el no-tiempo, conclusión completamente disparatada, si se tratase únicamente de la duración, ya que un poder no mueve más velozmente por el hecho de durar más. Así entendieron a Aristóteles Santo Tomás, San Alberto, Simplicio y otros más en ese pasaje. Y el saber si Aristóteles habló del poder infinito intensivamente de un modo relativo y sólo en el mover, o si se refirió en absoluto al obrar, es algo que no puede probarse debidamente por estos pasajes. Al fin de este capítulo expondré qué es lo que debe opinarse.

4. *Explicación de Escoto.— Refutación.—* Así, pues, Escoto, *In I, dist.* 2, q. 1, y en el *Quodl.,* q. 7, responde en otro sentido que el medio de Aristóteles en esa demostración no es el motor que mueve de cualquier manera durante un tiempo infinito, sino el que mueve *a se* e independientemente. Mas, sea lo que sea de la eficacia de este medio —punto de que luego nos ocuparemos—, no

Aistotele, sol seu caelum est causa perpetuae successionis generationum et corruptionum, et similiter omnes intelligentiae infinito tempore movent secundum ipsum, cum tamen infinitae non sint.

Mens et ratio Aristotelis expenditur

3. Propter hanc difficultatem multi doctores negant fuisse mentem Aristotelis asserere Deum esse infinitum in virtute, sed duratione tantum; minus enim incommodi existimant defecisse Aristotelem in conclusione quam in sua probatione. Ita sentit Gregor., In I, dist. 42, q. 3, a. 1; Ocham, Quodl. III, q. 1, et Quodl. VII, q. 22 et 23; Marsil., In I, q. 24, a. 2, et nonnulli alii. Verumtamen negari non potest quin Aristoteles eo loco agat de virtute infinita in vi agendi et movendi, nam id plane constat ex discursu eius. Propterea enim probat Deum esse infinitae virtutis, ut inde colligat eum carere magnitudine; at haec collectio praecipue in eius sententia nullius momenti est, cum ipse ponat caelum et elementa corporalia aeterna et infinita in duratione. Deinde probat virtutem infinitam non posse esse in magnitudine, quia alias moveret in non tempore, quae illatio esset prorsus impertinens, si de sola duratione sermo esset; nam virtus non ideo velocius movet quod magis duret. Atque ita intellexerunt Aristotelem D. Thom., Albert., Simpl., et alii ibi. An vero Aristoteles locutus fuerit de virtute infinita intensive secundum quid tantumque in movendo vel simpliciter in agendo, non potest efficaciter probari ex illis locis. Quid vero sentiendum sit dicam in fine huius puncti.

4. *Scoti expositio.— Improbatur.—* Aliter ergo Scotus, In I, dist. 2, q. 1, et in Quodl., q. 7, respondet medium Aristotelis in illa ratione non esse movens tempore infinito utcumque, sed a se et independenter. Sed, quidquid sit de efficacia huius medii, quod infra videbimus, certum est non

hay duda de que ésta no fue la mente de Aristóteles, no sólo porque no hace mención alguna de la partícula "a se" o "independientemente", sino también porque el argumento vale por igual en el movimiento infinito y en cualquier acción. Y Aristóteles no demuestra su tesis por el movimiento o acción, sino precisamente por la duración infinita del movimiento. Finalmente, aquella reducción al inconveniente de que motores iguales moverían durante un tiempo desigual, no se funda en el modo de mover *a se* o *ab alio,* sino sólo en la cantidad del efecto. Añádase que Aristóteles argumenta en ese pasaje valiéndose de un medio puramente físico demostrado con anterioridad en el mismo libro: ese medio físico es que el primer motor mueve durante un tiempo infinito, que es lo único que había probado Aristóteles; en cambio, el que mueva *a se* y sin dependencia *ab alio* no es un medio físico, sino más bien metafísico, y Aristóteles ni siquiera había hecho mención de él. Sobre todo, porque allí mismo da a entender claramentemente Aristóteles que existen dos motores que mueven del mismo modo, de manera que el uno mueve durante un tiempo finito, y el otro, infinito; ahora bien, no puede haber dos motores *a se* y con independencia de uno superior; luego Aristóteles no se apoya en este modo de mover. Por fin, aunque se conceda que es verdad que para mover *a se* se requiere un poder infinito, no obstante, esto ni es de por sí evidente, ni ha sido probado por Aristóteles, ni siquiera lo ha intentado probar, ni lo ha insinuado.

5. *Explicación de Santo Tomás.—* Santo Tomás hace una exposición distinta en el mismo pasaje diciendo que Aristóteles se refiere al movimiento infinito por parte del móvil, pero no por parte del espacio. Llama movimiento infinito por parte del móvil a aquel en el que tiene que transcurrir un tiempo infinito antes de que el móvil en su totalidad sobrepase una meta o parte de espacio prefijada o señalada; y llama, por el contrario, movimiento infinito por parte del espacio al que dura un tiempo infinito mediante la repetición continua del mismo móvil dentro del mismo espacio. Afirma, en consecuencia, que el principio de Aristóteles es que se requiere un poder infinito para mover un móvil durante un tiempo infinito por parte del móvil mismo. Y si se objeta que Aristóteles no pudo pensar en que el primer motor pudiese mover durante tiempo infinito por

fuisse hanc mentem Aristotelis, tum quia nullam mentionem facit illius particulae "a se" seu "independenter", tum etiam quia illa ratio aeque procedit in motu finito et in quacumque actione. Aristoteles autem non ex motione seu actione, sed praecise ex infinita duratione motionis probat intentionem suam. Ac tandem deductio illa ad inconveniens, quod moventia aequalia moverent tempore inaequali, non fundatur in modo movendi a se vel ab alio, sed solum in quantitate effectus. Adde Aristotelem ibi argumentari ex medio pure physico et in eodem libro prius probato: physicum autem medium est quod primus motor movet tempore infinito, et hoc solum fuerat ab Aristotele probatum; quod autem moveat a se et sine dependentia ab alio, non est medium physicum, sed metaphysicum potius; nec de hoc Aristoteles mentionem ibi fecerat. Maxime, quia ibidem aperte significat Aristoteles dari duo moventia eodem modo, ita ut alterum moveat finito tempore, aliud infinito; non possunt autem dari duo moventia a se et independenter a superiori; non ergo facit vim Aristoteles in hoc movendi modo. Denique, esto verum sit ad movendum a se requiri virtutem infinitam, id tamen neque est per se notum, neque ab Aristotele probatum, immo nec probari tentatum neque insinuatum.

5. *D. Thomae expositio.—*Aliter D. Thomas ibidem exponit Aristotelem loqui de motu infinito ex parte mobilis, non ex parte spatii. Ex parte mobilis vocat infinitum motum illum in quo infinitum tempus consumendum est priusquam totum mobile pertranseat quemcumque praefixum aut signatum terminum vel partem spatii; motum autem infinitum ex parte spatii vocat illum qui per continuam repetitionem eiusdem mobilis intra idem spatium infinito tempore durat. Ait ergo principium Aristotelis esse ad movendum aliquod mobile tempore infinito ex parte ipsius mobilis requiri virtutem infinitam. Quod si obiicias: Aristoteles non potuit subsumere primum motorem posse movere tempore infinito ex parte mo-

parte del móvil, sino sólo por parte del espacio, porque él no admitió más movimiento que el del cielo, del que opinó que duraba un tiempo infinito y que, en cuanto tal, derivaba del primer motor, mientras que aquel otro movimiento sólo puede durar un tiempo infinito por la reiteración del móvil completo en el espacio total, responde Santo Tomás en definitiva que Aristóteles directa y explícitamente se refirió a este tiempo infinito, pero implícitamente dedujo de esta infinitud la otra que proviene de parte del móvil. En este sentido su argumentación sería virtualmente la siguiente: Dios mueve el cielo durante un tiempo infinito por parte del espacio; luego es de por sí poderoso para moverlo durante un tiempo infinito por parte del móvil; luego posee un poder infinito. La consecuencia es evidente, porque la infinitud del movimiento por la reiteración del espacio es accidental, mientras que la que proviene del móvil es esencial; mas lo que es accidental se reduce a lo que es esencial; luego, por ser el primer motor causa esencial de la infinitud del movimiento, debe predicarse de él la infinitud esencial y no sólo la accidental.

6. *Dificultades que se presentan en la explicación que acabamos de exponer.* En esta explicación se presentan muchas dificultades. Primera, el que ésta haya sido la mente de Aristóteles, puesto que él no hizo mención alguna de esta doble infinitud del movimiento del tiempo ni de la reducción de la una a la otra. Además, porque, para que el movimiento dure un tiempo infinito por parte del móvil, es necesario que el móvil sea infinito; de lo contrario no podría durar un tiempo infinito sin repetición y sin el tránsito total del móvil completo por un punto determinado del espacio, sobre todo si persevera siempre el mismo movimiento, como se da por supuesto; y de esta suerte Santo Tomás defiende que este móvil tiene que ser actualmente infinito en cuanto a la magnitud. Empero, según el testimonio de Aristóteles, es absolutamente contradictorio que un cuerpo infinito se mueva: ¿cómo, pues, puede dar por sentado aquí que el primer motor pueda mover un móvil infinito? Esto mismo es, en efecto, mover un cuerpo durante tiempo infinito por parte del móvil, principalmente porque Aristóteles pone expresamente en su demostración un móvil finito; dice, efectivamente, que el móvil que se mueve durante un tiempo infinito por la separa-

bilis, sed solum ex parte spatii, quia ipse solum agnovit motum caeli, quem putavit durasse tempore infinito, et ut sic esse a primo motore, at vero ille motus solum durare potest tempore infinito per repetitionem totius mobilis per totum spatium, respondet in summa D. Thomas directe et explicite locutum fuisse Aristotelem de hoc tempore infinito; implicite autem ex hac infinitate intulisse aliam, quae est ex parte mobilis. Ita ut ratio eius in virtute sit haec: Deus movet caelum tempore infinito ex parte spatii; ergo de se potens est ad movendum tempore infinito ex parte mobilis; ergo est infinitae virtutis. Patet consequentia quia infinitas motus per repetitionem spatii est per accidens, ex parte autem mobilis est per se; quod autem est per accidens reducitur ad id quod est per se; cum ergo primus motor sit causa per se infinitatis motus, illi debet attribui infinitas per se et non tantum per accidens.

6. *Quae difficultates in proxime relata expositione.*— In hac expositione multa occurrunt difficilia. Primum, quod haec fuerit mens Aristotelis, quia nullam mentionem fecit duplicis infinitatis motus temporis, neque reductionis unius ad aliam. Deinde, quia, ut motus duret tempore infinito ex parte mobilis, necesse est quod mobile sit infinitum; alioqui non posset infinito tempore durare sine repetitione et sine integro transitu totius mobilis per signatum punctum spatii, praesertim si idem motus semper perseveret, ut supponitur; et ita ponit D. Thomas huiusmodi mobile debere esse actu infinitum secundum magnitudinem. At vero, teste Aristotele, prorsus repugnat corpus infinitum moveri: quomodo ergo hic potuisset assumere primum movens posse movere infinitum mobile? nam hoc ipsum est movere corpus infinito tempore ex parte mobilis, praesertim quia expresse Aristoteles in sua probatione ponit mobile finitum; ait enim mobile illud quod movetur tempore infinito per ablationem aequalium par-

ción de partes iguales acabará, finalmente, por consumirse, cosa que no sería verdadera, si el móvil fuese infinito.

7. En segundo lugar, aunque concediésemos que Aristóteles había pretendido ese género de demostración, no sería menos difícil explicar su fuerza y eficacia. Porque, en primer lugar, ¿dónde está la fuerza de aquella ilación: *Dios mueve el cielo durante un tiempo infinito por parte del espacio; luego puede moverlo durante un tiempo infinito por parte del móvil?* En efecto, es lo mismo que si concluyésemos: *puede mover un cuerpo finito y continuar el movimiento durante un tiempo infinito; luego puede mover un móvil infinito.* Mas esta consecuencia no parece que pueda tener fundamento en razón alguna. Porque igual que es muy distinto el incremento del movimiento mediante la reiteración y las nuevas vueltas del mismo móvil en el mismo espacio, o mediante el aumento del móvil mismo, es también muy distinto el aumento de poder requerido por parte del motor, sin que del uno se pueda llegar a concluir el otro por ser de naturaleza distinta, sobre todo al no tratarse de un caso de aumento propiamente, sino de duración del mismo poder. Por eso aquella reducción de la infinitud accidental a la esencial no tiene aquí fundamento alguno, más aún, virtualmente no es más que deducir lo que es más de aquello que es menos. En efecto, hablando con propiedad y —por así decirlo— desde el punto de vista del objeto, es menos mover el mismo móvil durante un tiempo más largo que mover un móvil mayor. Consecuentemente en los movimientos finitos no sería una ilación legítima el concluir de una continuación mayor del movimiento del mismo móvil la capacidad de mover un móvil mayor. Finalmente, el ataque dirigido antes contra el argumento de Aristóteles vale de igual manera contra esta interpretación; porque el ángel puede mover el cielo durante un tiempo infinito por parte del espacio y, sin embargo, no puede mover un cuerpo durante un tiempo infinito por parte del móvil; luego tampoco es legítimo concluir una cosa de la otra en el primer motor.

8. Y si acaso se afirma que el ángel no es causa esencial de la infinitud del movimiento del mismo modo que lo es Dios, si por causa esencial se entiende una causa independiente y que opera por sí misma, se viene a parar a la explicación de Escoto, que hay que rechazar por los mismos motivos; si, por el con-

tium, tandem consumendum fore; quod non esset verum, si mobile esset infinitum.

7. Secundo, licet daremus Aristotelem intendisse illud probationis genus, non esset minus difficile vim eius et efficaciam declarare. Nam imprimis, quaenam est vis illius illationis: *Deus movet caelum tempore infinito ex parte spatii; ergo potest movere tempore infinito ex parte mobilis?* Nam perinde est ac si inferretur: *Potest movere corpus finitum et infinito tempore continuare motum illum; ergo potest movere mobile infinitum.* At haec consequentia nulla ratione fundari posse videtur. Quia, sicut est longe diversum augmentum motus per repetitionem et revolutionem eiusdem mobilis in eodem spatio, vel per augmentum ipsius mobilis, ita est longe diversum augmentum virtutis requisitum ex parte motoris, neque ex uno licet inferre aliud, cum sint diversae rationis, immo cum unum non sit proprie augmentum, sed duratio eiusdem virtutis. Unde illa reductio infinitatis per accidens ad per se hic nullum fundamentum habet, immo in virtute nihil aliud est quam inferre id quod est maius ex eo quod est minus. Nam, per se loquendo et (ut ita dicam) ex obiecto, minus est movere idem mobile longiori tempore quam movere maius mobile. Unde in motibus finitis non recta esset illatio ex maiori continuatione motus eiusdem mobilis colligere virtutem movendi maius mobile. Denique instantia superius facta contra rationem Aristotelis eodem modo procedit contra hanc interpretationem; nam angelus potest movere caelum tempore infinito ex parte spatii, et tamen non potest movere aliquod corpus tempore infinito ex parte mobilis; ergo neque in primo motore licet unum ex alio inferre.

8. Quod si forte dicatur angelum non ita esse causam per se infinitatis motus sicut Deum, si per causam per se intelligatur causa independens et a se operans, inciditur in expositionem Scoti, et eisdem

trario, se entiende la causa que influye verdadera y propiamente en el efecto y mediante su propia virtud en cuanto causa principal próxima, entonces se niega sin razón que la inteligencia sea causa esencial de la infinitud del movimiento, ya que lo produce por virtud propia y persevera constantemente en él. Ni puede explicarse en qué consiste el que Dios cause esencialmente la infinitud y no el ángel, puesto que no se diferencian más que en que Dios obra como causa primera y el ángel como segunda, diferencia que no tiene nada que ver con el problema presente, según quedó dicho. Más aún, apenas puede comprenderse por qué a la infinitud del movimiento por parte del espacio se le llama accidental, y, por parte del móvil, esencial; porque, si puede haber alguna infinitud en el movimiento físico, sólo se da en el movimiento circular mediante la reiteración en un mismo espacio, según probó Aristóteles en el lib. VIII de la *Física*, y en el lib. I *De Caelo*, y como el movimiento o el tiempo continuo es esencialmente uno con unidad de continuidad, del mismo modo, si tuviese una duración infinita, sería esencialmente infinito por una circulación continua. Mas el movimiento infinito por parte del móvil es imposible; porque si el móvil es imposible, también lo es el movimiento (lib. IV de la *Física*, texto 115). ¿Por qué, pues, se le llama esencialmente infinito?, o ¿por qué de la potencia de mover durante tiempo infinito de un modo se concluye la potencia para mover de otro modo? Se objetará que también según nuestra sentencia es imposible un movimiento infinito por parte del espacio. La respuesta es que nosotros argumentamos dentro de los principios de Aristóteles; mas si también es imposible el movimiento infinito de ese modo, el argumento de Aristóteles será también más débil interpretado de dicho modo, ya que ni es verdadero el antecedente, ni es buena la ilación.

9. Por eso Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 20, a. 8, a la objeción 4, explica de otra manera este argumento, diciendo que prueba únicamente que un poder corpóreo finito no es de suyo suficiente para mover durante un tiempo infinito, porque no puede mover si no es movido, y no posee de por sí el ser movido constantemente, puesto que está en potencia para ser movido y no ser movido, y no posee tampoco de suyo, en consecuencia, el poder de mover perpetuamente. Sin embargo, tampoco esta interpretación se presenta como suficiente. Porque, en primer lugar, Aristóteles de la infinitud del movimiento no prueba

rationibus reiicienda est; si vero intelligatur causa vere ac proprie influens in effectum et propria virtute, ut causa principalis proxima, sic immerito negatur quod intelligentia sit causa per se infinitatis motus; nam propria virtute illum efficit et in eo perpetuo durat. Neque explicari potest in quo consistat quod Deus per se causet infinitatem et non angelus, quia non differunt nisi in eo quod Deus efficit ut causa prima et angelus ut secunda, quae differentia nihil ad praesens spectat, ut dictum est. Immo vix intelligitur cur infinitas motus ex parte spatii vocetur per accidens, et ex parte mobilis, per se; nam, si quae infinitas potest esse in motu physico, solum in circulari motu per repetitionem circa idem spatium, ut Aristoteles probavit in VIII Phys., et I de Caelo. Et, sicut motus vel tempus continuum est per se unum continuatione, ita, si infinite duraret, esset per se infinitum circuitione continua. Motus autem infinitus ex parte mobilis impossibilis est; nam, si mobile est impossibile, etiam motus, IV Phys., text. 115. Cur ergo vocatur per se infinitus? aut cur ex potentia movendi infinito tempore uno modo, infertur potentia ad movendum alio modo? Dices: etiam iuxta nostram sententiam est impossibilis motus infinitus ex parte spatii. Respondetur nos argumentari in principiis Aristotelis; si autem etiam est impossibilis motus infinitus illo modo, erit Aristotelis ratio infirmior etiam dicto modo interpretata, quia neque antecedens verum est, neque illatio bona.

9. Quocirca D. Thom., I cont. Gent., c. 20, a. 8, ad 4 obiectionem, aliter declarat hanc rationem, dicens solum probare virtutem corpoream finitam de se non sufficere ad movendum tempore infinito, quia non potest moveri nisi mota, et ex se non habet ut perpetuo moveatur, cum sit in potentia ad moveri et non moveri, et ideo neque ex se habet virtutem ut perpetuo moveat. Verumtamen neque haec interpretatio sufficiens apparet. Nam imprimis Aristoteles

inmediatamente que el poder de mover no pueda ser corpóreo, sino que prueba que es infinito, y de la infinitud deduce luego que no puede ser corpóreo, deducción que después analizaremos; por eso Aristóteles no hace aquí uso del medio de que un cuerpo no mueve si no es movido. Además, este principio, si se lo refiere al movimiento actual y propio y físico o local, esto es, que un cuerpo no puede mover localmente si no es movido localmente, ni está demostrado ni es verdadero, puesto que en el movimiento de atracción un cuerpo que permanece inmóvil atrae con frecuencia a otro, teniendo lugar esto a veces, aunque bastante raramente, en la impulsión o expulsión, como en el caso de los vivientes en la capacidad expulsiva de los excrementos; y en el rebote de una pelota es probable que sea impelida por la pared a la que toca con gran fuerza, aunque la pared misma permanezca inmóvil. Si, por el contrario, se aplica ese principio en un sentido más amplio al movimiento mediante el auxilio o concurso de una causa superior, entonces no es un principio físico ni es propio de los cuerpos, sino que es común a todas las causas segundas. Finalmente, en este sentido es lo mismo decir que un poder corpóreo no puede de suyo mover durante un tiempo infinito, que decir que un cuerpo no puede mover sin el concurso de una causa superior, yendo a parar de este modo a la sentencia de Escoto, quien reducía la fuerza del argumento a que ningún poder finito obra con independencia del superior, siendo éste el modo como llega en definitiva el Ferrariense en el desarrollo de su exposición a que sólo la causa primera produce un movimiento infinito esencial y primariamente y sin el intermedio de otra.

10. Finalmente, Cayetano, en el prolijo opúsculo *De infinit. Dei intens.*, pone la fuerza de este argumento en que Dios causa la infinitud del movimiento esencial y primariamente, esto es, por virtud de su propia e intrínseca perfección; y para causar —dice— de esta suerte un movimiento infinito se requiere un poder intensivamente infinito. Prueba esto de la siguiente manera: la duración es, efectivamente, un ente; luego posee alguna perfección; luego a mayor duración corresponde mayor perfección; luego a una duración infinita corresponde perfección infinita; luego quien la causa en virtud de su propia perfección debe ser de perfección infinita. Y es Dios quien causa de este modo una duración

non probat immediate ex infinitate motus virtutem movendi non posse esse corpoream, sed probat esse infinitam et ex infinitate colligit postea non posse esse corpoream, quam illationem postea examinabimus; unde Aristoteles hic non utitur illo medio quod corpus non movet nisi motum. Deinde hoc principium, si intelligatur de motu actuali et proprio ac physico vel locali, id est, quod corpus non possit localiter movere nisi localiter motum, neque est demonstratum, neque verum, quia in motu attractionis saepe unum corpus manens immotum attrahit aliud, et in impulsione seu expulsione id interdum accidit, licet rarius, ut in viventibus in virtute expulsiva excrementorum; et in repercussione pilae est probabile impelli a pariete quem vehementer tangit, licet ipse paries immotus maneat. Si autem principium illud latius intelligatur de motione per auxilium vel concursum superioris causae, sic non est principium physicum neque est proprium corporum, sed commune omnium causarum secundarum. Ac denique in eo sensu idem est dicere virtutem corpoream non posse de se movere tempore infinito, quod dicere corpus non posse movere sine concursu superioris causae, et ita incidimus in sententiam Scoti, qui vim rationis ad hoc reducebat, quod nulla virtus finita agit independenter a superiori, et ita tandem Ferrar. ibi ad hoc deducit expositionem, quod sola prima causa per se primo et non per aliud causat motum infinitum.

10. Tandem Caietanus, in prolixo opusculo de Infinit. Dei intens., vim huius rationis in hoc constituit, quod Deus per se primo, id est, ex vi propriae et intrinsecae perfectionis, causat infinitatem motus; ad causandum autem hoc modo infinitum motum requiritur (ait) virtus intensive infinita. Quod sic probat, quia duratio est ens; ergo alicuius perfectionis; ergo maior duratio, maioris perfectionis; ergo infinita duratio, infinitae perfectionis; ergo qui causat illam ex vi propriae perfectionis debet esse infinitae perfectionis. Hoc autem

infinita en el movimiento; mientras que la inteligencia u otro agente finito no puede causarla esencial y primariamente, esto es, por virtud de su propia perfección, sino que la causa en virtud de la condición que se añade, es decir, por el hecho de durar infinitamente; como, por ejemplo, el calor de ocho grados en virtud de su intensidad y perfección puede calentar como ocho; empero el calentar durante un día no puede hacerlo en virtud de su perfección, sino de la condición añadida, es decir, de que dura durante un día. Mas contra esta explicación se presentan las mismas dificultades que contra las precedentes. Y, en primer lugar, por lo que se refiere a Aristóteles, podemos objetarle a Cayetano lo mismo que él con razón le objeta a Escoto: *es sorprendente que Aristóteles no haya dado a entender el medio de su argumento;* pues igual que Aristóteles no tomó como medio la causa que mueve por sí misma, según quería Escoto, tampoco tomó la causa que mueve esencial y primariamente, según defiende Cayetano, sino que deduce el poder infinito del motor precisamente de la continuación del movimiento durante un tiempo infinito. Además, la deducción por la que Aristóteles prueba que un movimiento de tiempo infinito no puede provenir de un poder finito es muy distinta del raciocinio que expone Cayetano, puesto que Aristóteles infiere que dos motores iguales moverían durante un tiempo desigual. Y este género de argumentación no puede aplicarse a motores que causen esencial y primariamente la infinitud o duración del movimiento del modo que expresa Cayetano. Más aún, si se presta atención al problema, ningún poder creado, incluso de acuerdo con el razonamiento de Cayetano, puede mover esencial y primariamente durante una hora, no digamos ya durante un tiempo infinito, puesto que en virtud de su sola perfección intensiva no puede producir con el movimiento ni la duración de una sola hora, sino que lo hace en virtud de la condición adjunta, a saber, en cuanto él mismo dura también por espacio de una hora.

11. *El razonamiento de Cayetano es ineficaz para demostrar lo que pretende.* Y aún me queda por añadir que el razonamiento mismo de Cayetano considerado en sí es ineficaz. Porque, en primer lugar, ¿qué causa hay que pueda mover durante un tiempo infinito en virtud de su sola capacidad intensiva, si se prescinde de la duración que le es propia? Ciertamente que no hay ninguna, por

más que se la imagine en el máximo grado de infinitud. De lo contrario, si por un imposible imaginásemos un poder motor infinito que durase un instante de nuestro tiempo, ése sería en cuanto tal capaz de mover durante un tiempo infinito, lo cual es completamente falso. Y la consecuencia es evidente, ya que, puesta la causa suficiente y esencial y primaria, puede ponerse el efecto. Y si se dice que la duración de la causa es una condición necesaria para perseverar en la acción, incluso en una causa de infinito poder intensivo, consecuentemente la continuación infinita del movimiento no se deriva nunca esencial y primariamente del poder infinito sin que implique como condición necesaria la duración del poder; ahora bien, de este modo y no de otro es como basta y se requiere la duración perpetua en un poder finito para causar un movimiento infinito; luego no existe diferencia alguna en esto y se exige sin motivo un poder infinito para causar esencial y primariamente un movimiento infinito. Y no es posible explicar qué es lo que se añade mediante la partícula "esencial y primariamente", dado que mediante ella no puede eliminarse la duración de la causa como condición necesaria. A no ser que tal vez se diga que esta duración está intrínsecamente incluida en la causa de poder infinito y que, por tanto, no se la señala en dicha causa como condición distinta de la potencia misma. Pero esto nada tiene que ver con el problema que nos ocupa; porque también la duración eterna puede ser connatural a una potencia finita, con la única diferencia entre ambas de que en una realidad absolutamente infinita esa duración es independiente, mientras que en una potencia finita es dependiente, diferencia que no afecta al raciocinio presente, a no ser que nos inclinemos hacia la explicación de Escoto, la cual no admite ni el mismo Cayetano.

12. Además, el proceso ascensional o gradación de Cayetano es falaz, ya porque, aunque la duración sea una perfección, con todo, una duración mayor no es siempre una perfección mayor. En efecto, una duración puede ser mayor de tres maneras: una, esencialmente, de la manera que el evo, por ejemplo, es una duración mayor que el tiempo y la eternidad mayor que el evo. Y de esta suerte la duración mayor es también una perfección mayor; por eso se le llamaría con más propiedad duración mejor o de naturaleza superior; mas el tiempo finito no es rebasado de este modo por el infinito, como es de por sí evidente. De

modo causat Deus infinitam durationem in motu; intelligentia vero vel aliud agens finitum non potest illam causare per se primo, id est, ex vi propriae perfectionis, sed ex conditione annexa, id est, ex eo quod infinite durat; sicut calor ut octo ex vi suae intensionis et perfectionis habet calefacere ut octo; calefacere autem per diem non habet ex vi suae perfectionis, sed ex conditione annexa, scilicet, quia durat per diem. Sed contra hanc expositionem eaedem difficultates occurrunt quae contra praecedentes. Et imprimis, quod ad Aristotelem attinet, obiicere possumus Caiet. quod ipse merito obiicit Scoto: *Mirum est quod Aristoteles medium suae rationis non expresserit;* sicut autem Aristoteles non assumpsit pro medio causam moventem a se, ut Scotus volebat, ita nec causam moventem per se primo, ut Caietanus sumit, sed praecise ex continuatione motus per infinitum tempus infert infinitam virtutem moventis. Item deductio illa qua Aristoteles probat motum infiniti temporis non posse esse a finita virtute, longe diversa est a discursu quem Caietanus facit; infert enim Aristoteles quod duo moventia aequalia moverent tempore inaequali. Quod argumentandi genus ad moventia quae per se primo causant infinitatem vel durationem motus eo modo quo Caietanus loquitur, applicari non potest. Immo, si res attente consideretur, nulla virtus creata (etiam iuxta discursum Caietani) potest per se primo movere per horam, nedum infinito tempore, quia ex vi solius intensivae perfectionis non potest vel durationem unius horae efficere movendo, sed ex adiuncta conditione, scilicet, quatenus ipsa etiam per horam durat.

11. *Caietani inefficax discursus ad intentum probandum.*— Ulterius vero addo discursum ipsum Caietani per se sumptum inefficacem esse. Nam imprimis, quae est causa quae possit movere infinito tempore ex vi solius virtutis intensivae, praescindendo illam ex propria duratione? Certa nulla, etiamsi maxime infinita fingatur. Alias si fingeremus per impossibile infinitam virtutem motivam durare per instans nostri temporis, illa ut sic esset potens ad movendum infinito tempore, quod est plane falsum. Et sequela patet, quia, posita causa sufficienti et per se ac primaria, potest poni effectus. Quod si dicatur durationem causae esse conditionem necessariam ad perseverandum in actione, etiam in causa infinitae virtutis intensivae, ergo infinita continuatio motus nunquam ita fit per se primo ab infinita virtute quin requirat ut conditionem necessariam durationem virtutis; sed hoc modo et non alio sufficit et requiritur perpetua duratio in virtute finita ad causandum motum infinitum; ergo in hoc nulla est differentia et sine causa exigitur infinita virtus ad causandum infinitum motum per se primo. Nec declarari potest quid importetur per illam particulam "per se primo", quandoquidem per illam excludi non potest duratio causae, ut conditio necessaria. Nisi forte dicatur hanc durationem intrinsece includi in causa infinitae virtutis, et ideo in tali causa non annumerari hanc ut conditionem distinctam ab ipsa virtute. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus; nam etiam perpetua duratio potest esse connaturalis virtuti finitae, hac solum interveniente differentia, quod in re simpliciter infinita illa duratio est independens, in virtute autem finita est dependens, quae differentia non refert ad praesentem discursum, nisi ad expositionem Scoti revertamur, quam neque ipse Caietanus admittit.

12. Praeterea, ascensus ille seu gradatio Caietani fallax est, tum quia, licet duratio sit perfectio, maior tamen duratio non semper est maior perfectio. Tribus enim modis potest una duratio esse maior: uno modo essentialiter, quo modo aevum, verbi gratia, est maior duratio quam tempus et aeternitas quam aevum. Et hoc modo maior duratio est etiam maior perfectio; unde proprius diceretur melior duratio, seu altioris rationis; non exceditur autem hoc modo tempus finitum ab infinito, ut per se

otro modo se llama a una duración mayor que otra o que ella misma únicamente por comparación con una medida extrínseca verdadera o imaginaria, de la manera que se dice que un ángel ha durado más hoy que ayer, y de esta suerte una duración mayor no es en sí una perfección mayor, sino que es la misma en cuanto coexiste con una sucesión mayor. Y en este sentido, para causar de esta suerte una duración mayor, no se requiere en el ángel un poder mayor, como es también manifiesto de por sí. Acontece de otra manera que una duración es mayor que otra mediante la adición real de una parte a otra parte de la misma naturaleza. Y de este modo el año es una duración mayor que el día, y el tiempo infinito mayor que el finito, y en este caso la duración mayor no es una perfección intensivamente mayor, sino sólo extensivamente, si es que el movimiento local o su duración merece el nombre de perfección distinta de su término. Y esta es la comparación que se refiere a nuestro propósito. Mas de este incremento de perfección en el efecto no se puede inferir que sea necesaria una potencia mayor, sino que basta la misma durando más, puesto que en ese caso no tiene lugar más que la multiplicación de un efecto idéntico o similar, por ejemplo, de un movimiento circular semejante; y para multiplicar sucesivamente un efecto no se requiere una potencia mayor; puesto que el mismo calor puede producir sucesivamente un calor semejante hasta el infinito. Y se confirma, en primer lugar, porque de la infinitud del efecto no puede inferirse en la causa una infinitud mayor que la que hay en el efecto; por consiguiente, si el efecto sólo aumenta extensivamente en duración, por este capítulo no exige en la causa una potencia infinita intensiva, sino una potencia que dure infinitamente. Y se confirma, por último, porque, si para mover durante un tiempo infinito fuese necesaria una potencia infinita, por el hecho de ser la duración infinita una perfección infinita, no podría en modo alguno producirse la infinitud del movimiento ni esencial ni primariamente por una potencia finita, ni por una causa principal y esencial. El consiguiente es falso, porque una inteligencia finita puede producir dicho movimiento; luego.

13. *La conclusión propuesta no puede probarse solamente por un medio físico.*— Mi opinión, pues, es que la conclusión propuesta no puede quedar eficazmente probada por un medio puramente físico o partiendo del movimiento. En primer lugar, porque no sólo es verdad que ningún movimiento ha durado un tiempo infinito, sino que tengo por más probable que no puede durar tiempo infinito, aunque pueda durar hasta el infinito sin término, pero no sin principio, como se insinuó antes. En segundo lugar, porque, aunque se concediese que el movimiento ha durado un tiempo infinito, no podría de aquí llegarse a concluir la existencia de un poder infinito en el motor, como demuestran los argumentos aducidos. Ni tiene valor alguno el argumento con que Aristóteles intenta probar que lo finito no puede mover durante un tiempo infinito. Tiene, en efecto, como fundamento el principio de que si una potencia en su integridad mueve durante un tiempo infinito un móvil completo, una parte de la potencia moverá una parte del móvil durante un tiempo menor y, consecuentemente, finito. Mas este principio es falso, porque si una parte de la potencia mueve la parte del móvil que le es proporcionada a través de un espacio idéntico, proporcionado y repetido de modo idéntico, es decir, recorriéndolo tantas veces, podrá, hablando en rigor, moverla durante un tiempo tan grande, cuanto la potencia en su totalidad podía mover al móvil completo. Esto lo defendió el mismo Aristóteles al final del lib. VII de la *Física*, y, variando la proporción y aplicándola al movimiento del cielo, resulta prácticamente visible con los sentidos. Porque, si imaginamos que un motor desde la eternidad ha movido únicamente el astro del sol y que otro ha movido el cuerpo restante de la cuarta esfera, ambos moverían durante un tiempo infinito. Y la afirmación de algunos: que Aristóteles se refirió a la potencia que mengua moviendo, cae fuera del problema; ¿qué tendría, en efecto, que ver con el propósito de Aristóteles tal deducción, si diese esto por supuesto? Pues no podría llegar a concluir que esa potencia fuese infinita, sino que no se cansaba ni disminuía al mover. Por eso no tengo reparo en decir que Aristóteles no desarrolló su argumentación de un modo legítimo en un punto donde la realidad es tan clara y manifiesta. Y esto mismo parece ser lo que opinó Cano en el lib. XII *De locis*, c. 5, en que pone entre los errores de Aristóteles el que hubiese creído que todas las inteligencias que mueven los cielos son de poder infinito por el hecho de que mueven durante un tiempo infinito. Por eso a mí me resulta también probable que Aristóteles, al menos en ese pasaje, no se refiriese a la potencia

constat. Alio modo dicitur una duratio maior alia vel seipsa, solum per comparationem ad extrinsecam mensuram veram vel imaginariam, quomodo dicitur angelus magis durasse hodie quam heri, et hoc modo maior duratio non est in se maior perfectio, sed eadem coexistens maiori successioni. Atque ita, ad causandum hoc modo maiorem durationem, in angelo non requiritur maior virtus, ut per se etiam constat. Alio modo contingit unam durationem esse maiorem alia per additionem realem partis ad partem eiusdem rationis. Et hoc modo annus est maior duratio quam dies, et infinitum tempus quam finitum, et sic maior duratio non est maior perfectio intensive, sed solum extensive (si tamen motus localis vel duratio eius nomen perfectionis meretur distinctae a suo termino). Et haec comparatio est quae ad propositum spectat. Ex hoc autem augmento perfectionis in effectu non potest colligi quod sit necessaria maior virtus, sed eadem magis durans, quia ibi solum est multiplicatio successiva eiusdem vel similis effectus, verbi gratia, similis circulationis; ad multiplicandum autem successive effectum non requiritur maior virtus; idem enim calor potest in infinitum producere calorem similem successive. Et confirmatur primo, quia ex infinitate effectus non potest inferri maior infinitas in causa quam sit in effectu; ergo, si effectus tantum augetur extensive in duratione, ex hoc capite non requirit in causa infinitam virtutem intensivam, sed virtutem infinite durantem. Et confirmatur tandem, quia, si ad movendum infinito tempore esset necessaria infinita virtus, eo quod infinita duratio sit infinita perfectio, nullo modo fieri posset infinitus motus a finita virtute neque per se primo, neque a causa principali et per se. Consequens est falsum, quia intelligentia finita efficere potest talem motum; ergo.

13. *Conclusio posita solo physico medio probari non potest.*— Existimo igitur conclusionem positam non posse efficaciter probari per medium pure physicum seu ex motu. Primo quidem, quia non solum est verum nullum motum durasse tempore infinito, sed probabilius etiam existimo non posse durare tempore infinito, quamvis possit in infinitum durare absque fine, non tamen absque principio, ut supra tactum est. Secundo, quia, licet daremus motum durasse infinito tempore, non posset inde colligi infinita virtus in motore, ut argumenta tacta concludunt. Nec ratio qua Aristoteles conatur probare non posse finitum movere tempore infinito quidquam efficit. Fundatur enim in hoc principio, quod si integra virtus movet integrum mobile per infinitum tempus, pars virtutis movebit partem mobilis minori tempore, atque adeo finito. Hoc autem principium falsum est, nam, si pars virtutis movet partem mobilis sibi proportionatam per idem spatium proportionatum et eodem modo repetitum seu toties illud pertranseundo, tanto tempore movere illam poterit, per se loquendo, quanto tota virtus poterat movere totum mobile. Quod in fine lib. VII Phys. idem Aristoteles docuit et est evidens ex commutata proportione, et applicando illam ad motum caeli, fere ad sensum conspici potest. Nam si fingamus unum motorem movisse ab aeterno solum astrum solis et alium movisse reliquum corpus quartae sphaerae, uterque moveret per infinitum tempus. Quod vero quidam aiunt, Aristotelem locutum esse de virtute quae movendo minuitur, extra rem est; quid enim ad propositum inferret Aristoteles, si hoc supponeret? Non enim posset concludere illam virtutem esse infinitam, sed non lassari nec minui movendo. Quamobrem non vereor dicere Aristotelem non recte argumentatum esse, ubi res est tam clara et manifesta. Atque hoc ipsum videtur sensisse Cano, lib. XII de Locis, c. 5, ubi inter errores Aristotelis ponit quod crediderit omnes intelligentias moventes caelos esse infinitae virtutis, eo quod infinito tempore moveant. Unde fit etiam mihi probabile Aristotelem, saltem illo loco, non fuis-

activa absolutamente infinita en el género del ente o en la capacidad de obrar en absoluto, sino a la potencia infinita en el mover localmente, la cual es sólo relativamente infinita; porque, aunque concediésemos que de dicho efecto se podía inferir una potencia infinita, no sobrepasaría esta infinitud, y si atribuye una potencia infinita a todos los motores de los cielos, no es creíble que se la haya atribuido mayor; y él mismo se refiere en ese pasaje a todos por igual, porque de ahí llega a la conclusión de que todos los motores de las esferas son incorpóreos, como advirtió Santo Tomás en ese lugar.

14. Dirá alguno: aun concediendo que no se pueda probar la potencia infinita de Dios por la infinita duración del movimiento, puede, sin embargo, probársela por el aumento hasta el infinito en la velocidad del movimiento. Así, en efecto, piensa Gregorio, *In I*, dist. 42, q. 3, a. 2, que puede demostrarse la infinitud de Dios por el hecho de que puede mover el cielo cada vez más velozmente hasta el infinito. Y que pueda hacer esto, lo prueba porque este efecto no es contradictorio; luego es posible; luego lo es mediante alguna potencia; luego esa potencia se da preferentemente en el ente primero. Y argumenta de modo similar partiendo de otros efectos a los que supone como posibles, siendo así que esto no es evidente, sino bastante oscuro, como diré luego al tratar del atributo de la omnipotencia. Esta es la razón de que piensen algunos que el argumento propuesto no es eficaz, porque no tienen por suficientemente probado ni por evidente que ese proceso hasta el infinito en la velocidad del movimiento sea posible o no implique contradicción. Mas, aunque concedamos que también esto es evidente, como sin duda lo parece, con todo no puede llegar a concluirse de ello una potencia absolutamente infinita, sino sólo relativamente, esto es, en el mover, eficacia que resultaría también comprensible en una virtud finita de orden superior, como es corriente en semejantes procesos hasta el infinito.

Se expone otro argumento tomado de la creación

15. Así, pues, suele considerarse como más eficaz y como propio de la metafísica otro argumento tomado de otro efecto, a saber, de la creación, argumento

se locutum de virtute activa absolute infinita in genere entis seu in vi agendi simpliciter, sed tantum de infinita virtute in movendo localiter, quae solum est infinita secundum quid. Nam, licet daremus ex illo effectu posse colligi infinitam virtutem, non excederet hanc infinitatem, et si omnibus motoribus caelorum virtutem infinitam attribuit, non est credibile tribuisse maiorem; ipse autem illo loco aequaliter de omnibus loquitur, nam inde concludit omnes motores orbium esse incorporeos, ut ibi D. Thomas advertit.

14. Dicet aliquis: esto non possit probari infinita virtus Dei ex infinita duratione motus, posse tamen probari ex augmento in infinitum in velocitate motus. Sic enim putat Gregor., In I, dist. 42, q. 3, a. 2, posse demonstrari infinitatem Dei ex eo quod potest velocius ac velocius in infinitum movere caelum. Quod autem hoc possit probat, quia hic effectus non repugnat; ergo est possibilis; ergo per aliquam potentiam; ergo illa potentia maxime est in primo ente. Et similiter argumentatur ex aliis effectibus quos supponit esse possibiles, cum tamen id non sit evidens sed satis obscurum, ut infra dicam tractando de attributo omnipotentiae. Unde aliqui etiam censent rationem factam non esse efficacem, quia non satis probatum neque per se notum est illum processum in infinitum in velocitate motus esse possibilem seu non involvere repugnantiam. Sed, quamquam demus hoc etiam esse evidens (ut certe videtur), nihilominus non potest inde concludi virtus infinita simpliciter, sed secundum quid tantum, id est, in movendo, quae efficacitas posset intelligi in virtute finita superioris ordinis, ut est vulgare in huiusmodi processibus in infinitum.

Proponitur alia ratio ex creatione desumpta

15. Alia igitur ratio ex alio effectu desumpta efficacior censeri solet et propria metaphysicae, nimirum ex creatione, quam

que sólo insinuaré, porque sus principios quedaron probados en las páginas anteriores. Un principio es que Dios posee capacidad para crear, afirmación evidente por lo dicho, porque se ha demostrado que ha producido de hecho este mundo, el cual no pudo ser producido más que por creación, puesto que no sólo la materia, sino también todas las realidades incorruptibles han sido producidas por El. Otro principio es que para crear se requiere una potencia absolutamente infinita. Este no es tan evidente como el anterior, pero con todo es bastante connatural a la razón, como se probó y explicó anteriormente. Y, sobre todo, esto no admite duda respecto de la potencia de crear que comprende de suyo como objeto adecuado todo lo creable, puesto que este objeto se extiende hasta el infinito y supera cualquier perfección finita designable concretamente; exige, pues, en la causa que posee tal potencia una capacidad y perfección infinita.

16. El que la potencia divina sea así puede demostrarse de muchos modos por las cosas producidas. Primero, porque Dios creó en ellas todos los grados de realidad y en cada una de ellas varias especies, para cuya producción no necesitó de materia alguna que se tomara como presupuesto para su acción o de alguna otra causa que le ayudase, sino que le bastó con sola su potencia, dando por supuesto por parte de los efectos únicamente el que no les sea contradictoria la existencia; luego es señal de que Dios pudo con la misma potencia y facilidad producir todo aquello a lo que no le repugna la existencia y, por tanto, todo lo que es creable. Segundo, porque en los entes que Dios creó produce esencial y primariamente la existencia misma participada o el ente participado en cuanto tal ente, puesto que no presupone ni en sí mismo ni en otro dicha razón de ente; luego es señal de que éste es el objeto adecuado de tal potencia y de que, consecuentemente, ese poder se extiende a todo lo que puede participar la razón de ente, y esto es todo lo creable. Tercero, porque, sea cual sea lo que Dios cree, nunca producirá un efecto que se equipare a su potencia, ni igual a su perfección, permaneciendo, por otra parte, su poder igualmente íntegro y perfecto; luego, producido cualquier efecto, puede crear otro ente que participe en mayor grado la perfección del mismo Dios; por tanto puede producir cualquier ente creable.

solum insinuabo, quia principia eius in superioribus probata sunt. Unum principium est Deum habere vim ad creandum, quod ex dictis est evidens, quia demonstratum est de facto produxisse hunc mundum, qui non potuit produci nisi per creationem, cum et materia ipsa et res omnes etiam incorruptibiles ab eo effectae sint. Aliud principium est, ad creandum requiri virtutem infinitam simpliciter. Quod non est tam evidens sicut praecedens, est tamen satis consentaneum rationi, ut in superioribus probatum ac declaratum est. Et praesertim est hoc indubitatum de virtute creandi quae ex se complectitur ut obiectum adaequatum omne creabile, quia hoc obiectum in infinitum extenditur et quamcumque perfectionem finitam determinate signabilem superat; requirit ergo in causa habente talem virtutem infinitam vim et perfectionem.

16. Quod autem huiusmodi sit virtus divina, multis modis ostendi potest ex rebus factis. Primo, quia in eis creavit Deus omnes gradus rerum et in singulis varias species, ad quarum productionem non indiguit vel aliqua materia quae actioni eius supponeretur, vel aliqua alia adiuvante causa, sed sola sua potentia, supponendo ex parte effectuum solum quod eis non repugnet esse; ergo signum est eadem potestate et facilitate potuisse Deum facere omne id quod non repugnaverit esse atque adeo quidquid creabile est. Secundo, quia in his entibus quae Deus creavit, per se primo producit ipsum esse participatum seu ens participatum in quantum tale ens, quia neque in se neque in alio praesupponit talem rationem entis; ergo signum est hoc esse obiectum adaequatum illius potentiae et consequenter illam virtutem extendi ad omne illud quod potest participare rationem entis; hoc autem est omne creabile. Tertio, quia, quidquid Deus creet, nunquam faciet effectum adaequatum suae virtuti, neque aequalem suae perfectioni, et aliunde semper eius virtus manet aeque integra ac perfecta; ergo, quocumque effectu facto, potest aliud ens creare quod magis participet perfectionem ipsius Dei; ergo potest quodcumque ens creabile efficere.

17. *Objeción contra el argumento anterior.*— Cabe objetar que aparentemente hay contradicción en este argumento; porque si Dios no puede crear un efecto que le sea adecuado, no puede, en consecuencia, producir una realidad absolutamente infinita; luego del objeto de tal potencia no puede inferirse que ella misma sea absolutamente infinita. Se responde negando la última consecuencia; en efecto, Dios no puede crear una naturaleza o sustancia que le sea igual, por implicar esto contradicción palmaria, ya que la excelencia primordial de la divina naturaleza consiste en ser increada, independiente y ente absolutamente necesario, perfección de la que es preciso que carezca cuanto ha sido creado. Ahora bien, si se prescinde de esta igualdad, no hay contradicción en que se produzcan entes creados hasta el infinito, los cuales participen cada vez más de la perfección de Dios. Por eso, tampoco puede faltar por parte de Dios el poder, sobre todo habiéndose demostrado que en él está contenida eminentemente toda la perfección posible. Y este objeto es suficiente para que dicha potencia sea en sí absolutamente infinita, no sólo por razón del modo de producir de la nada, sino también por la amplitud de lo creable, que puede extenderse o incrementarse en perfección hasta el infinito. Resulta, por tanto, preciso suponer en la causa una potencia infinita, no sólo porque la causa es superior y supera en perfección a su objeto total; sino también porque, si fuese finita, no podría rebasar con su acción cierto límite determinado. Por consiguiente, este argumento tomado del efecto de la creación, no sólo en cuanto ha sido producida, sino también en cuanto se manifiesta como posible, o por las cosas que han sido producidas, o por el modo como han sido producidas, tiene bastante fuerza. Sin embargo, Escoto, *In I,* dist. 2, q. 1, § *Ostensis igitur,* lo prueba por lo que Dios hizo y hace constantemente, añadiendo que podría continuar eternamente en esta producción de las cosas. Durando, en cambio, *In I,* dist. 43, q. 1, añade que podría también conservar simultáneamente todas estas cosas. Sin embargo, esto que Durando añade es menos evidente y, aun dándolo todo por concedido, si el proceso en su totalidad se restringe dentro de las especies de cosas que han sido producidas, no puede llegarse de él a la conclusión de una potencia absolutamente infinita, sino únicamente a una potencia finita de orden superior, como

17. *Obiectio contra praecedentem rationem.*— Dices videri repugnantiam involvi in hac ratione; nam, si Deus non potest effectum sibi adaequatum creare, ergo non potest facere rem simpliciter infinitam; ergo ex obiecto illius virtutis non potest colligi quod ipsa sit simpliciter infinita. Respondetur negando ultimam consequentiam; Deus enim non potest naturam vel substantiam sibi aequalem creare, quia id involvit apertam repugnantiam; nam potissima excellentia naturae divinae est ut sit increata, independens et ens simpliciter necessarium, qua perfectione necessario caret quidquid creatum est. Seclusa autem hac aequalitate, non repugnat in infinitum fieri entia creata quae magis ac magis participent perfectionem Dei. Unde neque ex parte Dei potest deesse virtus, praesertim cum ostensum sit in ipso eminenter contineri omnem perfectionem possibilem. Atque hoc obiectum satis est ut illa virtus sit in se simpliciter infinita, non tantum ob modum agendi ex nihilo, sed etiam ob latitudinem creabilis, quae in infinitum extendi potest seu augeri in perfectione. Unde necesse est ut in causa supponatur infinita virtus, tum quia causa est superior et excedens in perfectione totum suum obiectum; tum etiam quia si esset finita, non posset ultra aliquem certum terminum in actione sua progredi. Haec igitur ratio sumpta ex effectu creationis non solum prout facta est, sed etiam prout possibilis ostenditur vel ex his quae facta sunt vel ex modo quo facta sunt, est satis efficax. At Scot., In I, dist. 2, q. 1, § *Ostensis igitur,* id probat ex his quae Deus fecit et continuo facit, adiungendo quod in hac rerum effectione posset perpetuo durare. Durandus vero, In I, dist. 43, q. 1, addit quod etiam posset ea omnia simul conservare. Sed hoc quod Durandus addit minus evidens est, et toto illo concesso, si totus processus sistat intra species rerum quae facta sunt, non potest ex eo concludi infinita virtus simpliciter, sed tantum virtus finita superioris ordinis, ut etiam

también Escoto lo comprendió, si es que por otro concepto no se deduce lo contrario del modo de la creación, como queda dicho antes.

Modo de demostrar a priori la infinitud de Dios

18. Nos falta por hablar brevemente de otro procedimiento para demostrar la infinitud de Dios *a priori* partiendo de alguno de sus atributos demostrado con anterioridad. De este modo prueba Santo Tomás, I, q. 7, a. 1, que Dios es infinito por el hecho de ser el ser mismo por esencia que no está recibido en esencia alguna, sino que es de por sí subsistente. Los discípulos de Santo Tomás piensan que la fuerza de este argumento estriba en el hecho de que en Dios no se distingue realmente la existencia de la esencia, mientras que en las criaturas se distingue. Y piensan que ninguna existencia se hace finita o se limita a no ser en cuanto es recibida en una esencia finita, y que, por el contrario, la esencia es finita en cuanto es capaz de una existencia finita; porque pueden estar limitados mutuamente el acto por la potencia y la potencia por el acto en diversos géneros de causas. De esta suerte, pues, concluyen que el ser divino, que es absolutamente irrecepto, es infinito. Este es el modo como interpretan dicho argumento en ese pasaje Cayetano, y Capréolo, *In I,* dist. 43, q. 1, a. 1, y el Ferrariense, I *cont. Gent.,* c. 43, defendiéndolo de los ataques de Auréolo en dicha dist. 43, y de Escoto, *In I,* dist. 2, q. 1, estando también de acuerdo en esta sentencia Egidio, *In I,* dist. 43, q. 1, a. 1, y Ricardo, a. 1, q. 1.

19. Yo, en cambio, pienso que el argumento no es eficaz, si se funda en que la esencia no puede ser finita si no es verdadera y propiamente potencia receptiva de la existencia misma y en que, por el contrario, la existencia no puede ser finita si no está verdaderamente recibida en una esencia como en potencia propiamente pasiva y receptiva. Porque pienso que también es falso en las criaturas que la esencia y la existencia se comparen de este modo, como voy a explicar ampliamente en la disputación siguiente. Así, pues, para que la existencia sea finita basta con que sea recibida por otro en una determinada medida de perfección, aunque no esté propiamente recibida en alguna potencia pasiva, y de modo similar la esencia creada puede estar limitada por su dife-

Scotus vidit, nisi aliunde ex modo creationis aliud inferatur, ut supra dictum est.

De modo demonstrandi infinitatem Dei a priori

18. Superest dicendum breviter de alia via demonstrandi infinitatem Dei a priori ex aliquo eius attributo prius demonstrato. Et hoc modo probat D. Thom., I, q. 7, a. 1, Deum esse infinitum ex eo quod est ipsum esse per essentiam in nulla essentia receptum sed per se subsistens. Cuius rationis vim putant discipuli D. Thomae fundari in hoc quod in Deo non distinguitur ex natura rei esse ab essentia, in creaturis autem distinguatur. Existimantque nullum esse finiri aut limitari nisi quatenus in essentia finita recipitur, et e converso essentiam esse finitam quatenus est capax finiti esse; nam et actus per potentiam et potentia per actum invicem limitari possunt in diversis generibus causarum. Ita ergo concludunt esse divinum, quod omnino irreceptum est, esse infinitum. Atque hoc modo intelligunt hanc rationem Caiet. ibi, et Capreol., In I, dist. 43, q. 1, a. 1, et Ferrar., I cont. Gent., c. 43, eamque defendunt ab impugnationibus Aureoli, dicta dist. 43, et Scoti, In I, dist. 2, q. 1, et in hanc sententiam consentiunt Aegid., In I, dist. 43, q. 1, a. 1, Richard., a. 1, q. 1.

19. Ego vero existimo rationem non esse efficacem, si in hoc fundetur, quod essentia non potest esse finita nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse, et e converso esse non posse esse finitum, nisi sit vere receptum in essentia, tamquam in potentia proprie passiva ac receptiva. Nam etiam in creaturis falsum esse existimo essentiam et esse hoc modo comparari, ut in disputatione sequenti late dicturus sum. Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura, etiamsi proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata

rencia intrínseca, aunque no se la compare con la esencia a modo de potencia receptiva. En efecto, hasta ahora no se ha probado con ningún argumento suficiente que una realidad no pueda estar limitada más que de ese modo; porque, aunque de las realidades que se hallan entre sí en la relación trascendental de acto y potencia pueda decirse que se limitan mutuamente en el sentido de que la relación de una se limita de tal manera por estar determinada a la otra que no permanece indiferente, sin embargo, en una realidad absoluta, como es, por ejemplo, la esencia del ángel, se comprende perfectamente que puede estar limitada sin tal relación por la única razón de tener recibido un grado determinado de ente y prescindir de otro.

20. *Cómo se demuestra que Dios es infinito por el hecho de ser el ente por esencia.*— Por consiguiente, aquella consecuencia: *Dios es el ser mismo por esencia, luego es infinito en perfección*, parece que se funda inmediatamente, incluso según el pensamiento de Santo Tomás, en que el ser infinito por esencia consiste en una negación que expresa la perfección absoluta de Dios y no imperfección alguna; ahora bien, el ente primero, por el hecho mismo de ser su propio ser por esencia, es perfectísimo; luego incluye también la perfección que consiste en ser absolutamente infinito. Por eso Santo Tomás, en la misma I, q. 4, a. 2, del hecho de que Dios es el ser mismo subsistente infiere que de tal modo es sumamente perfecto, que incluye en sí toda la perfección del ser. La fuerza de esta ilación parece consistir principalísimamente en que, por no participar de nadie Dios el ser o la razón de ente, sino por ser lo que es por sí mismo y por necesidad de su intrínseca naturaleza, no puede poseer en sí la razón y perfección de ser disminuida y de un modo sólo cuasi parcial; por consiguiente incluye de algún modo todo el ente y la perfección total del ser. Del mismo principio, pues, y casi con la misma proporción se concluye la infinitud de dicho ente.

21. *En qué consiste la infinitud de Dios.*— En primer lugar, porque esta infinitud no consiste en ninguna otra cosa más que en esto: que la perfección del ente primero no está de tal manera restringida y limitada al único género de perfecciones que vemos distinguirse en las criaturas, que lo incluya a él solo y no a todas las otras cosas según el modo eminentísimo que puede corresponder a la perfección suma; ni está tampoco en cada uno de los géneros de perfecciones limitada de tal manera al grado concreto y determinado que puede pensarse en un ente participado, que no posea esa perfección de un modo más noble y excelente del que pueda estar participado por la criatura, aunque esa participación se incremente más y más hasta el infinito. Mas todo esto está incluido en la perfección del ente primero, diciéndose por razón de ello que contiene en sí toda perfección posible, según se desprende de lo dicho en la afirmación precedente. Luego de ese principio se deduce igualmente la infinitud, como se deduce la perfección suma. Más aún, de aquí resulta también como consecuencia que todos los argumentos con que probamos antes la perfección del ente primero, prueban igualmente su infinitud, puesto que no sólo el modo de perfección por nosotros explicado se convierte con la infinitud debidamente explicada, sino que también la infinitud, en cuanto expresa perfección bajo esa negación, pertenece a la perfección simple y, por tanto, a la perfección suma del ente.

22. En segundo lugar puede probarse esta misma ilación, porque el ser por esencia no tiene razón de estar limitado; en efecto, el ser participado puede limitarse, o por la voluntad de quien le da tanta perfección y no mayor, o por la capacidad del recipiente, ya se entienda dicha capacidad a modo de potencia pasiva, ya únicamente a modo de potencia objetiva o de no contradicción; en cambio en el ente primero, que es esencialmente su propio ser, no puede pensarse ningún principio o razón de limitación, porque, al igual que no posee causa alguna de su ser, tampoco puede haber en él limitación, o por parte de quien lo confiere, o por parte de otro principio. Se podrá objetar que, al igual que el ente primero existe de por sí, de la misma manera puede estar limitado de por sí, sin intervención de otra causa, a un género o grado determinado de perfección. Se responde que esto es contradictorio con el ente intrínsecamente necesario y que posee el ser por sí mismo. Y esto puede, por lo dicho, demostrarse con facilidad *a posteriori* y por los inconvenientes que de ahí resultan, bien porque de ese modo no habría repugnancia en que existiesen muchos entes intrínsecamente necesarios, bien porque cualquier ente que posea una perfección limitada o una

per suam intrinsecam differentiam, etiamsi non comparetur ad esse per modum receptivae potentiae. Nulla enim sufficienti ratione adhuc probatum est rem non posse esse finitam nisi illo modo; nam, licet res quae inter se habent mutuam habitudinem transcendentalem actus et potentiae dici possint finiri ad invicem hoc sensu quod habitudo unius, ex eo quod ad alteram determinatur, ita finitur ut non maneat indifferens ad alia, tamen, in re absoluta, ut est essentia angeli, verbi gratia, optime intelligitur posse esse finitam sine tali habitudine, ex eo solum quod talem gradum entis habet receptum et praescindit ab alio.

20. *Qualiter ex eo quod sit Deus ens per essentiam, esse infinitum colligatur.*— Illa ergo consecutio: *Deus est ipsum esse per essentiam, ergo est infinitus in perfectione*, in hoc proxime fundari videtur, etiam ex mente D. Thomae, quod esse infinitum in essentia in quadam negatione consistit quae absolutam rei perfectionem indicat et non imperfectionem ullam; primum autem ens, hoc ipso quod est suum esse per essentiam, perfectissimum est; ergo includit etiam hanc perfectionem quae est esse infinitum simpliciter. Unde D. Thom., eadem I, q. 4, a. 2, ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, infert ita esse summe perfectum, ut omnem essendi perfectionem in se includat. Cuius illationis vis in hoc potissimum sita esse videtur, quod, cum Deus a nullo participet esse seu rationem entis, sed ex se et ex intrinseca natura ac necessitate sit id quod est, non potest in se habere diminutam et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis; est ergo aliquo modo includens totum ens totamque entis perfectionem. Ex eodem ergo principio et eadem fere proportione concluditur infinitas talis entis.

21. *In quo infinitas Dei sit sita.*— Primo quidem, quia haec infinitas in nullo alio consistit nisi in hoc quod perfectio primi entis nec est ita praecisa ac definita ad unum genus perfectionum quae nos in creaturis distingui videmus, ut illud solum includat et non caetera omnia eo eminentissimo modo qui ad summam perfectionem pertinere potest; neque etiam in singulis perfectionum generibus ita est limitata ad certum aliquem et definitum gradum qui in participato ente intelligi possit, quin habeat perfectionem illam nobiliori et excellentiori modo quam possit a creatura participari, etiamsi magis ac magis in infinitum participetur. Sed hoc totum includitur in perfectione primi entis, ratione cuius dicitur omnem possibilem perfectionem in se continere, ut ex dictis in praecedenti assertione constat. Ergo ex illo principio aeque infertur infinitas, sicut et summa perfectio. Immo hinc fit etiam consequens ut omnes rationes quibus supra probavimus perfectionem primi entis, aeque probent infinitatem eius, quia et modus perfectionis a nobis expositus convertitur cum infinitate recte declarata, et infinitas, quatenus sub illa negatione perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter atque adeo ad summam entis perfectionem.

22. Secundo potest probari eadem illatio, quia esse per essentiam non habet unde limitetur; esse enim participatum limitari potest aut ex voluntate dantis tantam perfectionem et non maiorem, aut ex capacitate recipientis, sive illa capacitas intelligatur per modum passivae potentiae, sive tantum per modum obiectivae seu non repugnantiae; in primo autem ente, quod ex se est suum esse, nullum principium aut ratio limitationis intelligi potest; quia, sicut nullam habet causam sui esse, ita non potest in illo habere limitationem aut ex parte dantis, aut ex alio principio. Dices, sicut primum ens ex se est, ita ex se et sine alia causa esse posse limitatum ad certum genus vel gradum perfectionis. Respondetur hoc repugnare enti necessario ab intrinseco et ex se habenti esse. Quod quidem a posteriori et ab incommodis facile probari potest ex dictis, vel quia illo modo non repugnaret dari multa entia ab intrinseco necessaria, vel quia quodcumque ens habens limitatam perfectionem et quasi partem entis potest a primo ente ma-

cuasi parte del ente puede dimanar del ente primero, bien porque aquel ente que pudiera ser concebido como posible mediante un concepto verdadero y no contradictorio, no sería el ente sumamente perfecto.

23. *A priori*, en cambio, sólo puede probarse por la no repugnancia, o por la negación de toda causa o razón debido a la cual la necesidad de existir en cuanto tal se limite a este género de perfección más bien que a otro, y a este grado más bien que a otro mejor. Y en realidad esta demostración es suficiente, a no ser que alguno quiera obstinarse voluntariamente, ya porque aquí no puede existir otra razón *a priori* por una causa positiva, por no tener este ente causa alguna; ya también porque en todo género de perfección posible fue necesario que tal perfección poseyese en algún ente la necesidad intrínseca de existir; de lo contrario no tendría de dónde recibir su principio o de dónde dimanar a los otros entes, ocurriendo lo mismo en cualquier grado posible de perfección entitativa; luego la razón misma de ente en cuanto tal exige, según el ámbito total de la perfección posible o verdaderamente concebible, el tener en algún ente la necesidad de existir formal o eminentemente; ahora bien, esta necesidad no puede poseerla cuasi dividida y repartida en muchos entes necesarios, según antes se demostró; luego es preciso que la posea como acumulada en su totalidad en un solo ente esencialmente necesario, y esto es lo mismo que el que tal ente sea infinito. De esta suerte, pues, del hecho de que Dios sea ente por esencia, se deduce con todo derecho que es infinito en perfección.

24. *Si la infinitud es posible y expresa la perfección que afirmamos convenirle a Dios.*— Mas nos queda aún una dificultad, tanto respecto de la afirmación propuesta, como respecto de sus argumentos, ya que todos dan por supuesto que semejante ente infinito es posible; y esto ni es de por sí evidente, ni está probado por todos los argumentos aducidos. En efecto, quien negase que Dios es infinito negaría en consecuencia que esta infinitud pertenece a la perfección del ente, porque no es posible. Y lo que es más, parece implicar cierta imperfección, puesto que aquello que se concibe como ser infinito es aprehendido como algo confuso e indeterminado y como nunca suficientemente acabado, pareciendo, por esto, que tal propiedad está en contradicción con el ente en acto, siendo atri-

nare, vel quia tale ens non esset summe perfectum, quod vera non repugnante conceptione posset concipi ut possibile.

23. A priori autem solum potest probari per non repugnantiam, vel negationem omnis causae vel rationis, ob quam necessitas essendi ut sic potius limitetur ad hoc genus perfectionis quam ad aliud, et ad hunc gradum quam ad meliorem. Et revera est haec sufficiens demonstratio, nisi quis velit voluntarie pertinax esse, tum quia hic non potest intercedere alia ratio a priori per causam positivam, cum hoc ens nullam habeat causam; tum etiam quia in omni genere perfectionis possibilis necessarium fuit ut talis perfectio haberet in aliquo ente intrinsecam necessitatem essendi; alias non haberet unde initium sumeret, aut ad alia entia dimanaret, et idem est de quocumque gradu possibili entitativae perfectionis; ergo ipsa ratio entis ut sic postulat ut secundum totam latitudinem perfectionis possibilem aut vere excogitabilem habeat in aliquo ente necessitatem essendi vel formaliter vel eminenter; non potest autem habere hanc necessitatem quasi divisam et partitam in plura entia necessaria, ut supra probatum est; ergo necesse est ut illam habeat quasi congregatam totam in uno ente per se necessario, et hoc ipsum est illud ens esse infinitum. Hoc igitur modo, ex eo quod Deus est ens per essentiam, recte colligitur ese infinitum in perfectione.

24. *An sit possibilis perfectionemque dicat infinitas quam dicimus Deo convenire.*— Sed adhuc superest una difficultas tam circa assertionem positam, quam circa probationes eius, nam omnes supponunt huiusmodi ens infinitum esse possibile; hoc autem nec per se notum est, nec probatum in omnibus adductis. Qui enim negaret Deum esse infinitum, negaret consequenter hanc infinitatem pertinere ad perfectionem entis, eo quod possibilis non sit. Quin potius imperfectionem quamdam videtur includere, quia quod infinitum esse concipitur, apprehenditur ut quid confusum et indeterminatum et nunquam satis perfectum, et ideo videtur haec proprietas repugnare enti in actu solumque attribui posse enti

buible solamente al ente en potencia. Y se confirma, porque si existiese en acto un solo ente absolutamente infinito, no podrían concebirse otros entes posibles distintos de él, puesto que el ente infinito lo encierra en sí todo; igual que si existiese un cuerpo de magnitud absolutamente infinita, no podría concebirse fuera de él otro cuerpo. Por eso, en sentido opuesto, por el hecho de que un cuerpo está fuera del lugar de otro, se comprende que es localmente finito; por consiguiente, por el hecho mismo de estar un ente fuera de la entidad de otro, es entitativamente finito.

25. Se responde que con los argumentos propuestos no sólo se prueba que es posible esta infinitud del ente primero, sino también que es absolutamente necesaria, a fin de que sea posible cualquier otra perfección finita del ente, y que racionalmente no es posible que un ente de suyo necesario se determine o limite a un grado concreto de perfección. Ni es verdad que semejante infinitud envuelva o indique alguna imperfección, puesto que la infinitud en este caso no expresa la negación de la perfección consumada, en el sentido que se le llama no finita a una cosa comenzada y todavía no terminada, ya que esto es una gran imperfección, sino que expresa la negación de la limitación y del término limitativo de una realidad. Además no se trata de una infinitud de cantidad, la cual tiene lugar a modo de una extensión o multitud, en la que carecer de término viene a ser como carecer de un complemento intrínseco, no pudiendo, por ello, comprendérsela sin imperfección y sin cierta confusión o indeterminación, sino que es una infinitud de perfección absolutamente indivisible, la cual es en sí sumamente actual y completa, asunto de que nos hemos ocupado en la disputación XXVIII. En cuanto a la confirmación, se niega la consecuencia, puesto que la infinitud del ente primero no consiste sólo en una multitud de entes, sino en la perfección eminente de una sola entidad, y, por eso, al igual que no elimina la unidad de dicho ente, tampoco impide su distinción respecto de cualquier otro ente que no alcance dicha perfección, razón por la cual Santo Tomás, I, q. 7, a. 1, ad 3, tocando prácticamente el mismo argumento, no responde otra cosa, sino que Dios se distingue de los otros entes por ser su propio ser subsistente, mientras que los otros no lo son. En cambio, el Halense, en la I parte, q. 6, memb. 1, ad 9,

in potentia. Et confirmatur, nam, si daretur unum ens actu infinitum simpliciter, non possent intelligi possibilia alia entia ab illo distincta, eo quod infinitum ens totum in se claudit; sicut, si esset corpus infinitae magnitudinis simpliciter, non posset extra illud intelligi aliud corpus. Unde e contrario, hoc ipso quod unum corpus est extra locum alterius, intelligitur esse finitum localiter; ergo, hoc ipso quod unum ens est extra entitatem alterius, est finitum entitative.

25. Respondetur rationibus factis non solum probari esse possibilem hanc infinitatem primi entis, sed etiam esse simpliciter necessariam, ut quaevis alia perfectio entis finita sit possibilis; nec posse rationabiliter ens de se necessarium definiri aut limitari ad certum perfectionis gradum. Neque est verum huiusmodi infinitatem involvere aut indicare imperfectionem aliquam, quia infinitas in praesenti non dicit negationem consummatae perfectionis, quomodo res inchoata et nondum perfecta dicitur non finita, haec enim magna imperfectio est, sed dicit negationem limitationis et termini limitantis rem. Rursus haec non est infinitas quantitatis, quae est per modum extensionis aut multitudinis, in qua carere termino est quasi carere intrinseco complemento, et ideo non intelligitur sine imperfectione et confusione quadam seu indeterminatione; sed est infinitas perfectionis omnino indivisibilis, quae in se est summe actualis et completa; de qua re in XXVIII disputatione dictum est. Ad confirmationem negatur sequela, quia infinitas primi entis non consistit in multitudine entis tantum, sed in eximia perfectione unius entitatis, et ideo, sicut non tollit unitatem illius entis, ita non impedit distinctionem eius a quolibet alio ente quod ad illam perfectionem non perveniat, et ideo D. Thomas, I, q. 7, a. 1, ad 3, attingens fere idem argumentum, nihil aliud respondet nisi Deum distingui ab aliis entibus, quia ipse est suum esse subsistens, alia vero non. Alens. autem, I, q. 6, memb.

añade con razón *que no se dice de algo que es finito porque sea esto y no aquello, sino porque tiene su límite en otra cosa, o porque existe por causa de otra cosa, o porque es perfeccionado por otra cosa.* Con estas palabras no explica tanto la razón formal propia de la infinitud como sus indicios, y en el tercer miembro da a entender la razón que nosotros hemos explicado; en cambio, el segundo está unido con el tercero, puesto que una realidad que no tiene causa eficiente, tampoco puede tenerla final, y viceversa; y por eso lo que carece de fin no tiene por qué estar limitado, igual que aquello que carece de eficiente. El primer miembro se refiere a la infinitud local, como él mismo explica. Por tanto, al primer ejemplo tomado de los cuerpos se responde que en parte es semejante y en parte diferente. La semejanza consiste en que, si existiese un cuerpo infinito, no sería contradictorio precisamente por esto el que existiesen otros cuerpos distintos de él, ya que su infinitud no consistiría en la multitud o agregación de todos los cuerpos, sino solamente en la unidad de su magnitud sin límites. La diferencia, por otra parte, consiste en que un solo cuerpo infinito ocuparía todos los espacios, no dejando, por tanto, lugar para los otros cuerpos, mientras que Dios no tiene repugnancia ninguna respecto de los otros entes por ser espíritu purísimo. En el segundo ejemplo no hay proporción o semejanza alguna, por lo que se debe negar la consecuencia; porque a la naturaleza de un cuerpo infinito le corresponde ocupar todos los espacios, y, en consecuencia, si un cuerpo está contenido dentro de un solo espacio finito, es preciso que él mismo sea finito; en cambio, a la naturaleza del ente infinito no le corresponde ser formalmente o por identidad todos los entes, sino el ser formalmente un ente único que contenga en sí los demás de modo eminente. Aquí, a su vez, se presentaba inmediatamente la dificultad acerca de la multitud de las perfecciones de Dios, si es finita o infinita, cuya explicación quedará clara por la sección siguiente. En cuanto a las otras dificultades que podrían surgir de la infinita potencia de Dios, se tratarán mejor en la sección última.

1, ad 9, recte addit *non dici aliquid finitum, quia sit hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud, vel quia est propter aliud, vel quia perficitur ab alio.* Quibus verbis non tam declarat propriam rationem formalem infinitatis quam indicia eius, et in tertio membro indicat rationem a nobis declaratam; secundum vero est coniunctum cum tertio, nam res quae non habet causam efficientem, nec finalem habere potest, et e converso, et ideo ita non habet unde limitetur qui caret fine, sicut qui caret efficienti. Primum autem membrum ad infinitatem localem spectat, ut ipse etiam declarat. Unde ad primum exemplum ex corporibus sumptum respondetur partim simile esse, partim dissimile. Similitudo in eo est quod, si daretur corpus infinitum, ex hoc praecise non repugnaret dari alia corpora distincta ab illo, quia eius infinitas non consisteret in multitudine vel aggregatione omnium corporum, sed in sola unitate suae magnitudinis sine termino. Dissimilitudo vero est in eo quod unum corpus infinitum occuparet omnia spatia, unde naturaliter non daret locum aliis corporibus; Deus autem nullam habeat repugnantiam cum aliis entibus, quia est purissimus spiritus. In secundo autem exemplo nulla est proportio vel similitudo, quare neganda est consequentia; nam de ratione infiniti corporis est ut occupet omnia spatia, et ideo, si uno spatio finito corpus continetur, necesse est ipsum esse finitum; non est autem de ratione infiniti entis ut sit omnia entia formaliter aut identice, sed ut sit formaliter unum ens eminenter continens reliqua. Hic vero statim occurrebat difficultas de multitudine perfectionum Dei, an finita sit, an infinita, cuius expositio constabit ex sectione sequenti. Aliae vero difficultates, quae oriri poterant ex infinita potentia Dei, tractabuntur melius sectione ultima.

SECCION III

Posibilidad de demostrar que Dios es acto puro y ente simplicísimo

1. *Respuesta afirmativa a la cuestión.*— En todas estas cuestiones dejo a un lado las opiniones de aquellos, sobre todo de los nominales, que niegan el que pueda conocerse suficientemente o demostrarse por razón natural que estos atributos pertenecen a la sustancia divina, ya que parece ser suficiente lo que respecto de este punto hemos tratado en la disputación anterior, sec. 1. Además, porque quedarán sobradamente refutados por la realidad misma y por las demostraciones correspondientes.

2. *Significado de la expresión "acto puro".*— Mi respuesta, pues, es que se puede demostrar por razón natural que Dios es acto puro y ente simplicísimo. Esta afirmación tiene que probarse partiendo de la perfección divina demostrada en las dos anteriores, siendo, por tanto, preciso explicar primero qué es lo que se significa con estos términos y en qué sentido corresponde a la perfección la realidad que mediante ellos se significa. Así, pues, con el nombre de *acto puro* se significa la realidad que carece de toda potencialidad, a la que se da el nombre de acto en cuanto incluye la existencia, que es la última, o mejor la primera actualidad de una cosa. Por tanto, no se habla aquí del acto formal o actuante, sino del que existe en sí actualmente; y se le llama puro, ya para excluir la potencia objetiva o todo estado de existir únicamente en potencia, el cual está en contradicción con el ente intrínsecamente necesario, como es de por sí evidente, quedando, por ello, suficientemente demostrada dicha propiedad en cuanto a este aspecto, ya para excluir toda potencia pasiva verdadera y real; por eso, en cuanto a esta parte, dicha propiedad coincide con la simplicidad, y deben ser demostradas juntamente. Sin embargo, no se excluye mediante dicha voz la potencia activa, porque cada cosa obra más bien en cuanto existe actualmente; por eso la capacidad misma de obrar es cierta actualidad, la cual merece más bien el nombre de virtud o facultad que el de potencia. Mas por no obrar siempre en acto, por eso mismo se la llama también con propiedad potencia; pero este concepto de



SECTIO III

An demonstrari possit Deum esse actum purum et ens omnino simplex

1. *Affirmative respondetur quaestioni.*— Omitto in his omnibus quaestionibus opiniones eorum, praesertim nominalium, qui negant posse satis cognosci vel demonstrari ratione naturali haec attributa de divina substantia, quia sufficere videntur quae de ea re tetigimus disp. praecedenti, sect. 1. Et quia re ipsa et probationibus eius satis impugnabuntur.

2. *Quid nomine actus puri significetur.*— Respondeo igitur ratione naturali demonstrari posse Deum esse actum purum atque ens simplicissimum. Haec assertio probanda est ex divina perfectione in duabus praecedentibus demonstrata, et ideo prius declarare oportet quid his terminis significetur et quomodo res per illos significata ad perfectionem pertineat. Nomine ergo *actus puri* significatur res illa quae omni caret potentialitate, quae actus dicitur quatenus includit esse quod est ultima vel potius prima actualitas rei. Unde hic non dicitur actus formalis vel actuans, sed in se actu existens; purus autem dicitur, tum ad excludendam potentiam obiectivam seu omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugnat enti ab intrinseco necessario, ut per se constat (unde quoad hanc partem satis est haec proprietas demonstrata); tum ad excludendam omnem potentiam passivam veram et realem; unde quoad hanc partem coincidit haec proprietas cum simplicitate et simul probanda est. Non excluditur autem per illam vocem potentia activa, nam potius unumquodque agit in quantum est in actu; unde ipsa vis agendi actualitas quaedam est, quae potius virtutis vel facultatis nomen meretur quam potentiae. Quia tamen non semper actu agit, ideo potentia etiam proprie appellatur; huiusmodi autem ratio

potencia no ha de tomarse como imperfección, puesto que el obrar actualmente no es siempre una perfección del agente, como se explicará más ampliamente en lo que sigue. De esta suerte queda claro que el acto puro sólo añade una negación a la actualidad del ente primero, por la que se explica la perfección de dicho ente, negación de la que nada nos queda por decir fuera de lo que trataremos acerca de la simplicidad.

3. *Si la simplicidad expresa perfección.*— Sobre la simplicidad se enfrentan Escoto y Cayetano. En efecto, Escoto, *In I,* dist. 8, q. 1, ad 1, y en el *Quodl.*, 5, a quien sigue Soncinas, en el lib. IV *Metaph.*, q. 14, defiende que la simplicidad es una perfección absoluta. Por el contrario, Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 2, defiende que la simplicidad no expresa perfección alguna, porque no expresa nada positivo, sino negación. Sin embargo, la diferencia parece consistir más en las palabras que en la realidad. En efecto, es indudable que la simplicidad no añade sobre la realidad a la que se denomina simple cosa alguna o modo positivo, sino que expresa únicamente la negación de composición, ya que no puede concebirse de qué clase de modo positivo se trata, o qué necesidad hay de inventarlo. Además, porque la simplicidad o es lo mismo que una unidad perfecta e indivisible, o, por lo menos, se distingue no sólo por razón, sino también por una relación proporcional, puesto que unidad se opone a multitud y simplicidad a composición; por consiguiente, así como la unidad no añade nada positivo a la realidad una, sino únicamente negación, del mismo modo tampoco la simplicidad lo añade a la realidad simple. Sin embargo, es verdad que la perfección se circunscribe o manifiesta mediante esta negación, ya porque se excluye la imperfección de la composición; ya también porque, siendo iguales las demás circunstancias, lo que es más simple es más perfecto, aunque no siempre en absoluto sea mejor lo que es más simple; pues la parte es más simple que el todo y, sin embargo, no es más perfecta; y de modo semejante el accidente es más simple que la sustancia, aunque esté en un orden y grado de ente inferior; mas limitándose a un mismo grado y siendo iguales las demás circunstancias, la simplicidad denuncia perfección.

potentiae non pertinet ad imperfectionem, quia actu agere non semper est perfectio agentis, ut latius declarabitur in sequentibus. Atque ita constat purum actum praeter actualitatem primi entis solum addere negationem, qua perfectio illius entis declaratur; de qua negatione nihil dicendum superest, praeter ea quae de simplicitate dicemus.

3. *Simplicitasne dicat perfectionem.*— De simplicitate contendunt Scotus et Caietanus. Scotus enim, In I, dist. 8, q. 1, ad 1, et Quodl., 5, quem sequitur Soncin., lib. IV Metaph., q. 14, docet simplicitatem esse perfectionem simpliciter. Caietanus vero, de Ente et essentia, c. 2, docet simplicitatem nullam dicere perfectionem, quia nihil dicit positivum, sed negationem. Dissensio autem videtur esse potius in verbis quam in re. Certum est enim simplicitatem supra rem quae simplex denominatur non addere rem aliquam vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis, quia intelligi non potest qualis sit ille modus positivus, aut quae sit necessitas fingendi illum. Item, quia simplicitas aut est idem quod unitas quaedam perfecta et indivisibilis, aut certe non solum ratione, sed habitudine proportionali distinguuntur, quia unitas multitudini, simplicitas compositioni opponitur; sicut ergo unitas non addit aliquid positivum rei uni, sed negationem tantum, ita nec simplicitas rei simplici. Nihilominus tamen verum est per hanc negationem circumscribi seu indicari perfectionem, tum quia excluditur imperfectio compositionis, tum etiam quia, caeteris paribus, id quod est simplicius, perfectius est, quamvis absolute non semper quod est simplicius sit melius; est enim simplicior pars quam totum, non est tamen perfectior; et similiter accidens saepe est simplicius quam substantia, licet sit in inferiori ordine et gradu entis; sistendo vero intra eumdem gradum, ac caeteris paribus, simplicitas perfectionem indicat.

4. A base de esto, pues, es fácil demostrar la presente aserción por lo anterior; en efecto, se ha demostrado que Dios es el ente perfectísimo; ahora bien, es mucho más excelente tener la perfección suma y consumada en una entidad simplicísima que tenerla por la unión de muchas; luego al ente primero debe asignársele este modo de ser. Se podrá objetar que el argumento da por supuesto que es posible tener todas las perfecciones en grado supremo y perfecto en una entidad simple; mas esto no ha sido demostrado y podría alguien negarlo, afirmando, a pesar de ello, que Dios es el ente perfectísimo, puesto que es mejor poseer todas las perfecciones con alguna composición que ser un ente simple y carecer de tantas perfecciones; mas el unir ambas cosas es imposible debido a las naturalezas diversas y casi opuestas de las perfecciones del ser. Esta es, precisamente, la causa de que algunos, incluso católicos, hayan ideado una distinción formal o *ex natura rei* entre las perfecciones divinas.

5. Se responde que incluso es evidente que un ente no puede ser perfectísimo si resulta de la unión de muchas perfecciones, o de realidades o partes distintas. En primer lugar porque cada uno de los componentes sería imperfecto, ya porque ninguno de ellos incluiría en sí toda la perfección, ya también porque cada uno sería incompleto o insuficiente en el género del ente; luego lo que de ellos resultase no podría ser perfecto por todos los conceptos, porque precisamente por esto, a saber, el constar de realidades imperfectas es una gran imperfección. En segundo lugar, porque ese ente estaría en dependencia de sus componentes; mas el depender de otro es una imperfección; luego.

6. En tercer lugar porque en todo compuesto de algunos elementos realmente distintos esa pluralidad de elementos puede considerarse como una pluralidad de entes parciales e incompletos, o, por lo menos, si uno es completo, serán incompletos los otros que se le suman, y cada uno de ellos tendrá también un ser que le sea proporcionado, porque, como luego diremos más ampliamente, este ser se incluye intrínseca y proporcionalmente en toda entidad actual; por consiguiente, si el ente primero consta de muchas entidades parciales, pregunto si cada una de ellas es absolutamente primera en la razón de ser, esto es, si

4. Ex his ergo facile est praesentem assertionem ex praecedentibus concludere; ostensum est enim Deum esse perfectissimum ens; sed longe excellentius est habere summam et consummatam perfectionem in simplicissima entitate, quam ex adunatione plurium; ergo hic modus essendi tribuendus est primo enti. Dices argumentum supponere esse possibile habere perfectiones omnes in summo ac perfecto gradu in entitate simplici; hoc autem demonstratum non est possetque aliquis illud negare et nihilominus dicere Deum esse ens perfectissimum, quia melius est habere perfectiones omnes cum aliqua compositione quam esse ens simplex et carere tot perfectionibus; utrumque autem coniungere esse impossibile propter varias rationes ac fere oppositas perfectionum entis. Propter hanc enim causam quidam etiam catholici distinctionem formalem seu ex natura rei inter divinas perfectiones excogitarunt.

5. Respondetur, immo esse evidens non posse esse perfectissimum ens, si ex adunatione plurium perfectionum seu rerum aut partium distinctarum coalescat. Primo, quia singula componentia essent imperfecta, tum quia nullum eorum secundum se includeret omnem perfectionem, tum etiam quia singula essent incompleta seu insufficientia in genere entis; ergo quod ex illis consurgeret non posset esse undequaque perfectum, quia scilicet hoc ipsum, nimirum constare ex imperfectis, est magna imperfectio. Secundo, quia tale ens esset dependens a suis componentibus. Sed dependere ab alio est imperfectio; ergo.

6. Tertio, quia in omni composito ex aliquibus reipsa distinctis possunt illa plura considerari ut plura entia partialia et incompleta, vel saltem, si unum est completum, reliqua quae illi adiunguntur erunt incompleta, et unumquodque illorum habebit etiam suum esse sibi proportionatum, quia (ut infra latius dicam) hoc esse includitur intrinsece et cum proportione in omni entitate actuali; si ergo primum ens constat ex pluribus entitatibus partialibus, interrogo an quaelibet earum sit simpliciter prima in ratione entis, id est, ex se omnino habens

posee su propio ser absolutamente de por sí y sin dependencia de otra, o si, por el contrario, una posee el ser esencial y primariamente por sí misma, fluyendo de ella las otras. No puede afirmarse lo primero; en efecto, las razones con que hemos probado anteriormente que no puede haber muchos entes de por sí necesarios, no valen sólo para los entes íntegros, sino también para los parciales, y con tanta más razón para los parciales, cuanto éstos son más imperfectos en virtud de su propio género. Y de igual manera las razones con que hemos probado que en el ente que es el ser mismo por esencia está incluida toda la perfección del ser, prueban que no pueden concebirse muchos entes *a se*, siendo cada uno de ellos imperfecto e incompleto. Además, porque en toda composición, o uno de los componentes se considera como presupuesto del otro, o es principio del otro, o es más perfecto que él; por tanto, no es concebible que muchos componentes posean el ser esencial y primariamente y por sí mismos. Finalmente, en toda composición verdadera uno al menos de los componentes depende del otro; ahora bien, lo que depende no puede poseer el ser por sí mismo, puesto que la primera dependencia real y física es la que se da respecto del eficiente, bajo la cual incluyo la final por ser más metafórica y porque el eficiente obra por causa de un fin. Y la llamo la primera, no sólo por razón del orden de conversión, ya que todo lo que depende de algo como de materia o de forma es necesario que dependa de algo como eficiente, y no viceversa; sino también porque la dependencia efectiva expresa una imperfección menor que la material o formal; ahora bien, el existir por sí expresa la máxima perfección; por tanto, si excluye la dependencia efectiva, mucho más excluirá la material y formal.

7. Por este último argumento resulta fácil probar el segundo miembro de la anterior disyunción, a saber, que el ente primero no puede constar de muchos componentes, de tal suerte que el uno exista como primariamente y por sí mismo, mientras que los demás dependen de él, pues en este caso ya ese compuesto en su totalidad no es un ente *a se* ni independiente, puesto que tampoco puede el uno dimanar del otro sin alguna eficiencia al menos mediante natural resultancia, dando por supuesta su distinción sin que medie unidad simple alguna,

suum esse proprium et non ab alia, an vero una sit ex se habens esse per se primo, a qua aliae fluant. Primum dici non potest; rationes enim quibus supra probavimus non posse dari plura entia ex se necessaria, non solum de entibus integris, sed de partialibus etiam convincunt [1], immo tanto fortius de partialibus, quanto haec imperfectiora sunt ex suo genere. Et similiter rationes quibus probavimus in ente quod est ipsum esse per essentiam includi omnem perfectionem essendi, probant non posse intelligi plura entia a se, et singula imperfecta et incompleta. Item, quia in omni compositione unum componentium vel supponitur alteri, vel est principium alterius, vel perfectius illo; ergo non potest intelligi quod plura componentia per se primo et ex se habeant esse. Denique in omni vera compositione saltem alterum componentium pendet ab alio; quod autem pendet, non potest habere esse a se; prima enim dependentia realis et physica est ab efficienti, sub qua includo finalem, quia est magis metaphorica et quia efficiens propter finem operatur. Voco autem primam tum convertendi consequentia, nam quidquid pendet ab aliquo ut a materia vel a forma, necesse est ut ab aliquo efficienti pendeat, non vero e converso; tum quia dependentia effectiva minorem imperfectionem dicit quam materialis vel formalis; esse autem a se dicit maximam perfectionem; et ideo, si excludit dependentiam effectivam, multo magis materialem vel formalem.

7. Atque ex hac ultima ratione facile potest probari alterum membrum prioris disiunctionis, nimirum, non posse primum ens ita constare ex multis componentibus, ut unum sit quasi primario et ex se, reliqua vero sint ab ipso; quia iam totum illud compositum non est ens a se neque independens; nec enim potest unum ab alio dimanare sine aliqua efficientia saltem per naturalem resultantiam, supposita eorum distinctione absque aliqua simplici unitate,

[1] En la ed. Vivès, *conveniunt* por *convincunt*. (N. de los EE.)

para dejar a un lado las procesiones de las personas divinas en la Trinidad, cuyo problema es distinto. Finalmente, aquello que se conceptúa en dicho ente como primero y *a se*, es necesario que en cuanto tal sea simple y contenga en sí formal o eminentemente toda perfección, porque, de lo contrario, no podrían dimanar de él los demás elementos; por consiguiente, no puede añadírsele nada por composición.

SECCION IV

Con qué argumento se prueba que no hay en Dios composición sustancial

1. Aunque el argumento propuesto en abstracto y universalmente es eficaz, el problema se hará más evidente, sin embargo, si, descendiendo a cada una de las especies de composición, demostramos que está en contradicción con la perfección del ente primero, cosa que puede hacerse en parte aplicando el raciocinio propuesto, en parte valiéndose de otros argumentos. Así, pues, ya que suponemos, por lo dicho en la sec. 1 de la disp. XXVIII, que el ente primero es también la primera sustancia, podríamos imaginar en él una composición que, o permaneciendo dentro del género de sustancia o pasando al género de accidente, sea una composición de sustancia con accidente; de la composición del accidente con el accidente no es preciso hablar, porque, excluido el segundo género de composición, queda forzosamente excluido este tercero, como es de por sí evidente; en esta sección, pues, nos referimos al primer punto, mientras que en la siguiente nos ocuparemos del segundo. Pueden concebirse cuatro clases de composición sustancial real y una de razón, a saber: de existencia y esencia, de naturaleza y supuesto, de materia y forma, de género y diferencia específica, o, lo que es igual, de especie y diferencia individual, o de cualquier grado superior e inferior. Fuera de estas composiciones no se ha encontrado hasta el momento ninguna otra sustancial, ni puede concebírsela fácilmente; y sea cual sea la que se piense o imagine, es preciso que se la reduzca a éstas, o bajo la

ut excludamus processiones divinarum personarum in Trinitate, de quibus alia est ratio. Denique id quod in illo ente intelligitur esse primum et a se, ut sic necesse est esse simplex et omnem perfectionem in se formaliter aut eminenter continere, alias non possent ab illo reliqua dimanare; nihil ergo ei per compositionem addi potest.

SECTIO IV

Qua ratione demonstretur non esse in Deo compositionem substantialem

1. Quamquam discursus factus in abstracto et universali sit efficax, fiet tamen res evidentior, si ad singulas compositionis species descendendo, perfectioni primi entis repugnare ostenderimus; quod, partim applicando factum discursum, partim aliis rationibus fieri potest. Cum ergo supponamus ex dictis in 1 sect., disp. XXVIII, primum ens esse etiam primam substantiam, posset in illo fingi compositio, vel manens intra genus substantiae, vel transiens ad genus accidentis, quae sit substantiae cum accidente; de compositione autem accidentis cum accidente nihil dicere oportet, quia, excluso secundo genere compositionis, necessario exclusum manet hoc tertium, ut per se constat; de priori ergo puncto in hac sectione dicimus, de posteriori vero dicemus in sequenti. Compositio autem substantialis excogitari potest quadruplex realis et una rationis, scilicet ex esse et essentia, ex natura et supposito, ex materia et forma, ex genere et differentia specifica, aut (quod perinde est) ex specie et differentia individuali, aut ex quocumque gradu superiori et inferiori [1]. Praeter has autem compositiones nulla alia substantialis inventa est hactenus, neque excogitari facile potest, et quaecumque cogitetur vel fingatur, necesse est ad has revo-

[1] En el presente texto no aparecen sino tres clases de composición real en lugar de las cuatro que había anunciado. La concordancia de todas las ediciones que hemos consultado nos hace suponer que es un error del propio Suárez, que por lo demás subsana él mismo en la p. 384 al añadir la cuarta composición, "ex partibus integrantibus seu quantitativis". (N. de los EE.)

razón de acto y potencia, o bajo la razón de partes integrales; excluidas, pues, éstas, quedará excluida toda ficción semejante. En consecuencia debemos recorrerlas brevemente.

Se excluye la composición de existencia y esencia

2. Sobre la primera, que es la de existencia y esencia, no es necesario hasta la disputación siguiente explicar de qué clase es; pues, sea cual sea su naturaleza, es evidente que no se encuentra en Dios, ya que se demostró que el ente primero no puede poseer el ser de otra fuente más que de su propia esencia, razón por la cual en la *Escritura* se dice de El que existe de modo singular, e incluso que en cierto modo sólo existe El y que las demás cosas en comparación con El casi no existen. Y se explica más, porque Dios ni está ni puede comprenderse que esté en potencia para existir, porque existe absolutamente en acto por necesidad; luego la existencia no se concibe que adviene a la esencia de Dios en cuanto existe en potencia objetiva para ella. Ni puede tampoco comparársela con ella como con una potencia receptiva; luego no puede constituir en modo alguno composición con la esencia de Dios, sino que es con la máxima formalidad la esencia misma. La primera consecuencia es evidente por lo dicho, y la segunda lo es de modo similar por la suficiente enumeración de las partes. A su vez, la proposición menor o el antecedente de la última consecuencia es verdadero, según mi opinión, en toda esencia, incluso en la creada; en efecto, ninguna esencia puede compararse como potencia receptiva con su propia existencia, porque sería necesario darla por supuesta en la razón de entidad actual, lo cual implica contradicción. Además en Dios es especialmente evidente, puesto que ninguna potencia propiamente receptiva puede haber en El y sobre todo una potencia para la existencia; en efecto, toda potencia pasiva en cuanto tal se reduce al acto por virtud de algún agente, como explicaremos más ampliamente a propósito de la tercera composición. Mas en Dios la potencia para la existencia no puede reducirse al acto por virtud de algún agente, porque, o se trataría de un agente extrínseco, y esto está en contradicción con el ente primero, o de un agente intrínseco, y esto está en contradicción con la existencia misma, porque ninguna cosa puede ser causa de existencia para sí misma. Esta razón la toca

cari, aut sub ratione actus et potentiae, aut sub ratione partium integralium; his ergo exclusis, omnis fictio similis exclusa erit. Per has ergo breviter discurrendum est.

Excluditur compositio ex esse et essentia

2. De prima, quae est ex esse et essentia, nunc dicere non est necesse qualis illa sit, usque ad sequentem disputationem; qualiscumque enim sit, est evidens non reperiri in Deo, nam ostensum est primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua, propter quod in Scriptura ipse dicitur singulariter esse, immo et quodammodo solus esse et caetera comparatione illius quasi non esse. Et declaratur amplius, quia Deus neque est neque intelligi potest in potentia ad esse, quia ex necessitate simpliciter actu est; ergo esse non intelligitur advenire essentiae Dei ut existenti in potentia obiectiva ad illud. Nec vero comparari ad illam potest ut ad potentiam receptivam; ergo nullo modo potest compositionem facere cum essentia Dei, sed est formalissime ipsamet essentia. Prior consequentia est evidens ex dictis, et posterior similiter ex sufficienti partium enumeratione. Minor vero propositio seu antecedens ultimae consequentiae primo in omni essentia etiam creata, ut opinor, verum est; nulla enim essentia potest comparari ad proprium esse ut potentia receptiva, quia oporteret supponi in ratione entitatis actualis, quod involvit repugnantiam. Deinde specialiter in Deo est evidens, quia nulla potentia proprie receptiva potest esse in ipso et maxime potentia ad esse; omnis enim potentia passiva ut sic reducitur in actum ab aliquo agente, ut circa tertiam compositionem latius declarabimus. Non potest autem in Deo potentia ad esse reduci in actum ab aliquo agente; nam vel illud agens esset extrinsecum, et hoc repugnat primo enti, vel intrinsecum, et hoc repugnat ipsi esse, quia non potest res aliqua esse sibi causa essendi. Et hanc rationem attingit

Santo Tomás, I, q. 3, a. 4, habiendo sido tratados muchos puntos sobre este tema por nosotros de modo teológico en el tomo I de la III parte, disp. XI.

Se excluye la composición de naturaleza y supuesto

3. Respecto de la segunda composición, apenas podemos demostrar nada en concreto basándonos en los principios naturales, por enseñar nuestra fe que en Dios se da una Trinidad de personas juntamente con la unidad de naturaleza, misterio que no puede escudriñarse por razón natural. Por eso tampoco podrá probarse que la simplicidad perfecta y la identidad entre la naturaleza y la persona divina puede armonizarse con la distinción de las personas entre sí. Sin embargo, creemos con fe cierta que ese misterio no desvirtúa en nada la simplicidad divina, ni se opone a la razón natural, aunque esté sobre ella. Por tanto, prescindiendo de la unidad o pluralidad de personas, o expresándolas bajo el nombre y la razón de subsistencia, el entendimiento natural enseña que Dios no es subsistente mediante la composición o adición de alguna realidad o modo realmente distinto de su esencia, y de esta suerte no puede darse en Dios composición de naturaleza y supuesto. Porque, si nos referimos a la subsistencia en cuanto tal, ésta pertenece a la esencia de Dios; luego no forma composición con la esencia misma. La consecuencia es clara, porque sólo se da composición de naturaleza y subsistencia donde la subsistencia está fuera de la razón y esencia de la naturaleza subsistente, como demostraremos luego al tratar de esta composición en las criaturas. Y esto es de por sí manifiesto casi por los términos, puesto que en toda composición verdadera y real uno de los extremos no está incluido en la razón esencial o en el concepto del otro. A su vez, el antecedente es claro por lo dicho, puesto que Dios es esencialmente su propio ser subsistente; pues, siendo dicho ser esencialmente de por sí intrínsecamente necesario, es también esencialmente perfectísimo; ahora bien, el ser mejor y el más perfecto es el ser subsistente, y será tanto mejor cuanto más incluya la suprema razón de subsistir o de existir por sí mismo en su propia razón esencial de ser.

D. Thom., I, q. 3, a. 4, et plura de hac re theologice a nobis disputata sunt in I tomo III part., disp. XI.

Excluditur compositio ex natura et supposito

3. Circa secundam compositionem vix possumus ex principiis naturalibus quidquam in particulari demonstrare, quia fides nostra docet cum naturae unitate esse in Deo Trinitatem personarum; quod mysterium non potest ratione naturali investigari. Unde nec probari poterit perfectam simplicitatem et identitatem inter naturam et personam divinam cum distinctione personarum inter se posse consistere. Nihilominus tamen certa fide credimus mysterium illud nihil simplicitati divinae derogare, neque esse contra naturalem rationem, esto sit supra illam. Quocirca, abstrahendo ab unitate vel pluralitate personarum, seu loquendo sub nomine et ratione subsistentiae, ratio naturalis docet Deum non esse subsistentem per compositionem vel additionem alicuius rei vel modi a parte rei distincti ab essentia eius, atque ita non posse esse in Deo compositionem ex natura et supposito. Nam si sit sermo de subsistentia ut sic, illa est de essentia Dei; ergo non facit compositionem cum ipsa essentia. Consequentia est clara, quia ibi solum intervenit compositio ex natura et subsistentia, ubi subsistentia est extra rationem et essentiam naturae subsistentis, ut infra ostendemus tractando de hac compositione in creaturis. Estque per se manifestum fere ex terminis, nam in omni compositione vera et reali unum extremum non includitur in essentiali ratione seu conceptu alterius. Antecedens vero ratione naturali constat ex dictis, quia Deus essentialiter est suum esse subsistens; nam, cum illud esse essentialiter ex se sit intrinsece necessarium, est etiam essentialiter perfectissimum; optimum autem et perfectissimum esse est esse subsistens, tantoque melius erit, quanto in suamet essentiali ratione essendi supremam rationem subsistendi seu per se essendi incluserit.

4. Si, por el contrario, nos referimos a la personalidad o supositalidad en cuanto incluye todo lo que en rigor pertenece a la razón de persona, en este caso no tiene lugar el argumento, debido al misterio de la Trinidad, por razón del cual muchos y muy doctos teólogos piensan que las relaciones no pertenecen a la esencia de Dios, aunque no se distingan realmente de ella, debido a la divina simplicidad. Esto habrá de tratarse en otro lugar *ex professo*. Por eso, por la razón general de negar en Dios toda imperfección, debe excluirse también preferentemente esta composición. Queda todavía que, si atendemos a la simple razón natural, apenas puede descubrirse motivo para conocer semejante composición incluso en las criaturas, ni tampoco principio suficiente para distinguir la subsistencia de la naturaleza, sino que llegamos a su conocimiento guiados por los misterios sobrenaturales, como veremos luego al tratar de la sustancia creada. Mucho menos, pues, podría la razón natural barruntar semejante composición en la sustancia primera. Así, pues, por implicar la composición de suyo imperfección y por no descubrirse en el ente primero ninguna necesidad o indicio de esta composición, es evidente que no puede atribuírsele esta clase de composición, manteniéndonos —precisamente— dentro de la razón natural.

5. Además, en las sustancias creadas se conoce que la naturaleza entra en composición con la personalidad creada y que se distingue de la propia personalidad, porque la naturaleza creada en virtud de su esencia es de algún modo indiferente para existir por sí o de algún modo en otro, esto es, para existir en el supuesto propio o en uno ajeno; y digo que es de algún modo indiferente, porque aunque exija por su naturaleza un supuesto propio, sin embargo, quedando a salvo la esencia total de la naturaleza, puede carecer de él y existir en uno ajeno, cosa que es señal manifiesta de distinción y de composición; mas esta indiferencia consiste en cierta potencialidad y es una gran imperfección; por tanto, no tiene cabida en la naturaleza divina, la cual, por eso mismo, está absolutamente determinada para existir por sí en su propio supuesto, sin que pueda existir por razón alguna en un supuesto ajeno. Porque, aunque según nuestra fe la divina naturaleza sea común a las tres personas, no lo es, sin embargo, a modo de indiferencia potencial para la modalidad de existir por sí o en

4. Si autem sit sermo de personalitate aut suppositalitate, prout includit omnia quae in rigore sunt de ratione personae, sic non habet locum ratio, propter mysterium Trinitatis, ratione cuius plerique theologi et doctissimi existimant relationes non esse de essentia Dei, quamquam ob divinam simplicitatem in re non distinguantur ab illa. Quod alio loco ex professo tractandum est. Quapropter, ex generali ratione negandi in Deo omnem imperfectionem, haec etiam compositio excludenda maxime est. Accedit praeterea quod, si meram rationem naturalem spectemus, vix potest inveniri ratio ad cognoscendam huiusmodi compositionem etiam in creaturis; nec principium sufficiens ad distinguendam subsistentiam a natura, sed ex supernaturalibus mysteriis in illius cognitionem deventum est, ut infra tractando de substantia creata videbimus. Multo ergo minus posset naturalis ratio suspicari huiusmodi compositionem in prima substantia. Cum ergo compositio ex se imperfectionem sonet et huius compositionis nulla necessitas nullumve indicium in primo ente inveniatur, evidens est non posse illi attribui huiusmodi compositionem, praecise stando in ratione naturali.

5. Praeterea, in substantiis creatis cognoscitur natura facere compositionem cum personalitate creata et a propria personalitate distingui, quia natura creata ex vi suae essentiae est aliquo modo indifferens ut sit per se vel aliquo modo in alio, id est, ut sit in proprio vel alieno supposito; dico autem esse aliquo modo indifferentem, quia, licet natura sua postulet proprium suppositum, tamen, salva tota essentia naturae, potest illo carere et esse in alieno, quod est manifestum signum distinctionis et compositionis; sed haec indifferentia est potentialitas quaedam et magna imperfectio; unde locum non habet in divina natura, quae propterea omnino determinata est ut per se sit in proprio supposito nec possit ulla ratione esse in alieno. Nam, licet secundum fidem nostram divina natura communis sit tribus personis, non tamen per modum in-

otro, sino a modo de actualidad infinita, por virtud de la cual exige tres razones propias de subsistir incomunicablemente, de suerte que ni puede existir sin ellas ni de manera distinta que con ellas; luego la razón de la distinción y composición del supuesto con la naturaleza desaparece en absoluto en la naturaleza divina.

6. Hay, por fin, una razón muy buena, porque siempre que la supositalidad constituye composición real con la naturaleza, no sólo según nuestro modo de concebir, sino también en la realidad misma, la supositalidad cae fuera de la razón esencial de dicha naturaleza y la naturaleza cae fuera de la razón esencial de la supositalidad, como se echa de ver en las criaturas y es manifiesto por el concepto general de composición real, en la que es preciso que los extremos se distingan de algún modo realmente. Y en los elementos que se distinguen en la realidad, también cada uno de ellos está fuera de la razón del otro en la realidad misma, como se desprende de lo dicho anteriormente sobre las distinciones de las realidades. Mas la esencia divina no puede compararse de este modo con su supuesto, porque, en otro caso, el ser mismo por esencia no pertenecería en la realidad misma a la esencia del supuesto divino o de la supositalidad divina y, en consecuencia, esa supositalidad no sería un ser esencialmente necesario; por tanto sería un ente participado y sería producido por alguna causa, o, al menos, dimanaría y fluiría naturalmente de la esencia misma de Dios, igual que en las criaturas el supuesto dimana de la naturaleza; y esto es una gran imperfección, porque, de lo contrario, el supuesto divino en cuanto tal no sería increado ni ser por esencia, sino que sería producido de algún modo.

7. *Respuesta a una objeción*.— Se objetará: con una razón semejante se probaría que la segunda o tercera persona de la Trinidad no es ser por esencia, puesto que existe por dimanación de otro. Se responde negando la consecuencia, porque una persona divina procede de otra dentro de la unidad de la esencia, perteneciendo a la esencia de cualquier persona y de cualquier personalidad divina ser el ser mismo por esencia, por lo menos en la realidad, sea cual sea nuestro modo de concebirla; y por eso cualquier persona y todo lo que hay en ella es esencialmente ente por esencia y necesario; por eso el que una emane de otra no se

differentiae potentialis ad modum essendi per se vel in alio, sed per modum infinitae actualitatis, ratione cuius postulat tres proprias rationes subsistendi incommunicabiliter, ita ut neque sine illis neque aliter quam cum illis esse possit; ergo ratio distinctionis et compositionis suppositi cum natura omnino cessat in divina natura.

6. Ultimo est optima ratio, quia, ubicumque suppositalitas facit realem compositionem cum natura non solum secundum modum concipiendi nostrum, sed etiam in re ipsa, suppositalitas est extra rationem essentialem talis naturae et natura est extra essentialem rationem suppositalitatis, ut in creaturis constat et est manifestum ex generali ratione compositionis realis, in qua necesse est extrema distingui aliquo modo in re ipsa; quae autem distinguuntur in re, etiam illorum quodlibet est extra rationem alterius in re ipsa, ut constat ex superius dictis de distinctionibus rerum. Sed divina essentia non potest ita comparari ad suppositum suum, alioqui ipsum esse per essentiam non esset in re ipsa de essentia divini suppositi seu suppositalitatis divinae, et consequenter illa suppositalitas non esset essentialiter ens necessarium; esset ergo ens participatum et fieret ab aliqua causa, vel saltem naturaliter manaret ac flueret ab ipsa essentia Dei, sicut in creaturis suppositum dimanat a natura; haec autem est magna imperfectio, quia alias divinum suppositum ut sic non esset increatum neque ens per essentiam, sed aliquo modo factum.

7. *Obiectioni satisfit*.— Dices: simili ratione probaretur secundam vel tertiam personam Trinitatis non esse ens per essentiam, quia sunt per dimanationem ab alio. Respondetur negando consequentiam, quia una persona divina procedit ab alia in unitate essentiae, estque de essentia cuiuslibet personae et cuiuslibet personalitatis divinae esse ipsum esse per essentiam, saltem a parte rei, quidquid sit de modo concipiendi nostro: et ideo quaelibet persona et quidquid in illa est, est essentialiter ens per essentiam et necessarium; unde dimanatio unius ab alia non est per imperfectionem

debe a imperfección de eficiencia o dependencia, sino a una procesión simple y a un admirable origen. En cambio, si fluyese de la naturaleza divina una personalidad realmente distinta, no fluiría en realidad dentro de la unidad de esencia, porque lo que en realidad se distingue de la esencia pertenece a una esencia distinta de ella, y no sería, por tanto, en sí ser por esencia y su originación no se realizaría sin alguna eficiencia e imperfección. Tampoco sobre esta verdad se presenta dificultad alguna especial fuera de las que se refieren al misterio de la Trinidad, el cual trasciende la consideración metafísica.

Se excluye la composición de materia y forma

8. La cuestión es también del todo evidente respecto de la tercera composición; y, en primer lugar, se puede demostrar *a posteriori* que no existe en Dios composición de materia y forma por no haber en El una cuarta composición de partes integrantes o cuantitativas; y todo ente compuesto de materia y forma posee también cantidad y partes integrales, como hemos demostrado antes en la disp. XIII, sec. última. Mas porque —según anoté allí— algunos idearon otro género de materia que prescinde de la cantidad, por eso hay que probar en sentido general y *a priori* que esta composición de materia y forma está en contradicción con el ente primero. En efecto, sea cual sea la naturaleza o modo con que se finja tal materia, debe necesariamente comparársela con la forma como sujeto o potencia receptiva de la misma; de lo contrario, no tendría nada común con la materia que nosotros conocemos, ni habría razón de llamarla materia, puesto que *materia* significa la potencia receptiva del acto sustancial. Ahora bien, en el ente primero no puede encontrarse semejante potencia, puesto que Dios es el acto primero o el primer ente actual; luego es también acto puro; luego le es contradictoria cualquier mezcla de tal potencia. La segunda consecuencia es evidente por la explicación de los términos, ya que se califica como puro en alguna razón aquello que no tiene mezcla de contrario; por tanto, al oponerse la potencia al acto, lo que está compuesto de potencia y de acto no puede ser llamado acto puro. La proposición mayor quedó suficientemente probada anteriormente. La

efficientiae aut dependentiae, sed per simplicem processionem ac mirabilem originem. At vero, si personalitas in re ipsa distincta flueret a divina natura, illa secundum rem non flueret in unitate essentiae, quia quod in re ipsa distinguitur ab essentia est alterius essentiae ab illa, et ideo secundum se non esset ens per essentiam et dimanatio eius non esset sine aliqua efficientia et imperfectione. Neque circa hanc veritatem occurrit difficultas specialis praeter eas quae spectant ad Trinitatis mysterium, quod metaphysicam considerationem transcendit.

Excluditur compositio ex materia et forma

8. De tertia compositione res etiam est evidentissima; et imprimis a posteriori demonstrari potest in Deo non esse compositionem materiae et formae, quia in eo non est quarta compositio ex partibus integrantibus seu quantitativis; omne autem ens ex materia et forma constans habet etiam quantitatem et partes integrales, ut supra, disp. XIII, sect. ultima, ostensum est. Quia vero (ut ibidem retuli) aliqui finxere aliud genus materiae abstrahentis a quantitate, ideo generatim et a priori probandum est repugnare primo enti huiusmodi compositionem ex materia et forma. Quia, cuiuscumque rationis aut modi fingatur esse talis materia, necessario debet comparari ad formam ut subiectum vel potentia receptiva illius; alioqui nihil haberet commune cum ea materia quam nos agnoscimus, neque esset cur materia vocaretur, quia *materia* significat potentiam receptivam actus substantialis. In primo autem ente non potest reperiri huiusmodi potentia, quia Deus est primus actus seu primum actuale ens; ergo est etiam purus actus; ergo repugnat illi admixtio talis potentiae. Consequentia posterior patet ex terminorum expositione, nam id dicitur esse purum in aliqua ratione quod non habet admixtionem contrarii; cum ergo potentia opponatur actui, quod est compositum ex potentia et actu non potest dici purus actus. Maior autem propositio satis probata est in superioribus. Minor vero probatur, quia, dato quolibet ente habente per-

menor, a su vez, se prueba, porque, supuesto cualquier ente que tenga mezcla de acto y potencia, puede concebirse otro ente que sea acto en mayor grado y con prioridad, concretamente, si se le despoja de dicha potencialidad; luego lo que es acto primero es necesario que sea también acto puro.

9. *Objeción.*— Se podrá decir que en este razonamiento se incurre en equivocidad al cambiar de la potencia receptiva a la objetiva, y viceversa; porque del hecho de que Dios sea el ente primero y necesario sólo se puede inferir que sea acto puro, es decir, que no tenga mezcla de potencia objetiva, ya que la esencia es necesaria en su totalidad. Y esto se prueba legítimamente con aquella razón, porque, si tuviera mezcla de tal potencia, tendría prioridad sobre él y sería más necesario aquel ente que estuviese inmune de tal potencia, más aún, de solo ése podríamos afirmar que era ente actual íntegramente. Mas de aquí no parece que llegue a concluirse rectamente la no existencia en tal ente de alguna composición de potencia receptiva, porque, o se incurre en equivocidad, o en el antecedente se supone lo que hay que probar. En efecto, si se dice que Dios es acto primero, esto es, que no incluye en sí ninguna potencia receptiva en absoluto, esto mismo es lo que había que probar. Y esto tampoco se infiere del hecho de ser Dios el primer ente necesario, porque, aunque constase de materia y forma, podría concebirse que todo el ente en su totalidad o en cuanto a ambas partes y a su unión era un ente necesario y un acto inmune de potencia objetiva, pero no de receptiva; igual que, en sentido contrario, se dice de la materia que es potencia pura, no por carecer de acto entitativo, sino de acto formal.

10. *Solución.*— La respuesta es que no se incurre en equivocidad, sino que del hecho de ser Dios el ente primero necesario y actual y el ser mismo por esencia, se infiere también que es un acto tal que no incluye en su ser esencial potencia receptiva. En primer lugar, porque ninguna potencia de esta clase, sobre todo sustancial, puede ser un ente de suyo necesario, punto que quedó antes probado; ya porque es un ente muy imperfecto, ya también porque es un ente que depende de un acto; luego el ente que consta de tal potencia no puede ser un acto inmune de potencialidad entitativa ni, considerado en su totalidad, ente

mixtionem actus et potentiae, intelligi potest aliud ens quod sit magis et prior actus, nimirum, si ab illa potentialitate denudetur; ergo quod est primus actus oportet quod sit etiam purus actus.

9. *Obiectio.*— Dici potest in hoc discursu aequivocationem committi variando a potentia receptiva ad obiectivam, et e converso; nam, ex eo quod Deus est primum ac necessarium ens, solum inferri potest esse purum actum, id est, non habentem permixtionem potentiae obiectivae, nam tota eius essentia necessaria est. Et hoc recte probatur illa ratione, quia, si haberet admixtionem talis potentiae, illud ens esset prius magisque necessarium quod esset purum a tali potentia, immo illud solum posset dici secundum se totum esse ens actu. Ex hoc vero non recte videtur inferri in tali ente nullam esse compositionem ex potentia receptiva, quia vel committitur aequivocatio, vel in antecedente sumitur quod probandum est. Nam, si dicatur Deum esse primum actum, id est, nullam omnino receptivam potentiam in se includentem, hoc ipsum est quod probandum erat. Neque id sequitur ex eo quod Deus est primum ens necessarium, quia etiamsi constaret materia et forma, posset intelligi totum illud ens secundum se totum vel secundum utramque partem earumque unionem esse ens necessarium et actum purum a potentia obiectiva, non vero receptiva; sicut e converso materia dicitur potentia pura non ab actu entitativo, sed a formali.

10. *Dissolvitur.*— Respondetur non committi aequivocationem, sed ex eo quod Deus est primum ens necessarium et actuale ipsumque esse per essentiam, inferri esse etiam talem actum qui in suo essentiali esse non includat potentiam receptivam. Primo, quia nulla talis potentia, praesertim substantialis, potest esse ens ex se necessarium, quod supra probatum est; tum quia est ens valde imperfectum, tum etiam quia est ens dependens ab actu; ergo ens constans ex tali potentia non potest esse actus purus a potentialitate essendi neque, secun-

necesario. Por eso puede tomarse un segundo argumento desde el punto de vista del otro extremo; en efecto, o esa forma dependería en su ser de esa materia, y en este caso sería mucho más imperfecta que lo es el alma racional y no podría ser un ente necesario más que lo es la materia misma; o es independiente de la materia en su ser, y entonces sería ella acto con prioridad y ella sola sería ser por esencia, repugnándole, en consecuencia, ser acto de una materia por la misma razón que le repugna esto a Dios, según explicaremos en seguida. En tercer lugar, hay un valioso argumento insinuado antes desde el punto de vista de la unión o composición; porque esa unión y composición no puede ser de por sí necesaria, sino que exige una causa eficiente que sea anterior, al ente compuesto que resulta de dicha unión; por consiguiente, es del todo contradictorio que tal compuesto sea el primer ente necesario e improducido. Se explica la última afirmación —pues todo lo demás está claro—, porque esas partes no pueden poseer de por sí y en virtud de su naturaleza intrínseca tal unión, porque, al ser la materia pura potencia, no puede tener de suyo esa fuerza sobre la forma, necesitando siempre —consecuentemente— en cuanto está de su parte, de alguien que le confiera o que produzca la forma en ella misma. Por el contrario, la forma, si se la imagina de tal naturaleza que requiera por necesidad intrínseca estar vinculada a la materia, resulta por esto mismo imperfecta y dependiente en grado sumo, y, por tanto, no puede poseer por sí ni el ser ni la unión, pues esta composición es absolutamente contradictoria con el ente primero y perfectísimo. Podrían añadirse a éstas las razones con que en la citada disp. XIII hemos probado que las inteligencias creadas carecen de esta composición, ya que esas mismas lo probarán *a fortiori* respecto de la primera inteligencia. De ese efecto precisamente se concluye con evidencia que el principio de las inteligencias es más simple y está más libre de esta potencialidad que lo están las inteligencias mismas. Un argumento similar puede tomarse de la simplicidad e inmaterialidad del alma racional.

11. En cambio, no veo posibilidad de poder deducir de otros efectos inferiores argumento alguno eficaz para confirmar esta verdad, ya que esta composición se encuentra en todos los demás; y, por eso, partiendo precisamente de

dum se totum, ens necessarium. Unde sumi potest secunda ratio ex parte alterius extremi; nam vel talis forma esset in suo esse dependens a tali materia, et sic esset valde imperfecta magis quam sit anima rationalis, et non magis posset esse ens necessarium quam ipsa materia; aut est independens in suo esse a materia, et sic illa esset prior actus et illa sola esset ens per essentiam, cui consequenter repugnaret esse actum materiae eadem ratione qua id repugnat Deo, ut statim declarabimus. Tertio ex parte unionis seu compositionis est optima ratio supra insinuata; nam talis unio et compositio non potest esse ex se necessaria, sed aliquam causam efficientem requirit quae prior sit ente composito ex illa unione resultante; unde omnino repugnat tale compositum esse primum ens necessarium et non factum. Assumptum (caetera enim clara sunt) declaratur, quia illae partes non possunt habere ex se et ex intrinseca ratione sua illam unionem, quia, cum materia sit pura potentia, non potest ex se habere hanc vim supra formam, et ideo illa, quantum est ex se, semper indiget aliquo dante seu efficiente formam in ipsa. E contrario vero forma, si talis fingatur quae ex intrinseca necessitate sit alligata materiae, hoc ipso est valde imperfecta et dependens, ideoque non potest ex se habere neque esse neque unionem; haec enim compositio omnino repugnat primo ac perfectissimo enti. Huc accedere possent rationes quibus, dicta disp. XIII, probavimus intelligentias creatas carere hac compositione; nam illae a fortiori probabunt de prima intelligentia. Et ex illo effectu evidenter concluditur principium intelligentiarum esse simplicius et purius ab hac potentialitate quam sint ipsae intelligentiae. Et simile argumentum sumi potest ex simplicitate et immaterialitate animae rationalis.

11. Ex aliis vero inferioribus effectibus non video posse sumi aliquod argumentum efficax ad hanc veritatem confirmandam, quia in omnibus aliis haec compositio reperitur; et ideo, ex eis praecise non videtur

ellos, no parece concluirse que no se dé en su causa, a no ser acaso por vía de negación, a saber, porque, al provenir esta composición en estos efectos de su imperfección, no debe asignársela a la causa suprema de los mismos. Finalmente, de la creación de la materia puede elaborarse un argumento natural que no hay que despreciar, porque, si el ente primero constase de materia y forma, no sería activo por toda su entidad, sino únicamente por la forma, ya que la materia no es activa; ahora bien, el ente que es activo sólo por la forma que posee en la materia, no ejerce su actividad respecto de otro más que induciendo la forma en la materia, o mejor educiendo la forma de la materia, mas no es activo respecto de la materia misma. Esto es evidente, tanto por inducción física como también por razón, puesto que la operación es proporcionada a su principio, y el modo de operar a su modo de ser; por consiguiente, por ser Dios el productor de la totalidad del ente, tanto de la materia como de la forma, no ejerce su actividad en la materia mediante la forma, sino mediante el acto purísimo en el que contiene eminentemente la materia y la forma.

12. Aristóteles aduce otra razón. En efecto, del hecho de ser Dios eterno deduce que carece de materia. Mas si lo entiende respecto de la duración eterna en cualquier sentido o respecto de cualquier incorruptibilidad de una cosa, su deducción no es legítima; en efecto, según su sentencia, el cielo es eterno, y en realidad podría serlo, y es incorruptible, mas con todo no es inmaterial. En cambio, si lo entiende de la eternidad considerada en su sentido más propio, entonces hace una falsa aplicación de ese argumento a todas las inteligencias, ya que de ese modo da lo mismo decir que una cosa es eterna que decir que existe por sí y que es intrínsecamente necesaria y absolutamente inmutable en su ser, lo cual es propio de Dios; así, pues, para que ese argumento tenga algún valor, ha de aplicarse a Dios solo, coincidiendo con aquel en que del hecho de que Dios es su propio ser por esencia se infiere que carece de toda potencialidad.

13. En consecuencia de esto, pues, podemos también concluir que Dios no puede en modo alguno informar verdadera y propiamente la materia. El motivo está en que, o sería una forma apta e inclinada por su naturaleza a in-

concludi quod in eorum causa non reperiatur, nisi fortasse per modum negationis, scilicet, quia, cum haec compositio sit in his effectibus ob eorum imperfectionem, non debet supremae eorum causae attribui. Denique, ex creatione materiae potest naturalis ratio non contemnenda formari, nam, si primum ens constaret materia et forma, non esset activum per totam suam entitatem, sed per formam tantum, quia materia non est activa; ens autem quod solum est activum per formam quam habet in materia, non est activum alterius nisi inducendo formam in materia, vel potius educendo formam de materia; non est autem activum ipsius materiae. Quod patet tum inductione physica, tum etiam ratione, quia operatio est proportionata suo principio et modus operandi modo essendi; cum ergo Deus sit effectivus totius entis et tam materiae quam formae, non est activus per formam in materia, sed per actum purissimum, quo eminenter continet formam et materiam.

12. Aliam rationem affert Aristoteles [1]. Ex eo enim quod Deus est aeternus, infert carere materia. Sed, si intelligat de duratione aeterna quocumque modo seu de quacumque rei incorruptibilitate, non recte infert; nam ex illius sententia caelum est aeternum, et revera esse posset, estque incorruptibile, nec tamen est immateriale. Si vero intelligat de aeternitate propriissime sumpta, sic falso applicat rationem illam ad omnes intelligentias, nam illo modo perinde est dicere rem esse aeternam, ac dicere esse per se et ab intrinseco necessariam prorsusque immutabilem in suo esse, quod proprium est Dei: ratio ergo illa, ut aliquid valeat, soli Deo applicanda est, et coincidit cum illa qua ex eo quod Deus est suum esse per essentiam infertur carere omni potentialitate.

13. Ex his ergo licet ulterius colligere Deum nullo modo posse informare materiam vere ac proprie. Et ratio est quia aut esset forma natura sua apta et propensa ad

[1] XII Metaph., c. 6.

formar la materia, cosa que está en contradicción palmaria con la perfección divina, puesto que la forma que tiene tal naturaleza es un ente imperfecto e incompleto destinado por su naturaleza para constituir otro ente o naturaleza completa; luego está en contradicción con el ente primero el ser una forma de esta clase. O sería una forma que voluntariamente —por así decirlo— informaría y uniría a sí alguna materia o cuerpo, aunque no lo exigiese por su naturaleza; y esto repugna, no sólo al concepto de forma —en efecto, una sustancia perfecta y completa no puede ejercer la función propia de una forma informando la materia, como diremos también más abajo respecto de las inteligencias—, sino sobre todo le repugna a la sustancia divina, la cual, por ser una esencia y naturaleza perfectísima, no puede unirse para constituir una naturaleza, según explican más ampliamente los teólogos en el problema de la Encarnación; por tanto, tampoco puede unirse en concepto de forma, que es lo que los filósofos suelen expresar diciendo que Dios no puede suplir por sí mismo el efecto de la causa formal.

14. *Error de los filósofos que afirmaron que Dios era la verdadera alma del mundo.*— Consta, por tanto, que cometieron un error contra la razón natural los filósofos y gentiles que opinaron que Dios era el alma del mundo o el principio formal de todas las cosas, o del hombre, o de cualquier otra realidad, tal como lo atribuye Eusebio, en el lib. XV *De Praeparat. evangel.*, c. 6, a Demócrito y a Tales de Mileto; y lo refiere San Agustín en el lib. VII *De Civit. Dei*, c. 6 y 16, tomándolo de Varrón, y en el lib. IV, c. 11 y 12, refiere lo mismo tomándolo de Virgilio y de otros, y en el lib. XIII, c. 16, 17 y 18, atribuye otro tanto a Platón. Más aún, de entre los herejes, Abelardo opinó lo mismo, según testimonio de San Bernardo en la epist. 190; dijo, efectivamente, que el Espíritu Santo era el alma del mundo; y Amalrico afirmó que Dios era la esencia misma de todas las cosas, según refiere Torquemada en *Summ. de Ecclesia*, lib. IV, II p., c. 25. Todo esto, repito, y otras cosas semejantes son desvaríos, si se han referido a la forma propiamente tal; porque, si hubiesen llamado a Dios alma en sentido metafórico, por estar íntimamente en todas las cosas y por conferir el ser a todas y el operar o el vivir, no formal, sino eficientemente, en este caso sería verdadera su sentencia, aunque hubiese que corregir las expresiones. Se insinúa aquí también una objeción respecto del misterio de la Encarnación y el problema de si puede Dios entrar en composición. Esto mismo se presenta respecto de los entendimientos de los bienaventurados, a ver si Dios se une con ellos como forma; pero todo esto corresponde a los teólogos; nosotros suponemos como cierto por el momento que en ninguno de estos misterios se convierte Dios en forma de la criatura.

informandam materiam, et hoc repugnat evidenter divinae perfectioni, nam forma quae huiusmodi est, est imperfectum ens et incompletum, natura sua institutum ad constituendum aliud ens seu naturam completam; repugnat ergo primo enti esse huiusmodi formam. Aut esset forma voluntarie (ut sic dicam) informans et uniens sibi aliquam materiam vel corpus, etiamsi natura sua illud non postulet; et hoc repugnat tum rationi formae (substantia enim perfecta et completa non potest proprium munus formae exercere informando materiam, ut inferius etiam de intelligentiis dicemus), tum maxime repugnat divinae substantiae, quae, cum sit perfectissima essentia et natura, non potest uniri ad constituendam unam naturam, ut latius tradunt theologi in materia de Incarnatione; et ideo nec potest uniri in ratione formae, quod philosophi dicere solent, Deum non posse supplere effectum causae formalis per seipsum.

14. *Philosophi asserentes Deum mundi animam veram, errarunt.*— Unde constat contra naturale lumen errasse philosophos et gentiles qui existimarunt Deum esse animam mundi seu formale principium rerum omnium, aut hominis vel alterius rei cuiuslibet, ut tribuit Democrito et Thaleti Milesio Eusebius, lib. XV de Praeparat. Evangel., c. 6; et ex Varrone refert August., VII de Civit., c. 6 et 16, et lib. IV, c. 11 et 12, idem ex Virgilio et aliis refert, et lib. XIII, c. 16 et 17 et 18, idem Platoni attribuit. Immo et ex haereticis Abaelardus idem sensit, teste Bernardo, epist. 190; dixit enim Spiritum Sanctum esse mundi animam; et Amalricus dixit Deum esse ipsam essentiam rerum omnium, ut Turrecrem. refert in Summ. de Ecclesia, lib. IV, II p. illius, c. 25. Haec (inquam) omnia et similia deliria sunt, si de propria forma isti sunt locuti; nam, si per metaphoram vocassent Deum animam, eo quod sit intime in rebus omnibus et quia omnibus conferat esse et operari aut vivere, non formaliter sed effective, sic vera esset sententia, quamvis verba essent corrigenda. Hic vero insinuabatur obiectio de mysterio Incarnationis, et quaestio an possit Deus in compositionem venire. Idem de intellectibus beatorum, an Deus uniatur illis ut forma; sed haec ad theologos spectant; nunc ut certum supponimus in neutro ex his mysteriis Deum effici formam creaturae.

Demostración de que Dios no es corpóreo

15. Respecto de la cuarta composición, es de todo punto evidente casi por los términos mismos y por los argumentos hasta aquí propuestos que Dios no es cuerpo y que, consecuentemente, no tiene composición de partes integrantes, ya que ésta no existe más que en los cuerpos y en las cosas cuantas. Esta verdad fue conocida de los filósofos, según se desprende de Aristóteles, lib. VIII de la *Física* y lib. XII de la *Metafísica;* y respecto de Platón, en el *Timeo,* lo refiere San Justino en el *Dialog. cum Triphone;* y de Hermes Trismegisto lo anota San Cirilo en el lib. I *cont. Iulian.*, hacia el fin. Y puede demostrarse *a priori* por lo que antecede, porque la composición de partes integrantes no existe más que en las cosas compuestas de materia y forma; mas en Dios no hay composición de materia y forma; luego. Sin embargo, por haber opinado algunos que esta composición puede hallarse en una sustancia que carezca de composición de materia y forma, como afirmaron del cielo el Comentador y otros, es preciso añadir que toda sustancia que se encuentra supeditada a la cantidad, de tal modo que tenga partes coextensas con la extensión de la misma, es muy imperfecta, y que será tanto más imperfecta, cuanto su extensión no se limite sólo a una parte, sino también a la totalidad. Por eso entre las realidades corpóreas el hombre es menos imperfecto que las otras, porque, aunque sea extenso en cuanto a una parte, en cuanto a la material concretamente, sin embargo no lo es en cuanto a su sustancia total, pues tiene una parte formal inextensa. Y si se concibiese una sustancia íntegra y completa que fuese simple en cuanto a la composición de materia y forma, pero que estuviese supeditada a la cantidad y compuesta de partes integrantes, esa tal sería necesariamente extensa en su totalidad y menos

Deum non esse corporeum ostenditur

15. De quarta compositione dicendum est ex ipsis fere terminis et ex rationibus hactenus factis evidentissime constare[1] Deum non esse corpus et consequenter neque habere compositionem ex partibus integrantibus; haec enim non est nisi in corporibus et rebus quantis. Haec veritas nota fuit philosophis, ut constat ex Arist., VIII Phys., et XII Metaph.; et ex Platone, in Timaeo, refert Iustin., Dialog. cum Triphone; et ex Hermete Trismegisto, Cyril., lib. I cont. Iulian., sub finem. Et a priori demonstrari potest ex praecedenti, quia compositio ex partibus integrantibus non est nisi in rebus compositis ex materia et forma; sed in Deo non est compositio ex materia et forma; ergo. Quia vero nonnulli censuerunt hanc compositionem reperiri posse in substantia carente compositione ex materia et forma, ut de caelo dixerunt Commentator et alii, addendum est omnem substantiam quae ita est subiecta quantitati, ut partes habeat coextensas ad extensionem eius, esse valde imperfectam, eoque fore imperfectiorem, quo non tantum secundum partem, sed etiam secundum se totam fuerit extensa. Unde inter res corporeas minus imperfectus est homo quam aliae, quia, licet sit extensus secundum aliquam partem, scilicet, materialem, non tamen secundum totam substantiam suam; habet enim formalem partem inextensam. Si autem fingatur aliqua substantia integra et completa simplex quoad compositionem materiae et formae, subiecta vero quantitati et composita ex partibus integrantibus, necessario illa esset secundum se totam extensa,

[1] Vide D. Thom., I cont. Gent., c. 21; August., de Haeres., num. 50 et 86.

perfecta, por tanto, que lo es la sustancia del hombre; por consiguiente, no puede pensarse que la sustancia del ente primero sea de esta clase. Cabe añadir que tal sustancia no podría ser intelectual, porque la operación intelectiva abstrae necesariamente del cuerpo y de las dimensiones cuantitativas. Por eso, quien imaginase a Dios corpóreo, debería al menos pensar, para no ser completamente irracional, que Dios tiene una parte inmaterial e intelectual unida con algún cuerpo nobilísimo e incorruptible; y de esta suerte no puede concebirse a Dios como corpóreo sin la composición de alguna forma con la materia corporal, puesto que debe concebírsele al menos como más perfecto que el hombre; y no sería más perfecto si no tuviese al menos una forma inmaterial e intelectual.

16. *Se cierra el paso a una evasiva.*— Pero aún cabría la posibilidad de que imaginase alguno una sustancia compuesta de partes integrantes puramente sustanciales, pero que no tuviera esta masa propia de la cantidad, ni le estuviese supeditada o la exigiese por naturaleza. Empero, contra esto pueden aducirse, en primer lugar, los argumentos con que se prueba que esa modalidad de sustancia es imposible por lo dicho antes en la disp. XIII, sec. última. Además, dejando a un lado la imposibilidad absoluta, es de todo punto evidente que de las sustancias que caen bajo el ámbito de nuestro conocimiento ninguna es de tal clase, sino que la composición sustancial y la extensión resultante de partes integrantes tiene siempre unida extensión cuantitativa y masa corpórea. De esta inducción física se llega, al menos, a la conclusión de que carece de fundamento y es absolutamente irracional imaginarse esta clase de sustancias y mucho más asignársela al ente primero. En efecto, una sustancia tal no puede ser perfectísima, porque, por el hecho mismo de estar dividida o extensa en partes, cualquiera de las partes y su unión será imperfecta. Además cualquiera de las partes tendrá dependencia de las otras y el todo lo tendrá respecto de la parte. Igualmente su potencia sería también extensa y, consecuentemente, menos una o menos unida, no siendo, por lo mismo, perfecta en sumo grado. Además, o esa sustancia existiría en otras cosas o espacios con extensión local, de suerte que estuviese toda en el todo y una parte en una parte, o existiría sin tal extensión toda en el todo

atque adeo minus perfecta quam sit hominis substantia; non ergo potest substantia primi entis huiusmodi existimari. Adde quod talis substantia non posset esse intellectualis; nam operatio intelligendi necessario abstrahit a corpore et dimensionibus quantitatis. Quare, qui Deum fingeret corporeum, saltem existimare deberet (ne omnino esset irrationalis) habere Deum partem immaterialem et intellectualem coniunctam alicui corpori nobilissimo et incorruptibili; atque ita non potest Deus cogitari corporeus sine compositione alicuius formae cum materia corporali, quia saltem cogitari debet Deus perfectior quam homo; non esset autem perfectior nisi formam saltem haberet immaterialem et intellectualem.

16. *Effugium praecluditur.*— Sed adhuc posset quis fingere substantiam compositam ex partibus integrantibus mere substantialibus, non tamen habentem hanc molem quantitatis, nec natura sua illi subiectam aut postulantem illam. Contra hoc tamen afferri possunt imprimis rationes quibus probetur talem modum substantiae esse impossibilem, ex dictis supra, disp. XIII, sect. ult. Deinde, quidquid sit de impossibilitate simpliciter, illud evidentissimum est, ex his substantiis quae in nostram notitiam devenerunt, nullam esse huiusmodi, sed substantialem compositionem et extensionem ex partibus integrantibus semper habere adiunctam quantitativam extensionem et corpoream molem. Ex qua physica inductione saltem concluditur esse vanum et prorsus irrationabile huiusmodi substantiam fingere multoque magis attribuere primo enti. Nam talis substantia non potest esse perfectissima; nam eo ipso quod sit divisa seu extensa in partes, quaelibet partium et unio earum erit imperfecta. Item quaelibet partium habebit dependentiam ab aliis et totum a parte. Item virtus eius etiam esset extensa et consequenter minus una seu minus unita, ideoque non summe perfecta. Item vel illa substantia esset in aliis rebus seu spatiis cum extensione locali, ita ut esset tota in toto et pars in parte, vel esset sine tali

y toda en cada una de las partes o puntos. Si se afirma lo primero, se deduce, en primer lugar, que tal sustancia no sólo es extensa entitativamente y considerada en sí, sino que lo es también en orden al lugar, siendo, por ello mismo, cuanta y corpórea; pues al concepto de un cuerpo no concebimos que le pertenezca nada más que el tener la extensión de las partes que, en virtud de su naturaleza, ocupan diversos lugares o espacios parciales. Y se sigue además que tal sustancia no es infinita en perfección ni inmensa, esto es, que no está presente en todas partes según su totalidad, y de lo dicho se puede inferir fácilmente que todo esto está en repugnancia con la perfección del ente primero, y lo demostraremos en especial más abajo a propósito de la inmensidad.

17. Si, por el contrario, esa sustancia en su totalidad está en el todo y en cada una de las partes, y esto le conviene en virtud de su propia naturaleza y por razón de su perfección suma, ¿dónde está el motivo para poder concebir en ella la distinción y composición de partes integrantes? Sobre todo por ser mucho más difícil concebir una sustancia tal compuesta de partes integrantes, y toda en el todo por razón de su naturaleza y toda en cada una de las partes, que si se la piensa como simple e indivisible; y por no poder encontrarse por otro concepto huella o señal alguna de tal composición y por no contribuir a la perfección, sino más bien por llevar consigo una gran imperfección. Y en especial porque está particularmente en contradicción con una realidad intelectual en cuanto tal; en efecto, la potencia intelectual es indivisible en su totalidad, requiriendo, por tanto, una sustancia indivisible; de esta suerte resultaría que la sustancia de Dios no es intelectual en su totalidad, sino únicamente por razón de alguna parte, o por razón de alguna realidad indivisible en la que hay potencia intelectiva. Por consiguiente es totalmente absurda esa ficción o concepción de la sustancia de Dios.

18. *Si es demostrable que Dios no es corpóreo por una razón puramente física.*— Suelen aducirse otras razones filosóficas para probar que Dios no es corpóreo, porque, una vez probado esto, todos los filósofos dan por averiguada la deducción de que no posee composición de partes integrantes. Mas, como dije en las páginas anteriores, los medios meramente físicos no son bastante eficaces

extensione tota in toto et tota in singulis partibus vel punctis. Si primum dicatur, sequitur imprimis talem substantiam non solum esse extensam entitative et in se, sed etiam in ordine ad locum atque adeo esse quantam et corpoream; nihil enim aliud de ratione corporis esse intelligimus, nisi quod habeat extensionem partium, diversa loca seu spatia partialia ex natura sua replentium. Et deinde sequitur talem substantiam non esse infinitam in perfectione neque immensam, id est, secundum se totam ubique praesentem, quae omnia repugnare perfectioni primi entis facile ex dictis colligi potest, et in speciali de immensitate ostendetur inferius.

17. Si vero tota illa substantia est in toto et in singulis partibus, et hoc ex natura sua et ex vi summae perfectionis necessario illi convenit, unde in ea fingi potest partium integrantium distinctio et compositio? Cum longe difficilius sit concipere talem substantiam ex partibus integrantibus compositam et natura sua totam in toto et totam in qualibet parte, quam si intelligatur simplex et indivisibilis; et aliunde nullum vestigium aut signum talis compositionis inveniri possit, neque ad perfectionem conferat, sed potius magnam imperfectionem prae se ferat. Et praesertim quia specialiter repugnat rei intellectuali ut sic; nam intellectualis virtus tota est indivisibilis, unde requirit substantiam indivisibilem; atque ita fieret substantiam Dei non esse secundum se totam intellectualem, sed tantum ratione alicuius partis, vel ratione alicuius rei indivisibilis in qua sit virtus intelligendi. Est ergo prorsus absurda talis fictio aut cogitatio substantiae Dei.

18. *An ratione pure physica demonstretur Deum non esse corporeum.*— Aliae rationes philosophicae afferri solent ad probandum Deum non esse corporeum; nam, hoc probato, pro comperto habent omnes philosophi sequi non habere compositionem ex partibus integrantibus. Sed, ut in superioribus dixi, media pure physica non sunt satis efficacia ad res divinas demonstrandas.

para demostrar las cosas divinas. De este tipo es el argumento aquel de que un cuerpo no mueve si no es movido; mas Dios es un motor no movido; por tanto no puede ser cuerpo. En este argumento, pues, la mayor, considerada en el orden meramente físico, ni está demostrada ni acaso es verdadera, como dije antes. La menor, a su vez, no puede demostrarse por el solo movimiento físico sin una razón metafísica. Parece más eficaz otro argumento, a saber, que Dios, por ser la causa primera, influye en todas las cosas; y para influir es preciso que esté íntimamente en todas, ya que lo que mueve y lo que es movido deben existir juntamente; y Dios, si poseyese cuerpo, no podría estar íntimamente en todas las cosas, porque no podría estar íntimamente en los cuerpos, por no poder un cuerpo penetrar en otro. Este argumento, si tiene alguna eficacia, la recibe de un medio metafísico, a saber, de la creación o conservación e influjo universal. Qué grado de eficacia sea el suyo lo explicaremos luego, al tratar de la inmensidad de Dios.

Análisis del argumento de Aristóteles

19. Nos queda un argumento célebre y discutido por causa de la autoridad de Aristóteles, que hace uso de él en el lib. VIII de la *Física,* texto 79, donde comienza por suponer que Dios posee una potencia infinita: si probó esto legítimamente, ya lo hemos visto; mas, puesto que es verdad lo que admite, supongámoslo como si estuviese demostrado. Supone luego que esa potencia infinita del primer motor no consiste en una magnitud infinita, ya que es imposible que exista una magnitud infinita, como supone probado en el lib. III de la *Física,* cosa que a muchos parece que no ha sido demostrada; yo, en cambio, admito que es verdad y creo que está suficientemente probado. Así, pues, el que esa potencia infinita no pueda consistir en una magnitud finita lo concluye Aristóteles de la siguiente manera: porque se deduciría que esa potencia movía en el no-tiempo o en un instante, cosa que está en contradicción con el movimiento. La consecuencia la prueba de la siguiente manera: porque es preciso que una potencia infinita mueva más velozmente al mismo móvil que una potencia finita, sea de la clase que sea; luego es preciso que una potencia infinita no consuma tiempo alguno en su movimiento. La consecuencia se prueba, porque, si consume algún tiempo, se puede admitir una potencia finita que mueva más lentamente en un tiempo mayor; luego existirá cierta proporción entre esos dos tiempos. Auméntese, pues, esa potencia finita que mueve con la misma proporción y se llegará de este modo, finalmente, a una potencia finita que mueva en un tiempo tan breve como la infinita; por consiguiente, para que no pueda darse ninguna proporción de este tipo ni pueda una fuerza finita igualarse con la infinita, es preciso que la infinita mueva en el no-tiempo.

20. *Algunas dificultades a propósito del argumento de Aristóteles que se ha aducido.*— Contra este argumento se presentan diversas objeciones. La primera es que, si algo prueba, no es que Dios carezca de magnitud, sino simplemente que es imposible una potencia motora e infinita. La consecuencia es evidente, porque ese argumento puede aplicarse por igual a una potencia infinita fuera de la magnitud y dentro de ella; concretamente, porque movería en el no-tiempo, puesto que en otro caso la acción de una potencia finita igualaría la velocidad de movimiento de una potencia infinita, lo cual en una potencia infinita e inmaterial tendría el mismo inconveniente que en una material. Se puede responder que la razón no es igual, puesto que una potencia libre de magnitud no mueve cuanto puede, sino cuanto quiere o cuanto es preciso; en cambio, una potencia infinita, si fuese corpórea, actuaría según lo máximo de su potencia. Mas esta respuesta, en primer lugar, no puede acomodarse a la sentencia de Aristóteles; pues él no opinó que Dios obraba libremente, sino por necesidad de su naturaleza, según después veremos; luego, de acuerdo con su sentencia, también el primer motor incorpóreo obra según lo máximo de su potencia; luego también él moverá por necesidad en el no-tiempo. Mas esta objeción tiene una respuesta que insinuó Soncinas en el lib. XII *Metaph.,* q. 41, de acuerdo con la sentencia de Aristóteles: que Dios obra por necesidad de su naturaleza no de un modo meramente natural, a la manera de una cosa inanimada o irracional, sino de un modo

Huiusmodi est ratio illa quod corpus non movet nisi motum; Deus autem est movens immotum; et ideo non potest esse corpus. In hac enim ratione, maior, pure physice intellecta, nec est demonstrata nec fortasse vera, ut supra dixi. Minor autem ex solo motu physico, absque ratione metaphysica, demonstrari non potest. Efficacior ratio videtur alia, scilicet, quod Deus, cum sit prima causa, influit in omnia; ut autem influat, oportet esse intime in omnibus, nam movens et motum debent esse simul; non posset autem Deus, si corpus haberet, esse intime in omnibus rebus, quia non posset esse intime in corporibus, cum non posset unum corpus aliud penetrare. Quae ratio, si quid habet efficaciae, ex medio metaphysico, scilicet, creatione, vel universali conservatione et influxu, illam sumit. Quanta vero sit eius efficacia, dicemus infra agentes de immensitate Dei.

Ratio Aristotelis expenditur

19. Una vero superest ratio celebris et controversa propter auctoritatem Aristotelis, qui illa utitur VIII Phys., text. 79, ubi primum supponit Deum habere virtutem infinitam: quod an recte probaverit, iam vidimus; sed, quoniam verum est quod sumit, supponamus illud ac si esset demonstratum. Deinde supponit illam virtutem infinitam primi motoris non esse in magnitudine infinita, quia impossibile est dari infinitam magnitudinem, ut probatum supponit III Phys., quod multis videtur non esse demonstratum; ego tamen et verum esse admitto, et sufficienter probatum esse existimo. Quod ergo illa virtus infinita non possit esse in magnitudine finita, ita concludit Aristoteles, quia sequeretur talem virtutem movere in non tempore seu in instanti, quod repugnat motui. Sequelam sic probat, quia necesse est virtutem infinitam citius movere idem mobile quam virtutem finitam, quaecumque illa sit; ergo necesse est ut virtus infinita in suo motu nullum consumat tempus. Probatur consequentia, quia, si aliquod tempus consumit, detur aliqua virtus finita quae tardius moveat maiori tempore; erit ergo aliqua proportio inter illa duo tempora; augeatur igitur illa finita virtus movens cum eadem proportione, et sic tandem devenietur ad finitam virtutem quae tam brevi tempore moveat sicut infinita; ut ergo nulla talis proportio dari possit nec vis finita possit aequare infinitam, necesse est ut infinita moveat in non tempore.

20. *Aliquot difficultates circa rationem Aristotelis inductam.*— Contra hanc rationem occurrunt variae obiectiones. Prima est, quia, si quid probat, non est Deum carere magnitudine, sed simpliciter impossibilem esse virtutem motivam infinitam. Patet sequela, quia ratio illa ita applicari potest ad virtutem infinitam extra magnitudinem, sicut intra; scilicet, quia moveret in non tempore, quoniam alias actio virtutis finitae aequaret velocitatem motionis virtutis infinitae, quod tam esset inconveniens in virtute infinita immateriali, sicut in materiali. Responderi potest non esse parem rationem, quia virtus extra magnitudinem non movet quantum potest, sed quantum vult vel quantum oportet; virtus autem infinita, si esset corporea, ageret secundum ultimum potentiae suae. Sed haec responsio imprimis non potest ad sententiam Aristotelis accommodari: ille enim existimavit Deum non agere libere, sed ex necessitate naturae, ut infra videbimus; ergo ex sententia illius etiam primus motor incorporeus agit secundum ultimum potentiae suae; ergo etiam ille necessario movebit in non tempore. Haec vero obiectio aliquam haberet responsionem, quam insinuavit Soncinas, XII Metaph., q. 41, iuxta sententiam Aristotelis, Deum agere ex necessitate naturae, non modo mere naturali, instar rei inanimatae vel irrationalis, sed modo intellectuali, quia nimirum ex ne-

intelectual, a saber, porque su juicio le indica necesariamente qué es lo que conviene hacer y cómo, o cuánto, o cuándo, etc., y en virtud de esa misma necesidad quiere operar así como ha juzgado que es conveniente y, por tanto, aunque opere por necesidad de su naturaleza, no opera siempre cuanto puede, sino cuanto conviene. Mas, aun admitida esta interpretación, respecto de la cual veremos luego si está de acuerdo con la mente de Aristóteles, de ella, a lo más, se deduce que el argumento de Aristóteles antes propuesto prueba que Dios no es corpóreo como lo es una realidad completamente inanimada o irracional, pero no que no posea una inteligencia unida a un cuerpo o magnitud. Por tanto, puede ser un motor corpóreo intelectual, como muchos piensan de los ángeles; y en este caso, aunque poseyese una potencia infinita, no obraría todo lo que pudiese, sino todo lo que quisiese o fuese conveniente. Y esto es lo que en definitiva admite Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 20. De esto resulta con evidencia que Aristóteles no probó que las inteligencias eran inmateriales e incorpóreas.

21. *Segunda dificultad contra el mismo argumento.*— Además hay una segunda dificultad contra aquella ilación o condición: *si la virtud infinita consistiese en una magnitud, movería en el no-tiempo;* porque, en rigor, no parece que se deduzca esto, aun concediendo que esa potencia es absolutamente material. Y, en primer lugar, si imaginamos que es material y animal, como es la potencia motiva del caballo o del león, no sería preciso que moviese en el no-tiempo, puesto que semejante potencia no obra siempre todo lo que puede, porque mueve aplicada por el apetito y el apetito se excita mediante la aprehensión, y la aprehensión no siempre mueve todo lo que puede, sino todo lo que conviene o según la representación estima que conviene. Además, aunque esa potencia fuese material y obrase de un modo puramente natural, todavía no sería preciso que obrase siempre todo lo que pudiese; porque podría no mover inmediatamente, sino mediatamente; y de esta suerte su acción podría ser modificada en la causa más próxima; en efecto, de esta manera dice el Comentador en el lib. XII *Metaph.*, text. 41, que el primer motor no mueve al primer móvil en el no-tiempo, puesto que no lo mueve inmediatamente sino mediante un motor próximo, al que llama alma del

cessitate iudicat quid agere expediat et quomodo, aut quantum, aut quando, etc., et eadem necessitate vult ita operari sicut expedire iudicavit, et ideo, licet ex necessitate naturae operetur, non semper operatur quantum potest, sed quantum expedit. Sed, admissa etiam hac interpretatione, de qua postea videbimus an sit iuxta Aristotelis mentem, ex illa, ad summum, habetur rationem Aristotelis supra factam probare Deum non esse corporeum tamquam rem prorsus inanimatam vel irrationalem, non vero quod non habeat mentem corpori seu magnitudini coniunctam. Itaque esse posset motor corporeus et intellectualis, sicut de angelis multi existimant; et tunc, licet esset infinitae virtutis, non ageret quantum posset, sed quantum vellet aut expediret. Et ita tandem fatetur divus Thomas, I cont. Gent., c. 20. Ex quo plane fit Aristotelem non probasse intelligentias esse immateriales et incorporeas.

21. *Secunda difficultas circa eamdem rationem.*— Deinde est secunda difficultas circa illationem seu conditionem illam: *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore;* quia in rigore non videtur id sequi, etiamsi demus illam virtutem esse prorsus materialem. Et primo, si fingamus esse materialem et animalem, qualis est virtus motiva equi aut leonis, non oporteret movere in non tempore, quia huiusmodi virtus non semper agit quantum potest, quia movet applicata per appetitum, et appetitus excitatur per apprehensionem; apprehensio autem non semper movet quantum potest, sed quantum expedit, seu prout expedire repraesentatur. Deinde, licet illa virtus esset materialis et omnino naturaliter agens, adhuc non esset necesse ut semper ageret quantum posset; quia posset non movere immediate, sed mediate; et ita posset eius actio modificari in proximiori causa; sic enim Commentator, XII Metaph., text. 41, dicit primum motorem non movere primum mobile in non tempore, quia non immediate movet, sed mediante proximo motore, quem vocat animam caeli et

cielo y del que afirma que es de potencia infinita. Piensa que de este modo defiende suficientemente el argumento de Aristóteles; sin embargo, no consigue nada, porque igual que él afirma esto de una potencia inmaterial, del mismo modo podría afirmarse también otro tanto de una potencia corpórea. ¿Por qué, en efecto, no podría también ella mover sólo mediatamente y que su moción fuese limitada por el motor próximo? Más aún, esto podría afirmarse con más facilidad de ella que de una potencia inmaterial, pues, al ser ella meramente natural, puede estar determinada en absoluto a esa modalidad de movimiento, aunque sea mediante otro motor, y determinada según su capacidad; en cambio, una potencia inmaterial, aunque mueva de hecho mediante otro motor, sin embargo, por ser libre e indiferente, será capaz de mover inmediatamente. Mas esta objeción, aunque *ad hominem* sea eficaz contra el Comentador, con todo no urge en absoluto, ni es satisfactoria la respuesta, ya porque toda moción mediata puede reducirse a alguna inmediata, ya también porque no puede darse razón alguna de por qué, si esa potencia es infinita, no puede mover inmediatamente. Hay, por otra parte, una evasiva peculiar en la potencia material y corpórea, porque, al ser extensa, no se aplica por igual en su totalidad al efecto, no pudiendo de esta suerte en su totalidad mover esencial y primariamente, sino mediante la parte cercana, por medio de la cual influyen las más distantes; por tanto, no obraría según lo máximo de su potencia, sino según la razón y modo de aplicación, el cual sería siempre finito, sin que las partes más distantes contribuyesen en nada a la acción. Sin embargo, también esta objeción tiene respuesta, como se echará de ver por lo que se dirá. Mas avanza mi argumentación, porque, aunque concediésemos que esa potencia está aplicada por igual en su totalidad, no se deduce que obre en el no-tiempo, puesto que no es preciso que una potencia infinita se extienda a este efecto, sino que basta con que pueda mover hasta el infinito en un tiempo cada vez menor, de suerte que no pueda en un instante y pueda hacerlo en un tiempo cada vez menor. Así como la potencia de crear, aunque sea infinita, no por eso se extiende hasta poder crear una realidad infinita, sino a poder crear cualquier realidad finita, aunque se la aumente hasta el infinito. En efecto, cuando se da alguna repugnancia o implicación de contradicción en un efecto infinito o sumo, no es preciso que la potencia, aunque sea

dicit esse finitae virtutis. Quo modo putat se sufficienter defendere rationem Aristotelis; nihil tamen efficit, nam, sicut ipse hoc dicit de virtute immateriali, ita etiam dici idem posset de virtute corporea. Cur enim non posset etiam illa mediate tantum movere et eius motio limitari movente proximo? Immo facilius in illa hoc dici posset quam in immateriali virtute, nam illa cum sit mere naturalis, potest esse omnino determinata ad illum movendi modum, scilicet mediante alio motore, et determinata iuxta capacitatem eius; virtus tamen immaterialis, licet de facto moveat mediante alio motore, tamen, cum sit libera et indifferens, potens erit ad movendum immediate. Haec tamen obiectio, licet ad hominem sit efficax contra Commentatorem, simpliciter tamen non urget, nec satisfacit responsio, tum quia omnis mediata motio reduci potest ad aliquam immediatam, tum etiam quia nulla ratio reddi potest cur, si illa virtus infinita est, non possit immediate movere. Aliunde vero est peculiaris evasio in virtute materiali et corporea, quia, cum sit extensa, non aeque applicatur tota ad effectum, et ita non potest tota per se primo movere, sed per partem propinquam, per quam remotiores agunt; et ideo non ageret secundum ultimum potentiae suae, sed iuxta rationem et modum applicationis, qui semper esset finitus, partesque remotissimae nihil conferrent ad actionem. Verumtamen, haec etiam obiectio responsionem habet, ut ex dicendis constabit. Sed argumentor ulterius, quia, licet daremus totam illam virtutem esse aeque applicatam, non sequitur eam agere in non tempore, quia non oportet ut virtus infinita extendatur ad hunc effectum, sed satis est ut in infinitum possit minori et minori tempore movere, ita ut in instanti non possit, et in quolibet tempore minori et minori movere possit. Sicut virtus creandi, licet sit infinita, non ideo extenditur ut possit creare rem infinitam, sed ut quamcumque finitam possit, etiamsi in infinitum augeatur. Quando enim in effectu infinito seu summo est aliqua repugnantia vel contradictionis

infinita, se extienda a él, porque —si es legítima la expresión— se le opone la imposibilidad del efecto, o, más propiamente, porque no corresponde a la razón de potencia, por más que sea perfecta, el extenderse hasta el imposible.

22. *Qué clase de respuesta puede darse a todas las objeciones contra el argumento de Aristóteles.— Refutación.—* Se puede responder a esta razón, y virtualmente a todas las objeciones propuestas, que es absolutamente imposible mover en un instante; sin embargo, de la hipótesis de la existencia de una potencia corporal infinita en el mover se deduce legítimamente que puede existir un movimiento infinito en velocidad y, por tanto, momentáneo, lo cual no se deduce rectamente si se supone una potencia infinita corpórea. La razón de la diferencia que puede darse es la de Santo Tomás en el lib. VIII *Phys.*, text. 79, y en I, q. 25, a. 2, ad 3, *porque el cuerpo que mueve otro cuerpo es un agente unívoco, siendo por ello preciso que toda la potencia del que mueve se manifieste en el movimiento; en cambio, un motor incorpóreo es un agente equívoco, no siendo preciso, por lo mismo, que su potencia se manifieste en la igualdad del efecto*, como dice él mismo en *ad 2*. Cayetano da gran importancia a esta respuesta en el opúsculo *De infinitate Dei intensiva*, ad 1, en la segunda solución, y la funda en que el efecto no es más digno que su causa. A mí, en cambio, me resulta difícil la respuesta, porque, o parece fundada en una proposición falsa, o del todo arbitraria; en efecto, si supone que todo cuerpo es un agente unívoco, supone algo falso, puesto que el sol es quien mueve estos cuerpos inferiores con movimiento de alteración y, sin embargo, no es un agente unívoco; por eso no es preciso que su potencia activa se manifieste en algún efecto sumo o adecuado, como dice el mismo Santo Tomás en la solución citada ad 2. O la solución no se funda en esta proposición universal, sino en la particular de que el cuerpo que posee una potencia infinita es un motor unívoco, y en este sentido el fundamento es arbitrario, porque no puede probarse por el concepto general de motor corpóreo ni por el concepto propio y especial, puesto que ese cuerpo sería nobilísimo, y, por tanto, si existiese algún motor equívoco, sería sobre todo éste. Por eso es sorprendente cómo de la proposición: *el efecto no es más digno que su causa*, deduce Cayetano que si alguna potencia consiste en una magnitud, su obra adecuada puede ser recibida en una magnitud; como si el no ser capaz de la perfección o de la acción adecuada a la potencia de la causa proviniese de la nobleza del efecto o del sujeto pasivo, y no procediese más bien con frecuencia de su inferioridad. En efecto, el que la criatura no pueda recibir un ser adecuado a la potencia divina es porque la criatura es mucho más inferior.

23. De esta suerte, pues, que el movimiento del cuerpo no sea capaz de infinita velocidad, aunque la potencia motora sea infinita, no proviene de que el efecto sea más noble, sino más bien de que es inferior. La dificultad de que acabamos de hablar es evidente en la acción del sol, puesto que la potencia del sol es una potencia en magnitud, y, sin embargo, su obra adecuada no puede ser recibida en una magnitud, porque obra siempre como causa equívoca. Y si se dice que el sol obra siempre en un cuerpo más inferior, esto mismo se afirmará fácilmente respecto del primer motor, aunque se lo imagine como corpóreo. Se puede añadir aún que, hablando en general, el movimiento en cuanto tal es un efecto inferior a su causa o a la potencia de mover; más aún, no es tanto un efecto cuanto vía para el efecto, la cual es por su género un ente imperfecto, puesto que es sucesivo; de aquí proviene intrínsecamente que no puede existir en su totalidad simultáneamente o en un momento; en cambio, la potencia motora es permanente, existiendo, por tanto, toda simultáneamente. Por eso puede concebirse que dicha potencia sea actualmente infinita, ya fuera de un cuerpo, ya en un cuerpo, aunque no pueda comunicar al movimiento una velocidad suma. Lo confirmo con un argumento proporcional, porque si una potencia motora infinita existente en un cuerpo hace concluir que el cuerpo tiene que ser capaz de una velocidad infinita, consecuentemente esa misma potencia infinita existente en un espíritu hará llegar a la conclusión de que tal potencia puede mover un espíritu en un instante, lo cual, sin embargo, no admitirá Santo Tomás, puesto que niega que el ángel pueda mover en un instante, cosa que, con la debida proporción, es verdad, como diré en seguida.

24. *Con cuánta velocidad movería, si una potencia material infinita moviese.—* Se nos preguntará: ¿con cuánta velocidad, pues, movería esa potencia infinita material? Porque no puede asignarse ninguna velocidad concreta o determinada,

implicatio, non oporteret ut virtus, tametsi infinita, ad illud extendatur, quia (si ita dici potest) impossibilitas effectus ei resistit, vel proprius, quia non est de ratione potentiae, quantumvis perfectae, ut extendatur ad impossibile.

22. *Ad omnes obiectiones contra Aristotelis rationem qualis possit adhiberi responsio.— Improbatur.—* Ad hanc rationem et in virtute ad omnes obiectiones factas, responderi potest absolute esse impossibile movere in instanti; tamen, ex hypothesi quod detur virtus corporalis infinita in movendo, recte sequi posse dari motum infinitum in velocitate ideoque momentaneum, quod tamen non recte sequitur, posita virtute infinita incorporea. Ratio autem discriminis reddi potest ex D. Thoma, VIII Phys., text. 79, et I, q. 25, a. 2, ad 3, *quia corpus movens aliud corpus est agens univocum, et ideo oportet ut tota potentia moventis manifestetur in motu; movens autem incorporeum est agens aequivocum, et ideo non oportet ut eius potentia manifestetur in aequalitate effectus*, ut idem dicit ad 2. Quam responsionem magni facit Caietanus, opusculo de Infinitate Dei intensiva, ad 1, in secunda solutione, eamque in hoc fundat, quod effectus non est dignior sua causa. Mihi tamen est difficilis responsio, quia vel fundata videtur in propositione falsa, vel omnino voluntaria; nam, si supponat omne corpus esse agens univocum, falsum supponit, nam sol est movens haec inferiora motu alterationis et tamen non est agens univocum; et ideo non est necesse ut virtus eius activa manifestetur in aliquo effectu summo vel adaequato, ut in praedicta solutione ad 2 dicit idem D. Thomas. Vel solutio non fundatur in hac universali propositione, sed in illa particulari, quod corpus habens virtutem infinitam esset movens univocum, et hoc sensu fundamentum est voluntarium, quia probari non potest ex generali ratione moventis corporei nec ex propria et speciali, nam illud corpus esset nobilissimum, et ideo, si quod esset movens aequivocum, maxime illud. Unde mirum est quomodo Caietanus ex illa propositione: *Effectus non est dignior sua causa*, inferat quod si aliqua virtus est in magnitudine, eius adaequatum opus potest recipi in magnitudine. Quasi vero ex nobilitate effectus aut passi eveniat ut non sit capax perfectionis vel actionis adaequatae virtuti causae, et non potius saepe proveniat ex ignobilitate. Quod enim creatura non possit recipere esse adaequatum virtuti divinae est quia creatura est longe ignobilior.

23. Sic ergo quod motus corporis non sit capax infinitae velocitatis, licet potentia motiva sit infinita, non est quia effectus sit nobilior, sed potius quia est ignobilior. Estque evidens dicta instantia de actione solis, nam virtus solis est virtus in magnitudine, et tamen adaequatum opus eius non potest recipi in magnitudine, quia semper agit ut causa aequivoca. Quod si dicas solem semper agere in corpus ignobilius se, idem dicetur facile de primo motore, etiam si corporeus esse fingatur. Adde quod, in universum loquendo, motus ut sic est ignobilior effectus sua causa seu virtute movendi; immo non tam est effectus quam via ad effectum, quae ex suo genere est ens imperfectum, quia successivum est; ex quo intrinsece provenit ut non possit esse totus simul seu in momento; virtus autem motiva est permanens et ideo est tota simul; ideoque intelligi potest quod talis virtus sit actu infinita, sive extra corpus, sive in corpore, quamvis non possit conferre motui summam velocitatem. Et confirmo argumento proportionali, nam si infinita virtus motiva in corpore existens infert corpus debere esse capax infinitae velocitatis, ergo eadem infinita virtus existens in spiritu inferet talem virtutem posse movere spiritum in instanti, quod tamen D. Thomas non admittet, cum neget angelum posse moveri in instanti, quod, servata proportione, verum est, ut statim dicam.

24. *Materialis virtus infinita si moveret, quanta foret velocitate motura.—* Dices: quanta ergo velocitate moveret illa infinita virtus materialis? Nulla enim certa aut de-

ya que de lo contrario esa potencia infinita no tendría más poder que una finita, según deduce Aristóteles. Se responde, en primer lugar, que Aristóteles se encuentra en el mismo atolladero cuando afirma que Dios mueve por necesidad de naturaleza, como demostraré luego. En segundo lugar puede decirse que, aunque esa potencia no determine de suyo una velocidad concreta en absoluto, está, sin embargo, determinada para mover a cada cosa según su capacidad, quedando de esta suerte determinada de un modo cuasi pasivo por la capacidad del móvil, igual que la acción del sol se determina por el sujeto pasivo; en efecto, algún filósofo podría afirmar en este sentido que el primer motor se determina a mover al primer móvil durante veinticuatro horas, porque el móvil mismo exige este movimiento como proporcionado a él. Esta es la respuesta que da a entender Cayetano en la cuestión citada. Sin embargo, no es del todo satisfactoria, ya porque un agente natural no modera su acción según la tendencia natural del sujeto pasivo, sino que obra cuanto puede según la capacidad absoluta del móvil; ya también porque la respuesta no es universal para todos los movimientos, sino únicamente para los naturales, porque, por parte del móvil, no puede determinarse una velocidad definida para un movimiento violento o para uno neutro, si es que éste existe. Y acaso, si se considera cada uno de los cielos según su naturaleza particular, no apetece una velocidad concreta más que otra mayor o menor, sino que la apetece sólo en orden a la naturaleza universal o al bien del universo. Se podría, pues, responder de otra manera según lo antes dicho: que el motor corpóreo en sí considerado no puede aplicarse en su totalidad, quedando, por tanto, determinada su moción de acuerdo con la modalidad de aplicación. Mas tampoco es satisfactoria esta evasiva, puesto que la potencia a que nos referimos debe ser intensivamente infinita; por tanto, no puede deber su infinitud a la sola extensión y multitud infinita de partes, ya que más bien se la supone como de magnitud finita; por consiguiente, debe ser infinita en intensidad o perfección de potencia; por eso, aunque fuese extensa, podría aplicarse según la totalidad de su intensidad; luego la velocidad del movimiento no podría quedar determinada por la deficiencia de la aplicación. Así, pues, el argumento demuestra que una potencia de tal naturaleza no puede determinarse a un efecto finito si no

terminata velocitas designari potest, alioqui non plus posset illa virtus infinita quam finita, ut deducit Aristoteles. Respondetur primo in easdem angustias incidere Aristotelem dum ponit Deum movere ex necessitate naturae, ut infra ostendam. Secundo dici potest, quamvis illa virtus ex se non determinet absolute certam velocitatem, determinari tamen ad movendum unumquodque iuxta capacitatem eius; et ita quasi passive determinari ex capacitate mobilis, sicut actio solis determinatur ex passo; sic enim diceret aliquis philosophus primum movens determinari ad movendum primum mobile viginti quatuor horis, quia ipsummet mobile talem motum postulat ut sibi proportionatum. Quam responsionem indicat Caietanus in dicta quaestione. Non tamen omnino satisfacit, tum quia naturale agens non moderatur actionem suam iuxta naturalem appetitum passi, sed agit quantum potest iuxta absolutam capacitatem mobilis, tum etiam quia responsio non est universalis ad omnes motus, sed tantum ad naturales, quia ad violentum motum vel ad neutrum (si hic datur) non potest ex parte mobilis determinari certa velocitas. Et fortasse, si unumquodque caelum secundum privatam naturam spectetur, non appetit tantam velocitatem potius quam maiorem vel minorem, sed solum in ordine ad naturam universalem seu bonum universi. Aliter ergo responderi posset iuxta supra dicta, motorem corporeum non posse secundum se totum applicari, et ideo motionem eius determinari iuxta modum applicationis. Sed haec etiam evasio non satisfacit, nam virtus de qua loquimur esse debet intensive infinita; et ideo non potest habere suam infinitatem ex sola extensione et infinita multitudine partium, nam potius supponitur esse in magnitudine finita; esse ergo debet infinita in intensione seu perfectione virtutis; quapropter, licet esset extensa, posset secundum totam suam intensionem applicari; ergo ex defectu applicationis non posset determinari velocitas motus. Convincit ergo argumentum non posse talem virtutem de-

es por la voluntad o apetito de quien mueve; mas esto, como dije, no es suficiente para concluir que el primer motor es absolutamente incorpóreo. Y, por eso, al menos en cuanto a esta parte, confieso que el argumento no es eficaz.

25. *Tercera dificultad contra el mismo argumento de Aristóteles.*— En tercer lugar, pueden además suscitarse dudas respecto de dicho argumento, admitida aquella condicional de Aristóteles: *si una potencia infinita consistiese en una magnitud, movería en el no-tiempo,* en razón del gran inconveniente que se seguiría de tal consecuencia. En efecto, o Aristóteles infiere que movería con movimiento sucesivo y en un instante; y en este caso el consiguiente implica sin duda una contradicción palmaria, pero no se deduce del antecedente, puesto que la diferencia entre una potencia infinita y una finita podría ser que lo que ésta hace con movimiento sucesivo, lo hiciese aquélla en un instante, pero no con movimiento sucesivo, sino con mutación instantánea. Si es esto únicamente lo que Aristóteles concluye, hay algunos teólogos que no lo juzgan inconveniente. En primer lugar, en el movimiento de alteración que posee sucesión por virtud de la resistencia del sujeto pasivo, no hay inconveniente en que una potencia infinita mueva en un instante, es decir, produzca la mutación total que no podría producir, si no es de modo sucesivo, potencia finita alguna. Es más, Gregorio, *In I,* dist. 42, q. 2, a. 2, piensa que mediante este argumento se demuestra con evidencia que Dios posee una potencia infinita, puesto que puede en un instante convertir lo cálido en frío. Y puede echarse mano de un argumento tomado del movimiento local, según la opinión de muchos teólogos que afirman que el ángel puede moverse en un instante; luego no implica repugnancia que el primer motor pueda hacer lo mismo en un cuerpo. Más aún, Gregorio en el pasaje anterior piensa que por esto queda demostrada también la potencia infinita del primer motor, porque no sólo puede incrementar la velocidad del movimiento hasta el infinito, sino que además puede en un momento trasladar un cuerpo de un lugar a otro.

26. *Se analiza el argumento de Aristóteles respecto del movimiento de alteración.*— En esta duda respecto del movimiento de alteración según la intensidad, es verdad ciertamente que no implica repugnancia alguna que la mutación total

terminari ad finitum effectum nisi ex voluntate seu appetitu moventis; sed hoc, ut dixi, non satis est ad concludendum primum motorem esse simpliciter incorporeum. Et ideo, saltem quoad hanc partem, fateor non esse efficacem rationem illam.

25. *Tertia difficultas circa eamdem rationem Aristotelis.*— Tertio potest ulterius circa illam rationem dubitari, admissa illa conditionali Aristotelis: *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore,* quantum incommodi sit in illo consequenti. Aut enim Aristoteles infert quod moveret motu successivo et in instanti; et hoc modo involvit quidem consequens apertam contradictionem, sed non sequitur ex antecedente, quia differentia inter virtutem infinitam et finitam esse posset ut quod haec facit successivo motu illa faciat in instanti, non tamen motu successivo, sed mutatione instantanea. Quod si hoc tantum Aristoteles infert, sunt aliqui theologi qui id non reputant inconveniens. Et imprimis in motu alterationis, qui successionem habet ex resistentia passi, nullum est inconveniens quod virtus infinita in instanti moveat, seu totam mutationem faciat quam nulla virtus finita posset facere nisi successive. Quin potius Gregorius, In I, dist. 42, q. 2, a. 2, hoc argumento putat evidenter demonstrari Deum habere virtutem infinitam, quod potest in instanti transmutare calidum in frigidum. De motu autem locali sumi potest argumentum ex sententia multorum theologorum asserentium posse angelum moveri in instanti; ergo non involvit repugnantiam quod primus motor possit idem facere in corpore. Immo Gregorius supra inde etiam putat posse demonstrari virtutem infinitam primi motoris, quia et potest in infinitum velocitare motum et praeterea potest in momento totum unum corpus ab uno loco in alium transferre.

26. *Quoad alterationis motum ratio Aristotelis expenditur.*— In hac dubitatione de motu alterationis secundum intensionem, verum quidem est nullam repugnantiam involvere ut tota transmutatio ab uno contra-

de un contrario a otro se realice en un instante, si no hay deficiencia de poder en el agente, puesto que los grados de intensidad, mediante los cuales suele realizarse la sucesión de la alteración, no son contradictorios en el mismo sujeto, ni resulta de esto la necesidad de sucesión, sino que resulta de la sola resistencia; por tanto, si ésta es nula o si está superada fuera de toda proporción por la virtud del agente, todos esos grados pueden realizarse en un instante, de igual modo que pueden existir simultáneamente. Por consiguiente, a este movimiento no le es aplicable el argumento de Aristóteles; ni puede probarse por él la imposibilidad de una potencia infinita, por ejemplo, para dar calor dentro de una magnitud, o fuera de ella. Sin embargo, tampoco creo que sea verdad que de la posibilidad de esta mutación instantánea se llegue a una demostración suficiente de la infinitud de Dios, ya porque, por no constarnos por experiencia la posibilidad de tal mutación, más bien hay que probar su posibilidad por la infinita virtud de Dios, que demostrar la infinitud de Dios por su posibilidad. Y si por posibilidad se entiende la sola no contradicción, esa demostración da por supuesto que Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio, lo cual es suponer que El es absolutamente infinito. Ya también porque de esta mutación no se llega a concluir en absoluto una potencia infinita, sino sólo de modo relativo, por ejemplo, potencia de dar calor, o mejor se infiere únicamente una potencia de orden superior, la cual no guarda proporción determinada con las potencias de orden inferior.

27. *Se analiza respecto del movimiento local.*— En cuanto a la otra parte referente al movimiento local, hay que afirmar que Aristóteles habla de aquella clase de mutación física y local en la que el móvil con todas sus partes atraviesa todas las partes del espacio, según vemos que sucede naturalmente; en efecto, por razón natural tampoco puede conocerse que le sea posible a los cuerpos otro modo de cambiar de lugar, y por eso Aristóteles concluye con toda razón que es imposible que tal movimiento se realice en el no-tiempo, puesto que exige intrínsecamente sucesión por el hecho de que una misma parte del móvil no puede alcanzar al mismo tiempo una parte distante del espacio y recorrer la

rio in allud fiat in instanti, si non desit virtus in agente, quia gradus intensionis, per quos fieri solet successio alterationis, non repugnant in eodem subiecto, neque inde oritur necessitas successionis, sed ex sola resistentia; et ideo, si haec nulla sit vel si a virtute agentis sine ulla proportione superetur, possunt omnes illi gradus in instanti fieri, sicut possunt simul esse. In hoc ergo motu non procedit ratio Aristotelis; neque ex illa probari potest esse impossibilem virtutem infinitam calefactivam, verbi gratia, in magnitudine, vel extra illam. Nec tamen verum censeo ex possibilitate huius mutationis instantaneae satis demonstrari infinitatem Dei, tum quia, cum de tali mutatione non constet experientia esse possibilem, potius est probanda possibilitas eius ex infinita virtute Dei quam ex possibilitate eius demonstranda infinitas Dei. Quod si per possibilitatem intelligatur sola non repugnantia, supponit illa probatio Deum posse facere quidquid non repugnat, quod est supponere ipsum esse infinitum simpliciter. Tum etiam quia ex illa mutatione non concluditur absolute infinita virtus, sed solum secundum quid, verbi gratia, calefactiva, vel potius infertur solum virtus superioris ordinis, quae non servet determinatam proportionem ad virtutes inferioris ordinis.

27. *Expenditur quoad localem motum.*— Circa alteram partem de motu locali dicendum est Aristotelem loqui de tali mutatione physica et locali qua mobile per omnes suas partes pertransit omnes partes spatii, prout naturaliter fieri videmus; neque enim naturali lumine cognosci potest esse possibilem corporibus alium modum mutandi locum, et ideo optime infert Aristoteles ut impossibile quod talis motus fiat in non tempore, quia intrinsece postulat successionem, eo quod non possit eadem pars mobilis simul attingere distantem partem spatii et pertransire propinquam. Unde non

inmediata. En consecuencia, no hay paridad respecto del movimiento de una realidad espiritual, que no posee parte ninguna, cualquiera que sea la situación respecto de la verdad e interpretación de dicha sentencia. Y el que un cuerpo pueda en un momento abandonar un lugar en su totalidad y adquirir otro completo distinto, puede, según mi opinión, realizarse por virtud divina, mas no creo que pueda conocerse, y mucho menos probarse, por razón natural. En efecto, esto puede acaecer de dos maneras: la una es pasando de un extremo a otro, o en su totalidad, o por partes, sin tocar el medio; la otra es si todo el móvil existe en el término y en el espacio total intermedio y en cada una de sus partes; mas ambas son hasta tal punto sobrenaturales que, aunque a los que creen otros misterios de la fe, sobre todo los de la Eucaristía y del parto virginal y otros semejantes, no les resulte dudosa su posibilidad, sin embargo superan de todo punto la luz natural. Por eso Gregorio no tiene razón al demostrar la infinita potencia de Dios partiendo de este efecto. Hasta aquí lo referente al argumento de Aristóteles.

Se excluye de Dios la composición de género y diferencia

28. Respecto de la quinta composición no encuentro que Aristóteles o el Comentador hayan dicho de Dios nada en especial; cuál haya sido su sentir respecto de las inteligencias en general, lo diremos luego. Algunos teólogos, en cambio, piensan que no merma en nada la simplicidad y pura actualidad divina porque Dios esté compuesto de género y diferencia. Esta es la opinión de Gregorio, Gabriel y otros nominalistas, *In I*, dist. 8; y Marsilio, q. 12, a. 2; Holcot, *In I*, q. 6, quienes afirman que Dios está incluido en el predicamento de la sustancia y que coincide en ese género generalísimo con las otras sustancias y se diferencia de ellas por su propia diferencia, quedando de esta suerte constituido de género y diferencia. Parece apoyar esto San Agustín, lib. V *De Trinit.*, c. 8, 10 y 11, al afirmar que algunos predicamentos se predican de Dios con propiedad;

est simile de motu rei spiritualis, quae nullas habet partes, quidquid sit de veritate et intelligentia illius sententiae. Quod vero corpus in momento possit deserere totum locum et acquirere totum alium, potest (ut opinor) fieri virtute divina, non tamen credo posse naturali ratione cognosci, nedum probari. Duobus enim modis id fieri potest: unus est transeundo vel secundum totum, vel secundum partes ab extremo in extremum, non tangendo medium; alius est, si simul totum mobile existat in termino et in toto spatio medio et in singulis partibus eius, uterque autem modus adeo est supernaturalis, ut licet credentibus alia mysteria fidei, praesertim Eucharistiae et virginei partus et similia non sit dubium esse possibilem, omnino tamen naturalem rationem superet. Quapropter immerito Gregorius ex hoc effectu probat infinitam Dei virtutem. Et hactenus de hac ratione Aristotelis.

Excluditur a Deo compositio ex genere et differentia

28. De quinta compositione nihil invenio specialiter de Deo dictum ab Aristotele vel Commentatore; quid vero de intelligentiis in communi ipsi senserint dicemus inferius. Ex theologis vero quidam putant nihil derogare divinae simplicitati et purae actualitati, quod Deus sit ex genere et differentia compositus. Ita sentiunt In I, dist. 8, Gregorius, Gabriel et alii nominales; et Marsil., q. 12, a. 2; Holcot, In I, q. 6, qui affirmant Deum constitui in praedicamento substantiae et sub illo genere generalissimo cum aliis substantiis convenire et per propriam differentiam ab eis differre, atque ita ex genere et differentia constitui. Quibus favere videtur D. August., V de Trinit., c. 8, 10 et 11, dicens quaedam praedicamenta

y San Juan Damasceno, en el lib. *De decret. primae institut.*, c. 7, donde afirma que bajo el género de sustancia están contenidos, Dios, el ángel, etc.

29. *Fundamento.*— El fundamento puede estar en que del género y de la diferencia no resulta una composición real y verdadera, sino únicamente de razón, según se desprende de lo dicho en las páginas anteriores; hemos demostrado, en efecto, que el género y la diferencia no se distinguen realmente en la única e idéntica realidad que constituyen; ahora bien, donde no hay distinción en la realidad, tampoco puede haber composición; y la composición de razón, que más que composición debería llamarse constitución, no repugna a la simplicidad divina, puesto que es sólo una denominación extrínseca proveniente de nuestro modo de concebir. Por eso, igual que la distinción de razón no repugna a la identidad suma y perfecta o a la unidad divina, del mismo modo tampoco la composición de razón repugna a su simplicidad; por consiguiente no puede aducirse razón natural alguna por la que haya que negar esta composición en Dios, y ni siquiera puede aducirse una razón o autoridad sobrenatural. Porque de todo esto se concluye, a lo más, que Dios es sumamente simple, según se enseña en el capítulo *Firmiter, De sum. Trinit. et Fid. cathol.* Y esta constitución de razón no estorba la simplicidad divina. Por eso hay que admitirla necesariamente en otras cosas semejantes; en efecto, enseñan los teólogos que la persona divina está constituida por una relación y una esencia que son racionalmente distintas, constituyendo por necesidad una composición de razón.

30. *Se afirma la sentencia opuesta.* — Mas la sentencia contraria es común y más verdadera, defendiéndola Santo Tomás, I, q. 1, a. 5, y lib. I *cont. Gent.*, c. 25, y casi todos los demás teólogos, *In I*, dist. 8; Alberto, a. 32; Argentina, Egidio, Buenaventura, Escoto, Ricardo, Durando, Capréolo y finalmente Ockam, aunque opine que es difícil; Enrique, en I p., a. 26, q. 2, a. 28, q. 3; y parece que es la opinión clara de San Anselmo en el *Monologio*, c. 26, al decir: *no se incluye en ningún tratado común de las sustancias aquella sustancia de cuya participación esencial está excluida toda naturaleza.* Y Cirilo Alejandrino, en el lib. XI *Thesauri*, niega que se dé en Dios diferencia sustancial, *porque* —dice—

proprie de Deo dici; et Damascenus, in lib. de Decret. primae institut., c. 7, ubi ait sub genere summo substantiae[1] contineri Deum, angelum, etc.

29. *Fundamentum.*— Fundamentum esse potest quia ex genere et differentia non fit vera et realis compositio, sed rationis tantum, ut constat ex dictis in superioribus; ostendimus enim genus et differentiam non distingui ex natura rei in una et eadem re, quam constituunt; ubi autem in re non est distinctio, nec compositio esse potest; compositio autem rationis, quae vere non compositio, sed constitutio dicenda est, non repugnat simplicitati divinae, quia solum est extrinseca denominatio ex modo nostro concipiendi. Unde, sicut distinctio rationis non repugnat perfectae et summae identitati seu unitati divinae, ita nec compositio rationis simplicitati; nulla ergo naturalis ratio afferri potest ob quam haec compositio neganda sit Deo, immo nec supernaturalis ratio aut auctoritas. Quia ex his ad summum habetur Deum esse summe simplicem, ut traditur in c. *Firmiter*, de Sum. Trinit. et fid. Cathol., haec autem rationis constitutio non derogat divinae simplicitati. Unde in aliis similibus necessario admittenda est; docent enim theologi personam divinam constitui relatione et essentia ratione distinctis, quae necessario efficiunt rationis compositionem.

30. *Opposita sententia asseritur.*— Contraria vero sententia est communis et verior, quam tenet D. Thomas, I, q. 1, a. 5, et lib. I cont. Gent., c. 25, et reliqui fere theologi In I, dist. 8; Albert., a. 32; Argentin., Ægid., Bonaventura, Scotus, Richard., Durand., Capreol. ac denique Ocham, licet difficilem esse sentiat; Henric., in I p., a. 26, q. 2, a. 28, q. 3; et videtur esse clara sententia Anselmi, in Monolog., c. 26, dicentis: *Illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur*. Et Cyril. Alexand., lib. XI Thesauri,

[1] Juzgamos preciso corregir el acusativo *substantiam*, que aparece en la Vivès y en otras ediciones, por el genitivo *substantiae.* (N. de los EE.)

ésta sólo se da en los compuestos y Dios es simplicísimo. Muchos fundan esta sentencia en que el género y la diferencia tienen alguna distinción en la realidad misma y, por consiguiente, constituyen una composición no sólo de razón, sino también real. Y si esto fuese verdad, estaría en manifiesta contradicción con la simplicidad divina, mas, puesto que no es verdad, el argumento carece de eficacia. Aunque lo deja entender también Avicena en el lib. VIII de su *Metafísica*, c. 8, quien dice que el género es una parte y que, por lo mismo, no puede tener cabida en Dios, ya que Dios no tiene partes. Mas puede responderse que el género no es una parte, sino que se lo concibe como una parte; y que, aunque en Dios no exista parte alguna, no obstante no hay contradicción en que en Dios se conciba algo a modo de parte. Quedan otros argumentos distintos aducidos por los autores referidos, sobre todo por Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 25, y por Escoto en la citada dist. 8, q. 3. Dos son, empero, los que parecen tener alguna fuerza.

31. Consiste la primera razón en que no existe ningún concepto unívoco a Dios y a las criaturas; luego mucho menos lo puede haber genérico. Ahora bien, si no hay ningún género común a Dios y a las criaturas, no puede Dios tener género alguno, puesto que no puede tenerlo común a sí y a otros dioses. Este argumento concluye perfectamente respecto de Dios en cuanto es Dios, pero tiene cierta dificultad respecto de las tres personas divinas en cuanto puede haber algunos conceptos que les sean comunes según sus razones respectivas, en las cuales parecen convenir, como, por ejemplo, la razón de persona, etc.; en efecto, en este caso no puede idearse ninguna verdadera razón de analogía, sea cual sea el sentir de algunos. Por eso hay que eliminar de esos conceptos comunes la razón de género, ya porque la razón de persona no pertenece al concepto esencial de la realidad, aunque en Dios no se distinga realmente; ya también porque las divinas personas no se distinguen esencialmente; pues ambas cosas son contrarias a la naturaleza del género; y asimismo, por la razón siguiente.

32. La segunda razón consiste en que en Dios no puede haber o concebirse una diferencia propiamente dicha; en efecto, según el testimonio de Aristóteles en el lib. III de la *Metafísica*, al concepto de diferencia le pertenece el estar fuera del concepto del género, esto es, el no incluir el género en su propio concepto

negat in Deo esse differentiam substantialem: *Quia haec* (inquit) *in compositis tantum reperitur, Deus autem simplicissimus est.* Multi hanc sententiam in eo fundant, quod genus et differentia in re ipsa habent aliquam distinctionem, et consequenter faciunt compositionem non tantum rationis, sed etiam ex natura rei. Quod si verum esset, plane repugnaret simplicitati divinae, sed quia id verum non est, ratio non est efficax. Quamquam eam indicat Avicenna, VIII suae Metaph., c. 8, dicens genus esse partem et ideo non habere locum in Deo, quia Deus non habet partes. Responderi autem potest genus non esse partem, sed concipi ut partem; quamvis autem in Deo nulla sit pars, nihil tamen repugnare concipi in Deo aliquid per modum partis. Aliae afferuntur rationes a praedictis auctoribus, praesertim a D. Thoma, I cont. Gent., c. 25, et ab Scoto, dicta dist. 8, q. 3. Duae tamen sunt quae videntur habere vim aliquam.

31. Prima ratio est, quia nullus est conceptus univocus Deo et creaturis; multo ergo minus potest esse genericus. Si autem Deo et creaturis nullum est commune genus, non potest Deus habere aliquod genus, quia non potest habere illud commune sibi et aliis diis. Haec ratio optime concludit de Deo ut Deus est, nonnullam tamen difficultatem habet in tribus personis divinis, quatenus dari possunt aliqui conceptus communes illis secundum rationes respectivas, in quibus videntur univoce convenire, ut ratio personae, etc.; nulla enim vera ratio analogiae ibi excogitari potest, quidquid aliqui sentiant. Et ideo ratio generis ab illis communibus conceptibus excludenda est, vel quia ratio personae non pertinet ad essentialem rationem rei, etiamsi in Deo in re non distinguantur; vel quia divinae personae non distinguuntur essentialiter; utrumque enim horum est contra rationem generis; vel etiam ob sequentem rationem.

32. Secunda ratio est, quia in Deo non potest esse aut concipi differentia proprie dicta; est enim de ratione differentiae, teste Aristotele, III Metaph., ut sit extra rationem generis, id est, ut in suo conceptu praeciso non includat genus; impossibile au-

preciso; ahora bien, en Dios es imposible prescindir cualquier razón particular de la común, de tal manera que ninguna de ellas se incluya esencialmente en la otra. Porque si esa razón común es, por ejemplo, la razón de ente, es manifiesto que está incluida en cualquier concepto particular; si, por el contrario, se trata de la sustancia, también todo lo que se concibe en Dios a modo de diferencia debe ser sustancia. Ni puede tampoco concebírsela como sustancia incompleta, porque eso mismo, sea lo que sea, es un ente increado y es esencialmente su propio ser y, por tanto, en virtud de la razón formal concebida en este caso, aunque se la considere precisivamente, se trata de un ente completo y perfectísimo; luego incluye en sí cualquier concepto superior por perfecto que sea. Esto se explica bien de la siguiente manera: en efecto, el género en cuanto tal no puede expresar una perfección infinita, puesto que es algo informe y potencial. A su vez tampoco la diferencia propia puede expresar una perfección infinita, por no incluir la perfección del género, la cual debe ser por necesidad absolutamente simple, si es que tal género abarca a Dios; luego de ese género concreto y de esa diferencia no quedará constituida una esencia infinita; luego repugna en absoluto que la infinita esencia en cuanto tal esté compuesta de género y diferencia. Por eso, aunque pueda concebirse en Dios una razón común, al menos análoga, a Dios y a las criaturas y una razón determinada y propia de Dios, sin embargo, la razón determinable y la razón determinante no pueden concebirse en Dios con tal grado de precisión que ninguna de ellas esté esencialmente incluida en la otra; pues este modo de composición es propio de la realidad finita, la cual por virtud de su diferencia constitutiva incluye una perfección limitada y precisa; sino que esa determinación ha de concebirse de un modo más simple, concretamente del modo que hemos explicado antes la determinación de los conceptos trascendentales a conceptos más determinados.

33. De acuerdo con esta razón —que sin duda es suficiente a tenor de la materia— puede explicarse con facilidad un argumento del que se vale con frecuencia Santo Tomás, razón que, por otra parte, se conceptúa como difícil. En efecto, prueba que Dios no consta de género porque, si hubiese algún género aplicado a Dios, lo sería sobre todo el ente; pero el ente no es un género.

tem est ita praescindere in Deo rationem aliquam particularem a communi, ut neutra in altera essentialiter includatur. Nam, si illa ratio communis sit, verbi gratia, ratio entis, clarum est includi in quocumque conceptu particulari; si vero sit substantia, etiam quidquid in Deo concipitur per modum differentiae esse debet substantia. Neque vero potest existimari substantia incompleta, nam illud ipsum, quidquid sit, est ens increatum et essentialiter suum esse, et ideo ex vi illius rationis formalis quae ibi concipitur, quantumvis praecise sumptae, est illud ens completum ac perfectissimum; ergo in se includit quemcumque superiorem conceptum quantumvis perfectum. Quod in hunc modum recte declaratur, nam genus ut sic non potest dicere infinitam perfectionem, cum sit quid informe et potentiale. Rursus nec differentia propria potest dicere infinitam perfectionem, cum non includat perfectionem generis, quae necessario esse debet simpliciter simplex, si tale genus Deum comprehendit; ergo ex tali genere et differentia non constituetur infinita essentia; ergo simpliciter repugnat infinitam essentiam, ut sic, ex genere et differentia componi. Quocirca, licet in Deo possit concipi aliqua ratio communis, saltem analoga, Deo et creaturis, et aliqua ratio determinata et propria Dei, non tamen possunt in Deo concipi ratio determinabilis et ratio determinans ita praecise ut neutra in altera essentialiter includatur; est enim hic modus compositionis proprius rei finitae, quae ex vi suae differentiae constitutivae includit limitatam ac praecisam aliquam perfectionem; sed illa determinatio simpliciori modo concipienda est, ad eum videlicet modum quo supra explicuimus determinationem conceptuum transcendentalium ad conceptus magis determinatos.

33. Et iuxta hanc rationem (quae pro capacitate materiae est sine dubio sufficiens) explicari facile potest quaedam ratio qua saepe D. Thomas utitur, quae alioqui difficilis existimatur. Probat enim Deum non constare genere, quia, si aliquod esset genus ad Deum, maxime ens; ens autem non est genus. Prior autem propositio facile a

A la primera proposición se le puede encontrar fácilmente fundamento, porque si algún concepto puede haber común a Dios y a las criaturas, sin duda lo será sobre todo el ente, cosa que puede demostrarse con facilidad por lo dicho antes sobre la analogía del ente; en efecto, el argumento expuesto en el ente se cumple en la sustancia y en cualquier otro predicado común; y si, a pesar de ello, existiese algún género unívoco, también el ente sería unívoco a Dios y a las criaturas. Además, igual que el ente está incluido en cualquiera de sus determinantes, del mismo modo cualquier concepto común a Dios está incluido en cualquiera que lo determine a la razón de Dios; luego o no hay ningún género aplicable a Dios, o sin lugar a duda el ente mismo será el primer género; mas Santo Tomás sólo prueba dicha proposición por el hecho de que la existencia es la quididad de Dios y el ente significa la existencia. Respecto de esta prueba exponen muchas cosas Cayetano y el Ferrariense en los lugares citados y Soto en el capítulo sobre la sustancia. Yo, por mi parte, creo que contiene virtualmente el argumento expuesto y que de esta suerte tiene eficacia, puesto que la existencia de Dios en cuanto tal expresa la quididad total de Dios, de suerte que en cualquier concepto propio y simplicísimo de dicha existencia queda incluida toda la perfección esencial de Dios, y, en consecuencia, si el ente no es género, ningún género hay aplicable a Dios.

34. *Se califica como probable el argumento de que se vale Durando para probar lo mismo.*— Según el razonamiento aducido tiene probabilidad igualmente el argumento del que se vale sobre todo Durando para probar que Dios no está en un predicamento, concretamente porque Dios según su propia razón esencial y constitutiva no expresa la perfección precisa de un solo predicamento, sino que los incluye todos, formalmente, por una parte, las razones de muchos y, por otra, eminentemente, las de todos. Y no porque algunas razones predicamentales en cuanto tales se encuentren formalmente en Dios; porque, en cuanto se constituyen en un predicamento, incluyen limitación e imperfección, siendo éste el sentido en el que dijo Dionisio, c. 1 *De divin. nomin.*, que Dios está sobre la sustancia, y Agustín, en el lib. VII *De Trinit.*, c. 3, que a Dios se le llama abusivamente sustancia; sino porque las razones formales y las denominaciones

nobis fundari potest, quia, si aliquis conceptus esse potest communis Deo et creaturis, certe maxime ens, quod facile ex supra dictis de analogia entis ostendi potest; nam ratio in ente facta habet locum in substantia et in quolibet alio praedicato communi; quod si, ea non obstante, daretur aliquod genus univocum, etiam ens esset univocum Deo et creaturis. Rursus, sicut ens includitur in quocumque determinante ipsum, ita quilibet conceptus communis Deo includitur in quocumque determinante ipsum ad rationem Dei; vel ergo nullum est genus ad Deum, vel certe primum genus erit ipsum ens; D. Thomas autem solum ex eo probat illam maximam, quod esse est quidditas Dei, ens autem significat esse. De qua probatione Caietan. et Ferrar., locis citatis, et Soto, c. de Substantia, multa dicunt; ego vero censeo in virtute continere rationem factam et hoc modo habere efficaciam, nam esse Dei ut sic dicit totam quidditatem Dei, ita ut in quocumque proprio et simplicissimo conceptu illius esse includatur tota perfectio essentialis Dei, et ideo, si ens non est genus, nullum est genus ad Deum.

34. *Ratio qua ad idem probandum Durandus utitur, probabilis iudicatur.*— Similiter, iuxta praedictum discursum probabilitatem habet ratio qua praesertim utitur Durandus ad probandum Deum non esse in praedicamento, scilicet, quia Deus secundum propriam essentialem et constitutivam rationem suam non dicit praecisam perfectionem unius praedicamenti, sed omnia includit, formaliter quidem rationes plurium, eminenter autem omnium. Non quod rationes aliquae praedicamentales, ut sic, in Deo formaliter reperiantur; nam ut constituuntur in praedicamento, includunt limitationem et imperfectionem; quomodo dixit Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, Deum esse supra substantiam, et August., VII de Trinit., c. 3, Deum dici abusive substantiam; sed quod formales rationes et deno-

de algunos predicamentos, según su razón más abstracta y según conveniencia análoga, se atribuyen propiamente a Dios. Y esta conveniencia análoga se tiene a veces con los primeros géneros de los predicamentos, como se patentiza sobre todo en la sustancia y en la relación, y a veces con algunas especies, como el ser sabio, justo, etc. Este es el sentido en que se expresó Agustín en el primer lugar citado del lib. V *De Trinit.*, materia que desarrolla ampliamente en el sermón 28 *De tempore.* Otros predicamentos, en cambio, ni siquiera tienen esta conveniencia con Dios, sino que sólo están contenidos en El eminentemente y sólo se le atribuyen en virtud de metáfora. Así, pues, por este motivo y por la eminencia infinita de la razón constitutiva de Dios, no puede estar limitado a algún predicamento, sino que está sobre todos y fuera de todos como fuente última de todos.

35. *Respuesta a los fundamentos de la sentencia contraria.*— Por fin, con el mismo argumento se responde fácilmente al fundamento de la sentencia contraria; porque, aunque pueda pensarse en Dios alguna composición de razón, no puede ser, sin embargo, esta que resulta de la composición de género y diferencia; no porque el género y la diferencia se distingan realmente en las cosas creadas, sino porque expresan razones hasta tal punto precisas y limitadas, que están en contradicción con la infinitud y simplicidad divina. En efecto, de la infinitud resulta primariamente el que en Dios no pueda concebirse una razón propia del género y de la diferencia y que, por consiguiente, sea tan grande la simplicidad de Dios, que excluya la composición propia, no sólo según la realidad, sino también según la razón.

SECCION V

Con qué argumento puede demostrarse que en Dios no hay composición accidental

1. *En Dios no puede haber accidente alguno.*— Hemos hablado de las composiciones sustancial y esencial, nos queda por hablar de la accidental. Y en esta materia, aunque algunos filósofos hayan errado al atribuir a Dios ciertos

minationes aliquorum praedicamentorum secundum abstractiorem rationem et analogam convenientiam tribuantur Deo cum proprietate. Quae convenientia analoga interdum est cum primis generibus praedicamentorum, ut maxime constat in substantia et relatione, interdum cum aliquibus speciebus, ut esse sapientem, iustum, etc. Quo sensu locutus est Augustinus, in priori loco citato ex V de Trinit., quod late prosequitur serm. 28 de Tempore. Alia vero praedicamenta neque huiusmodi convenientiam habent cum Deo, sed solum eminenter in Deo continentur solumque per metaphoram ei attribuuntur. Ob hanc ergo causam et infinitam eminentiam illius rationis constitutivae Dei, non potest definiri ad aliquod praedicamentum, sed supra omnia et extra omnia est tamquam fons omnium.

35. *Oppositae sententiae fundamentis satisfit.*— Denique, ex eadem ratione facile respondetur ad fundamentum contrariae sententiae; quamvis enim aliqua rationis constitutio possit in Deo cogitari, non tamen haec quae est per compositionem generis et differentiae; non quia in rebus creatis genus et differentia ex natura rei distinguantur, sed quia dicunt rationes ita praecisas ac limitatas, ut repugnent divinae infinitati et simplicitati. Nam ex infinitate primario provenit ut in Deo concipi non possit propria ratio generis et differentiae, et consequenter quod tanta sit Dei simplicitas, ut non solum secundum rem, sed etiam secundum rationem, propriam compositionem excludat.

SECTIO V

Qua ratione demonstrari possit non esse in Deo compositionem accidentalem

1. *In Deo nullum accidens esse potest.*— Diximus de substantialibus et essentialibus compositionibus, superest dicendum de accidentali. In qua re, licet aliqui philosophi erraverint tribuentes Deo quaedam acciden-

accidentes, según refiere Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 23, tomándolo del Comentador en el lib. XII *Metaph.*, texto 39, con todo, puede demostrarse con razones evidentes que en Dios no hay accidente alguno. Y esto no sólo lo enseñaron los teólogos y los Padres de la Iglesia, sino también los mejores filósofos, como puede verse en Cirilo Alejandrino, lib. XI *Thesauri*, y en Gregorio Niseno, homilía 5 *in Cantica*, y en Agustín, lib. III *De Trinit.*, c. 4 y siguientes, y en el lib. VII *De Trinit.*, c. 5, y en el sermón 38 *De Tempore*, y en León Papa, Epístola 93, c. 5. Está tomado también de Aristóteles y del Comentador, lib. XII *Metaph.*, a los que citaremos luego al tratar de las otras inteligencias. Mas para que la conclusión quede probada racionalmente, hay que suponer que se trata del accidente físico y que tiene inhesión intrínseca, puesto que las denominaciones extrínsecas nada tienen que ver con el problema presente, según se desprenderá de lo que vamos a decir.

Argumento primero

2. El primer argumento de esta verdad puede tomarse de lo que hemos dicho antes sobre la perfección de Dios; en efecto, del hecho de ser Dios su propio ser por esencia hemos demostrado que se infería que era el ser mismo sumamente perfecto en virtud de tal ser; luego no es capaz de accidentes por los que se perfeccione. En efecto, como bien dijo antes S. Cirilo: *al ser perfecto por sí mismo nada le puede advenir;* mas la sustancia de Dios es perfecta por sí misma; luego nada le adviene, ya que el accidente suele añadirse a la esencia precisamente por ser la esencia tal que le falte alguna perfección, la cual es suplida mediante el accidente. Se podrá objetar que en Dios algunas perfecciones están sólo de modo eminente debido a que la esencia de Dios en cuanto sustancia es infinita y que, por tanto, puede dicha sustancia perfeccionarse ulteriormente mediante los accidentes, a fin de poseer también formalmente dichas perfecciones, con lo que la perfección de la sustancia divina no se aumentará intensivamente, sino sólo extensivamente, lo cual no está en contradicción con la perfección divina.

tia, ut refert D. Thomas, I cont. Gent., c. 23, ex Commentat., XII Metaph., text 39, nihilominus evidenti ratione ostendi potest in Deo nullum esse accidens. Quod non solum theologi et Patres Ecclesiae docuerunt, sed etiam meliores philosophi, ut videre licet apud Cyrillum Alexand., lib. XI Thesauri, et Gregorium Nyssen., homil. 5 in Cantica, et Augustinum, III de Trinit., c. 4 et seqq., et VII de Trinit., c. 5, et serm. 38 de Tempore, et Leonem Papam, epist. 93, c. 5. Sumitur etiam ex Arist., et Commentat., XII Metaph., quos infra citabimus, tractando de aliis intelligentiis. Ut autem ratione probetur conclusio, supponendum est sermonem esse de accidenti physico et intrinsece inhaerente, nam denominationes extrinsecae [1] nihil ad rem praesentem faciunt, ut ex dicendis constabit.

Prima ratio

2. Prima ratio huius veritatis sumi potest ex iis quae supra diximus de perfectione Dei; nam, ex eo quod Deus est suum esse per essentiam, ostendimus sequi ipsum esse summe perfectum ex vi talis esse; ergo non est capax accidentium quibus perficiatur. Ut enim recte dixit Cyrillus supra: *Perfecto ex seipso nihil potest accidere;* substantia vero Dei ex seipsa perfecta est; nihil ergo ei accidit, nam accidens ideo addi solet essentiae, quia essentia talis est cui aliqua perfectio deest, quae per accidens suppletur. Dices perfectiones aliquas esse in Deo tantum eminenter per essentiam Dei ut substantia infinita est, et ideo posse ulterius illam substantiam per accidentia perfici, ut illas perfectiones etiam formaliter habeat, in quo non augebitur perfectio divinae substantiae intensive, sed extensive tantum, quod non repugnat perfectioni di-

[1] La sustitución de *extrinsecae* por *intrinsecae*, tal como aparece, por ejemplo, en la ed. Vivès, carece en absoluto de sentido. (N. de los EE.)

Y se confirma y explica con el ejemplo de las relaciones divinas, cuya perfección relativa en su totalidad está contenida de modo eminente en la esencia divina en cuanto tal; mas por no estar contenida formalmente en ella —porque en otro caso no sería toda la esencia absoluta común a las tres personas— por eso mismo fue necesario que, sin que constituyese un obstáculo esa eminente perfección de la esencia divina, se le añadiesen según nuestro modo de hablar las perfecciones relativas formales, a fin de que se encontrasen en Dios no ya sólo de modo eminente, sino también de modo formal; luego algo similar puede afirmarse respecto de las perfecciones accidentales.

Se analiza el argumento propuesto y se prueba su verdad por inducción

3. Para eliminar esta evasiva y objeción, comencemos por aceptar lo que parece concederse en ella, a saber, que esas perfecciones que están formalmente en Dios, por virtud de su esencia y sustancia, no pueden hallarse en El mediante los accidentes. ¿Para qué necesita Dios, en efecto, de una sabiduría accidental, si es sabio en grado sumo formalmente por virtud de su esencia? Algo parecido sucede con las otras perfecciones semejantes. Sobre todo, porque si a estas perfecciones se las considera en cuanto pueden ser accidentales, el mismo argumento que valga para ellas valdrá para las otras que sólo están contenidas eminentemente en Dios; en efecto, por el hecho mismo de tratarse de un accidente, ya no es una perfección absoluta, puesto que el concepto de accidente no expresa una perfección absoluta, como es de por sí evidente. La objeción, por tanto, vale únicamente respecto de aquellas perfecciones que posee Dios sólo de modo eminente en virtud de su esencia; éstas, por su parte, o son absolutas, o relativas. Las que son absolutas no están por esto mismo formalmente en Dios por virtud de su esencia, puesto que expresan alguna imperfección; de aquí resulta que no sólo están en oposición entre sí, sino también con otras perfecciones formales superiores. Mas esta misma es la razón que se opone a que puedan añadirse formalmente a la sustancia divina por medio de los accidentes; luego en Dios no puede haber perfección alguna absoluta accidental. La menor —pues todo lo

vinae. Et confirmatur ac declaratur exemplo divinarum relationum, quarum perfectio tota relativa eminenter continetur in divina essentia ut sic; quia tamen non continetur in ea formaliter (quia alias non esset tota essentia absoluta communis tribus personis), ideo necessarium fuit ut, non obstante illa eminenti perfectione essentiae divinae, illi adderentur (more nostro loquimur) formales perfectiones relativae, ut iam non tantum eminenter, sed etiam formaliter in Deo reperirentur; ergo simile quid dici potest de accidentalibus perfectionibus.

Expenditur ratio facta, et inductione probatur veritas

3. Ut hanc evasionem et obiectionem excludamus, sumamus imprimis quod in ea dari videtur, nimirum perfectiones illas quae formaliter sunt in Deo ex vi suae essentiae et substantiae non posse in eo reperiri mediis accidentibus. Ad quid enim indiget Deus sapientia accidentali, si ex vi suae essentiae formaliter est summe sapiens? Et idem est de caeteris similibus. Eo vel maxime quod, si sumantur hae perfectiones quatenus accidentales esse possunt, eadem ratio erit de illis et de aliis quae tantum eminenter in Deo continentur; nam hoc ipso quod sit accidens, iam non est perfectio simpliciter; ratio enim accidentis non dicit perfectionem simpliciter, ut per se notum est. Obiectio ergo tantum procedit de his perfectionibus quas Deus ex vi suae essentiae solum habet eminenter; hae vero aut sunt absolutae aut respectivae. Illae quae absolutae sunt, ideo non sunt in Deo formaliter ex vi essentiae, quia dicunt imperfectionem aliquam; unde fit ut et inter se et cum maioribus perfectionibus formalibus repugnent. Sed haec eadem ratio obstat quominus divinae substantiae formaliter addi possint mediis accidentibus; ergo nulla perfectio absoluta accidentalis in Deo esse potest. Minor (caetera enim clara sunt) probatur primo, quia ob eam causam tales per-

demás está claro— se prueba, en primer lugar, porque precisamente por este motivo tales perfecciones consideradas formalmente no se ordenan a la perfección suma y consumada del ente supremo y perfectísimo, puesto que a su concepto le corresponde el no incluir imperfección alguna. En segundo lugar, porque estas perfecciones formalmente consideradas no pierden su imperfección por el hecho de añadirse mediante los accidentes; más aún, de esta suerte implican más imperfecciones, ya en el sujeto, puesto que exigen que sea potencial por el hecho de estar en potencia pasiva para tales accidentes y no ser en este caso acto puro; ya en su propia entidad, pues habrán de poseerla imperfecta, puesto que la entidad accidental es imperfecta por virtud de su propio género; ya, por fin, por razón de la intrínseca contradicción que tienen entre sí semejantes perfecciones consideradas formalmente; ésta, en efecto, no desaparece por ser accidentales dichas perfecciones. Se puede añadir que hay muchas de estas perfecciones que es contradictorio que inhieran intrínsecamente mediante los solos accidentes, como, por ejemplo, la perfección que expresa formalmente *hombre* en cuanto tal no puede convenir formalmente a realidad alguna mediante una forma accidental.

4. *Si hay en Dios relaciones trascendentales a las criaturas, y qué perfección expresan.*— Mas si esas perfecciones son relativas, o se concibe que expresan una relación *ad extra,* o sea a las criaturas, o *ad intra,* esto es, a Dios o a una persona de Dios. Respecto de las primeras relaciones vale el mismo argumento que para las perfecciones absolutas, porque, o no existen real y formalmente en Dios, o, si algunas de ellas existen formalmente, existen sólo por virtud de la sustancia y esencia en cuanto tal. En efecto, estas relaciones pueden concebirse como trascendentales a las criaturas sólo en cuanto posibles, por ejemplo las relaciones de *omnipotencia,* de *ciencia,* de *simple inteligencia* y otras semejantes. Y estas relaciones, sean de la clase que sean, le convienen a Dios por razón de su esencia y sustancia; porque si —como acaso es la verdad— se trata únicamente de relaciones denominativas, esto es, según nuestro modo de concebir y de expresarnos, mediante ellas se explica únicamente alguna perfección absoluta que le conviene a Dios por razón de su esencia, según quedó demostrado. Si, por el contrario, como algunos quieren, se trata de verdaderas relaciones trascendentales que se

fectiones formaliter sumptae non spectant ad summam ac consummatam perfectionem summi ac perfectissimi entis, quia est de ratione illius ut nullam imperfectionem includat. Secundo, quia hae perfectiones formaliter sumptae non amittunt imperfectionem suam eo quod mediis accidentibus adiungantur; immo illo modo plures imperfectiones involvunt, tum in subiecto, quia requirunt illud potentiale, nam erit in potentia passiva ad talia accidentia et ita non erit purus actus; tum in suamet entitate, habebunt enim illam imperfectam, nam accidentalis entitas ex suo genere imperfecta est; tum denique in intrinseca repugnantia quam huiusmodi perfectiones formaliter sumptae inter se habent; haec enim non tollitur, propterea quod tales perfectiones sint accidentales. Adde multas esse ex his perfectionibus quas repugnat formaliter inesse per sola accidentia, ut verbi gratia, perfectio quam formaliter dicit *homo* ut sic nulli rei potest formaliter convenire per accidentalem formam.

4. *Relationes transcendentales an in Deo ad creaturas, et quid perfectionis dicant.*— Si vero perfectiones illae sunt relativae, aut intelliguntur dicere respectum ad extra seu ad creaturas, vel ad intra, id est, ad Deum seu personam Dei. De prioribus relationibus eadem est ratio quae de perfectionibus absolutis, quia, aut non sunt in Deo realiter ac formaliter, vel, si aliquae sunt formaliter, sunt ex vi solius substantiae et essentiae ut sic. Hae namque relationes intelligi possunt quasi transcendentales ad creaturas solum ut possibiles, ut sunt respectus *omnipotentiae, scientiae, simplicis intelligentiae,* et similes. Et hi respectus, qualescumque illi sint, conveniunt Deo ex vi suae essentiae et substantiae; nam, si (ut fortasse verum est) illi tantum sunt respectus secundum dici, id est, secundum modum concipiendi et loquendi nostrum, per eos solum explicatur aliqua absoluta perfectio simpliciter, quae Deo convenit ex vi suae essentiae, ut ostensum est. Si vero (ut alii volunt) illi vere sint respectus transcendentales, qui in

encuentran en realidades absolutas sin exigir siempre la existencia actual del término al que dicen relación, también en este sentido habrá que afirmar que tales relaciones pertenecen a una perfección simple o están incluidas en ella, por ejemplo, en la razón de potencia o de ciencia, sin que se dé imperfección alguna o contradicción con otra perfección mayor o igual, conviniéndole, por tanto, también éstas a Dios por razón de su esencia y sustancia; porque toda perfección absoluta le conviene de este modo, según quedó demostrado; luego todo lo que pertenece a la razón de tal perfección, o todo lo que en ella se incluye formal y esencialmente le pertenece también.

5. *Si en Dios expresan perfección las relaciones cuasi predicamentales a las criaturas.*— Mas si se conciben en Dios relaciones cuasi predicamentales a las criaturas en cuanto actualmente existentes, como la relación de *Creador, Señor* y otras semejantes, éstas ciertamente se predican de Dios a modo de accidentes, pero en realidad no expresan en absoluto perfección alguna en Dios, ni algo real que exista en El fuera de las perfecciones absolutas, sino una mera denominación extrínseca o relación de razón, como con bastante frecuencia defienden los teólogos juntamente con el Maestro en el I, dist. 30, y con Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, contra los nominalistas, como se echará de ver por lo que luego diremos en el predicamento de la relación. Y esto lo explicó elegantemente S. Cirilo en el citado lib. XI *Thesaur.*, al decir: *sabiamente se afirma sin duda que nada le adviene a la sustancia de Dios, por ser ésta perfecta en sí misma; empero nos vemos algunas veces obligados a llamar a estas cosas cuasi accidentales, aunque en absoluto no le sobrevengan a Dios, y a concebirlas en nuestra mente a modo de accidentes. Pues ¿cómo vamos a expresarnos al pensar que antes de la producción de este mundo Dios fue creador, pero no lo fue en acto? Mas, una vez creado el mundo, afirmamos también que es actualmente creador y que esto le ha sobrevenido en cierto modo, aunque sin mutación alguna por su parte, sino que parece haber resultado creador en acto por la producción de todo desde la nada al ser; el cual, en virtud de su eterna e inconmutable voluntad de crear entonces, lo produjo todo en el momento en que lo había dispuesto desde la eternidad. Hay muchas cosas de esta clase que parece como si hubieran sobrevenido*

rebus absolutis imbibuntur, et non semper requirunt actualem existentiam termini quem respiciunt, sic etiam tales respectus dicentur pertinere ad perfectionem simpliciter seu in ea includi, verbi gratia, in ratione potentiae aut scientiae, absque ulla imperfectione vel repugnantia cum maiori vel aequali perfectione, ideoque etiam illi conveniunt Deo ex vi suae essentiae et substantiae. Quia omnis perfectio simpliciter hoc modo illi convenit, ut ostensum est; ergo etiam quidquid est de ratione talis perfectionis, seu quidquid in illa formaliter et essentialiter includitur.

5. *Relationes quasi praedicamentales in Deo ad creaturas an dicant perfectionem.*— Si autem intelligantur in Deo relationes quasi praedicamentales ad creaturas ut actu existentes, ut relatio *Creatoris, Domini* et similes, tribuuntur quidem Deo ad modum accidentium, re tamen vera nullam omnino perfectionem in Deo dicunt, neque aliquid reale quod in eo sit ultra perfectiones absolutas, sed solam denominationem extrinsecam seu relationem rationis, ut frequentius theologi docent cum Magistro in I, dist. 30, et D. Thom., I, q. 13, a. 7, contra nominales, ut ex infra dicendis in praedicamento relationis constabit. Declaravit autem hoc eleganter Cyrillus, in dicto lib. XI Thesauri, dicens: *Sapienter certe dicitur nihil accidere substantiae Dei, quoniam in seipsa perfecta est; sed tamen, cogimur nonnunquam quasi accidentia, etiamsi non omnino accidant Deo, haec dicere, et mente accidentium modo concipere. Quid enim dicemus, intelligentes ante productionem huius mundi creatorem Deum fuisse, sed non actu? Creato autem mundo, actu quoque creatorem esse, idque modo quodam sibi accidisse, quamvis nulla mutatione sui, sed productione totius a nihilo ad esse actu creator factus esse videatur; qui aeterna incommutabilique tunc creandi voluntate, quando aeternaliter voluit, omnia produxit. Multa huiusmodi sunt, quae quasi accidisse*

a Dios. San Agustín tiene una doctrina semejante en el lib. V *De Trinit.*, c. 16, en que explica amplia y magníficamente que estas denominaciones se predican de Dios por la sola mutación de la criatura, y, por tanto, por denominación extrínseca, igual que el dinero comienza a ser un precio, o una cosa comienza a ser una garantía sin mutación por su parte. Casi lo mismo tiene San Anselmo en el *Monologio*, c. 24, y Dionisio, c. 9 *De divin. nomin.* Y la razón es la misma, concretamente porque, o estas relaciones y denominaciones no expresan de suyo realidad o perfección alguna, y de esta suerte no pueden poner en Dios accidente alguno; o, si estas relaciones son algo en algunas realidades, incluyen imperfección en su concepto formal, por razón de la cual no existen en Dios formalmente por virtud de su sola esencia, no pudiendo, por el mismo motivo, existir mediante los accidentes, a saber, porque introducirían en Dios esas mismas o mayores imperfecciones, como se explicó en otros puntos. Queda con esto suficientemente confirmado y explicado el argumento propuesto y eliminada la evasiva u objeción que se proponía en sentido contrario.

6. Nos queda, empero, por hablar de las relaciones *ad intra*, con cuyo ejemplo se corroboraba la objeción; mas, dado que su consideración rebasa los límites de la metafísica, diremos en pocas palabras que la perfección propia que expresan esas relaciones (pues doy por supuesto que expresan alguna) no se incluye formal y esencialmente en la esencia de Dios en cuanto tal, es decir, en cuanto es absoluta y común, no por causa de la imperfección de tales relaciones, sino por causa de su oposición e incomunicabilidad. En efecto, la esencia no hubiera podido comunicarse al Hijo, por ejemplo, según toda su razón esencial, si la paternidad estuviera incluida en ella formal y esencialmente. Así, pues, en la esencia en cuanto esencia está contenida de modo eminente la perfección de todas esas relaciones. Con todo, fue preciso que dichas perfecciones relativas estuviesen formalmente en Dios y que le fuesen como añadidas —para hablar según nuestro modo de entender— a la perfección formal de la esencia, no para que se le incrementase en algo su perfección, ni para que se le sumase algún accidente, sino para que pudiera darse en la naturaleza infinita la constitución de un supuesto

Deo videntur. Et similem doctrinam habet August., V de Trinit., c. 16, ubi late et optime declarat has denominationes de Deo dici per solam mutationem creaturae, atque adeo per extrinsecam denominationem, sicut pecunia incipit esse pretium, aut res aliqua incipit esse pignus sine sui mutatione. Idem fere habet Anselm., in Monolog., c. 24, et Dionys., c. 9 de Divin. nomin. Ratio autem est eadem, scilicet, quia vel hae relationes et denominationes ex se nullam realitatem dicunt aut perfectionem, et ita nullum accidens possunt in Deo ponere; vel, si in aliquibus rebus hae relationes sunt aliquid, includunt in conceptu suo formali imperfectionem, ratione cuius in Deo non sunt formaliter ex vi solius essentiae, et ob eamdem causam esse non possunt mediis accidentibus, nimirum, quia easdem vel maiores imperfectiones Deo afferrent, ut in aliis explicatum est. Et per haec satis confirmata est et explicata ratio facta et exclusa evasio seu obiectio quae in contrarium fiebat.

6. Supererat vero dicendum de relationibus ad intra, quarum exemplo obiectio confirmabatur; sed, quia earum consideratio metaphysicae terminos transcendit, breviter dicendum est perfectionem propriam quam illae relationes dicunt (suppono enim aliquam dicere) non includi formaliter et essentialiter in essentia Dei ut sic, seu ut absoluta et communis est, non ob imperfectionem talium relationum, sed ob oppositionem et incommunicabilitatem. Non potuisset enim essentia communicari Filio, verbi gratia, secundum totam suam essentialem rationem, si in ea paternitas formaliter et essentialiter includeretur. In essentia ergo ut essentia continetur eminenter perfectio omnium illarum relationum. Nihilominus tamen, necessarium fuit illas perfectiones relativas formaliter esse in Deo, et quasi addi (ut nostro modo concipiendi loquamur) formali perfectioni essentiae, non ut aliquid perfectionis ei accresceret, neque ut aliquod accidens ei adiungeretur, sed ut in illa natura infinita posset esse constitutio proprii

propio incomunicablemente subsistente, siendo de esta suerte tal perfección no accidental, sino que se llama, con propiedad, personal. En efecto, es tan grande la perfección y eminencia de aquella naturaleza, que ninguna perfección absoluta podría existir en ella totalmente incomunicable; en consecuencia, para que fuese como determinada a un supuesto incomunicable, se hizo necesaria la relación. Y también para que pudiera darse en dicha naturaleza la distinción de supuestos y la procesión interna de uno a partir de otro, lo cual correspondía a la fecundidad e infinitud de dicha naturaleza. Y por más que en ese inefable misterio se conciba que la relación en cuanto tal añade formalmente una perfección relativa, la cual estaba de modo eminente en la esencia divina, no se hace con distinción alguna actual que tenga cabida en la realidad misma o con distinción real entre la relación y la esencia, sino con una perfecta identidad, como enseña la doctrina más probable de los teólogos, la cual, aunque no sea comprensible para la razón humana, es, no obstante, más acorde con la verdad de la fe. Por este motivo tampoco puede juzgarse dicha perfección como accidental, porque si en las criaturas la subsistencia, por más que se distinga en la realidad de la naturaleza, no es una perfección accidental, sino sustancial, cuánto más la subsistencia relativa será una perfección sustancial y no accidental, puesto que no sólo constituye la persona, sino que no se distingue realmente de la naturaleza divina, e incluso la implica en sí esencialmente.

Segundo argumento

7. Porque si en Dios se diese algún accidente, sería preciso que se distinguiera en la realidad de la esencia divina o realmente o al menos modalmente; mas esto es imposible; luego también es imposible que haya en Dios ningún accidente verdadero. La mayor, entendida en un sentido físico y real, es clara, porque, siendo Dios sustancia perfectísima y simplicísima en su ser sustancial, según se demostró ya, todo lo que en El haya realmente y no se distinga de El en la realidad no puede ser más que sustancia. Pues ¿qué clase de accidente se puede imaginar que no posea ningún otro ser sino el sustancial? Mas si a esa

mayor se la considera lógicamente y en orden a las predicaciones, y damos por descontadas las denominaciones extrínsecas o de razón, también es evidente, puesto que, al existir Dios y al durar por necesidad intrínseca, y al ser, por otra parte, inmutable, nada de lo que le conviene intrínsecamente puede predicarse de El a modo de accidente y mucho menos puede ser verdadero accidente. Suele probarse la menor por el inconveniente que se seguiría, ya que, en otro caso, se deduciría la existencia en Dios de verdadera composición. Nosotros, empero, no podemos valernos de ese argumento, porque esto mismo es lo que pretendemos probar, a saber, que no es posible que haya en Dios tal composición; se prueba, pues, de otra manera, porque si en Dios hubiese un accidente realmente distinto de su sustancia, o lo tendría de alguna causa extrínseca, o de la propia esencia mediante natural dimanación de ella. Lo primero es del todo imposible. En primer lugar, porque va contra el concepto de causa primera el recibir algo de una causa distinta, ya que, de lo contrario, esa otra sería superior y anterior, al menos según tal razón. En segundo lugar, porque, al menos en cuanto a esa perfección, Dios dependería de una causa extrínseca. En tercer lugar, porque dicho accidente sería común, no propio, resultando de ello que, en cuanto está de su parte, podría desaparecer o estar presente; en consecuencia, según ese accidente concreto, Dios sería de suyo mutable, cosas todas que están en absoluto contra la razón natural. Tampoco puede afirmarse lo segundo. En primer lugar, porque esa emanación interna sería en realidad una eficiencia, puesto que mediante ella recibiría el ser aquel accidente que no lo poseería de por sí; de donde el ser de dicho accidente tendría que ser participado y no ser por esencia; luego existiría en Dios desde la eternidad una especie de mutación o recepción de otra realidad o entidad participada y producida, y el afirmar esto implica contradicción palmaria.

8. Acaso diga alguno que ese accidente ni es producido por una causa extrínseca, ni dimana de la esencia interna de Dios, sino que está unido con la sustancia de Dios por sí mismo y por necesidad intrínseca sin eficiencia alguna. Mas también esto se refuta con facilidad por lo dicho anteriormente, ya porque el existir por sí y sin eficiencia no puede convenir a dos entes esencialmente

suppositi incommunicabiliter subsistentis, et ideo illa perfectio non est accidentalis, sed proprie dicitur personalis. Est enim tanta perfectio et eminentia illius naturae, ut nulla perfectio absoluta potuerit in ea esse omnino incommunicabilis; ut ergo quasi determinaretur ad incommunicabile suppositum, necessaria fuit relatio. Atque etiam ut in illa natura esse posset suppositorum distinctio, et interna processio unius ab alio, quod ad foecunditatem et infinitatem illius naturae pertinebat. Quamquam vero in illo ineffabili mysterio intelligatur relatio ut sic formaliter addere perfectionem relativam, quae in divina essentia erat eminenter, non tamen cum distinctione aliqua actuali quae in re ipsa intercedat seu ex natura rei sit inter relationem et essentiam, sed cum perfecta identitate, ut probabilior doctrina theologorum docet, quam, licet humana ratio comprehendere non possit, est tamen magis consentanea veritati fidei. Et propter hanc etiam causam non potest illa perfectio accidentalis existimari, nam, si in creaturis subsistentia, etiamsi in re ipsa distinguatur a natura, non est accidentalis perfectio sed substantialis, quanto magis relativa subsistentia erit substantialis et non accidentalis perfectio, cum et personam constituat et in re non distinguatur a divina natura, immo essentialiter in se illam includat.

Secunda ratio

7. Nam, si in Deo esset aliquod accidens, oporteret illud esse aut realiter aut saltem modaliter a parte rei distinctum ab essentia divina; hoc autem est impossibile; ergo etiam est impossibile esse in Deo aliquod verum accidens. Maior, intellecta physice et realiter, est clara, quia, cum Deus sit perfectissima substantia et in suo esse substantiali simplicissima, ut ostensum iam est, quidquid in eo realiter est et a parte rei non distinguitur ab ipso, non potest esse nisi substantia. Quale enim accidens fingi potest quod nullum habet esse, nisi substantiale? Si vero sumatur illa maior logice et in ordine ad praedicationes, et denominationes extrinsecas seu rationis excludamus, etiam est evidens, quia, cum Deus ex intrinseca necessitate sit et duret et alioqui sit immutabilis, nihil eorum quae illi intrinsece conveniunt potest de illo per modum accidentis praedicari, nedum esse verum accidens. Minor probari solet ab inconvenienti, quia alias sequeretur esse in Deo veram compositionem. Sed nos nunc uti non possumus illa ratione, quia hoc ipsum est quod probare intendimus, scilicet, non posse esse in Deo talem compositionem. Probatur ergo aliter, quia, si in Deo reperiretur accidens reipsa distinctum a substantia eius, vel haberet illud ab aliqua causa extrinseca, vel a propria essentia per naturalem dimanationem ab illa. Primum est plane impossibile. Primo, quia est contra rationem primae causae ut ab alia causa quidquam recipiat, alias illa alia esset superior et prior, saltem secundum eam rationem. Secundo, quia, saltem quoad talem perfectionem, penderet Deus ab extrinseca causa. Tertio, quia tale accidens esset commune, non proprium, unde, quantum est ex se, posset abesse et adesse; unde secundum tale accidens Deus ex se esset mutabilis, quae omnia sunt plane contra naturalem rationem. Secundum etiam dici non potest. Primo, quia illa interna emanatio revera esset aliqua efficientia, quia per illam reciperet esse illud accidens quod ex se non haberet esse; unde esse talis accidentis deberet esse participatum et non esse per essentiam; esset ergo in Deo ab aeterno quaedam quasi mutatio seu receptio alterius rei seu entitatis participatae et effectae; hoc autem dicit manifestam imperfectionem.

8. Dicet fortasse aliquis illud accidens nec fieri ab extrinseca causa, nec dimanare ab interna essentia Dei, sed per sese et ex intrinseca necessitate esse coniunctum cum substantia Dei sine ulla efficientia. Sed hoc facile etiam ex superius dictis refellitur, tum quia esse a se et absque efficientia non potest convenire duobus entibus omnino essentialiter distinctis, qualia essent tale ac-

distintos en absoluto, cuales serían ese accidente y la sustancia; ya también porque dicho accidente sería esencialmente un ente *in alio,* lo cual es una gran imperfección; luego no podría ser un ente *a se,* que es la perfección suma. Hay, por fin, una razón general, porque la sustancia de Dios estaría respecto de dicho accidente en potencia pasiva y receptiva, lo cual es contradictorio al acto primero y puro; luego repugna en absoluto que exista en Dios algún accidente verdadero.

9. Mas se presenta inmediatamente una dificultad, porque, aunque los argumentos expuestos tengan suficiente evidencia respecto de un accidente realmente distinto, no parece que puedan tener tanta fuerza aplicados a un modo accidental distinto *ex natura rei,* puesto que para estos modos no se requiere siempre la eficiencia o la composición propia. Y aumenta sobre todo la dificultad el que muchos y graves teólogos opinan que los atributos divinos —sobre todo el entendimiento y la voluntad y las perfecciones que a ellos se refieren, como son la *sabiduría,* la *justicia,* la *misericordia*— se distinguen formalmente *ex natura rei* de la esencia divina; y, sin embargo, ellos no admitirían en modo alguno una composición real, ni una dimanación efectiva de los atributos a partir de la esencia. Esta sentencia se atribuye comúnmente a Escoto, *In I,* dist. 2, q. 7, y dist. 8, q. 4. Se aumenta, finalmente, la dificultad, por los actos libres de la voluntad divina, los cuales ponen en Dios alguna realidad, puesto que Dios quiere verdaderamente en realidad lo que quiere libremente. Y Dios no puede querer realmente a no ser mediante alguna realidad que haya en El; y si es alguna realidad, también será alguna perfección, según los principios antes expuestos sobre el ente y el bien; ahora bien, esa realidad y perfección será, sin embargo, libre para Dios, igual que el acto mismo con el que quiere libremente, puesto que son lo mismo; y una perfección libre no puede dejar de ser distinta en la realidad de una perfección necesaria. Luego, o el razonamiento propuesto prueba que en Dios no hay actos libres, lo cual, como demostraré luego, no puede afirmarse; o no prueba la imposibilidad de que haya en Dios perfecciones distintas *ex natura rei* y, en consecuencia, accidentales.

cidens et substantia; tum etiam quia illud accidens essentialiter esset ens in alio, quae est magna imperfectio; ergo non posset esse ens a se, quae est summa perfectio. Denique est generalis ratio, quia substantia Dei respectu talis accidentis esset in potentia passiva et receptiva, quod repugnat primo ac puro actui; omnino ergo repugnat esse in Deo aliquod verum accidens.

9. Sed occurrit statim difficultas, quia, licet in accidente realiter distincto satis sint evidentes rationes factae, de aliquo autem accidentali modo ex natura rei distincto non videntur habere posse tantam vim, quia ad hos modos non semper requiritur efficientia aut propria compositio. Et maxime auget difficultatem quod multi et graves theologi sentiunt attributa divina (praesertim intellectum et voluntatem, et perfectiones quae ad haec spectant, ut *sapientia, iustitia, misericordia)* distingui formaliter ex natura rei ab essentia divina; qui tamen nullo modo admitterent compositionem in re, neque effectivam dimanationem[1] attributorum ab essentia. Tribuitur autem illa sententia communiter Scoto, In I, dist. 2, q. 7, et dist. 8, q. 4. Tandem augetur difficultas ex actibus liberis divinae voluntatis, qui aliquam rem in Deo ponunt, nam vere in re ipsa Deus vult quod libere vult. Non potest autem Deus realiter velle nisi per aliquam rem, quae in ipso sit; quod si est res aliqua, etiam erit aliqua perfectio, iuxta principia supra posita de ente et bono; illa autem res et perfectio tamen erit libera Deo, sicut ipse actus quo libere vult, cum sint idem; libera autem perfectio non potest in re non esse distincta a perfectione necessaria. Ergo vel discursus factus convincit in Deo non esse actus liberos, quod dici non potest, ut infra ostendam; vel non probat non posse esse in Deo perfectiones ex natura rei distinctas et consequenter accidentarias.

[1] Corregimos la palabra *denominationem,* que ponen la ed. Vivès y otras, por *dimanationem.* (Nota de los EE.)

10. A la objeción se responde que no sólo los accidentes realmente distintos, sino también aquellos que son modos verdaderamente distintos de las realidades a que afectan, se producen en estas realidades mediante una verdadera eficiencia, esto es, mediante una acción propiamente tal, si se trata de modos adventicios y extraños, o, al menos, por producirse juntamente con la realidad misma, dimanan de ella por interna resultancia, si es que se trata de modos intrínsecos y de pasiones cuasi propias. Lo primero puede demostrarse fácilmente por inducción, puesto que el término del movimiento local se produce mediante verdadera eficiencia, y porque en las cosas artificiales se da verdadera producción, y, sin embargo, mediante estas acciones y otras semejantes no se producen realidades distintas, sino modos; esto mismo es lo que opinan muchos respecto de la intensidad de las cualidades y es también lo más probable respecto de la rarefacción de la cantidad. La razón está en que estos modos son verdaderamente algo real; luego, si antes no existían, requieren una causa eficiente y una acción verdaderas para comenzar a existir. Por esta primera parte se prueba fácilmente la segunda, puesto que el modo que está necesariamente unido con una realidad, si se produce mediante una misma acción, juntamente con la realidad misma, es necesario que tenga una verdadera causa eficiente, siendo ésta la manera como se produce la inhesión del accidente juntamente con el accidente mismo; y, por el contrario, si no es producido mediante la misma acción, supone consecuentemente en orden de naturaleza una realidad producida, cuyo modo es; luego para que se pueda añadir ese modo a esa realidad, es necesaria alguna eficiencia.

11. Remontándonos, pues, de esto a las cosas divinas, si la divina sustancia en cuanto tal fuese considerada como existente de por sí sin acción alguna, puesto que es su propio ser, pero sin poseer de suyo de esta manera todo modo de ser intrínseco y real, sino siendo posible añadirle alguno, sería del todo necesario que tal modo fuese producido mediante alguna eficiencia, al menos según natural resultancia. Y la composición no es menos necesaria que la eficiencia, ya que la composición no es en realidad nada más que la unificación de elementos distintos mediante una unión real; ahora bien, el modo se une a la realidad cuyo modo es, y es algo actualmente distinto de ella misma; luego resulta de ambos algo verdaderamente compuesto en la realidad. Y se confirma, porque si tal modo se

10. Ad obiectionem respondetur non tantum accidentia realiter distincta, sed etiam ea quae sunt modi vere distincti a rebus quas afficiunt, fieri in huiusmodi rebus per veram efficientiam, id est, per propriam actionem, si sint modi adventitii et extranei, vel saltem, quia cum ipsa re fiunt, ab ea fluunt per internam resultantiam, si sint modi intrinseci et quasi propriae passiones. Primum ostendi facile potest inductione, nam terminus motus localis per veram efficientiam fit, et rerum artificialium vera est effectio, et tamen per has et similes actiones non fiunt res distinctae, sed modi; idemque multi existimant de qualitatum intensione, et de rarefactione quantitatis est id probabilius. Et ratio est quia hi modi vere sunt aliquid reale; ergo, si antea non erant, veram efficientem causam et actionem requirunt ut esse incipiant. Et ex hac priori parte probatur facile posterior, nam modus qui necessario est coniunctus cum re, si per eamdem actionem fit cum ipsa re, necesse est ut veram habeat causam efficientem, quo modo fit inhaesio accidentis cum ipso accidente; si vero non fit per eamdem actionem, ergo ordine naturae supponit factam rem cuius est modus; ergo ut tali rei talis modus addatur, necessaria est aliqua efficientia.

11. Hinc ergo ad divina ascendendo, si intelligeretur divina substantia ut sic per se existens sine ulla actione, quia est suum esse, non tamen ita ex se habere omnem intrinsecum et realem modum essendi sed aliquem adiungi illi posse, necessarium plane esset talem modum per aliquam efficientiam fieri, saltem secundum naturalem resultantiam. Nec minus necessaria est compositio ac efficientia, nam compositio revera nil aliud est quam distinctorum coniunctio per realem unionem; modus autem unitur rei cuius est modus et est aliquid actualiter ab ipsa distinctum; ergo ex utroque resultat aliquid in re vere compositum. Et confirmatur, quia, si separetur talis modus a

separa de la realidad a la que afecta, bien realmente, bien por razón, no puede menos de concebirse que esa realidad permanece más simple que lo que está constituido por la realidad y el modo; luego no puede negarse que se trata de alguna composición en la realidad misma, aunque no sea tan grande como la que se da entre dos cosas distintas; lo mismo que la distinción modal es en realidad una verdadera distinción, aunque no sea tan grande como la que se da entre cosas distintas.

SECCION VI

SI LOS ATRIBUTOS DIVINOS SON PROPIEDADES DE DIOS, O PERTENECEN A SU ESENCIA

1. La segunda objeción plantea dos cuestiones serias y teológicas, a saber, sobre la distinción de los atributos divinos y sobre los actos libres de Dios; de esta segunda se tratará ampliamente luego en la sección 9. En la presente nos ocuparemos de la primera, en cuanto puede determinarse por razón natural.

Solución

2. Mi opinión es que hay que afirmar en absoluto que los atributos divinos, en cuanto expresan algo real y positivo en Dios, ni se distinguen actualmente en la realidad misma, ni se distinguen de la esencia de Dios. Defendió esta sentencia Santo Tomás, I, q. 13, a. 4, e *In I,* dist. 2, q. 2, donde también la defienden Durando, Ricardo, Ockam y Gabriel; Capréolo y Gregorio en la dist. 8; Marsilio, q. 12; Enrique, en el *Quodl.* V, q. 1. Y es sin duda la opinión común de los antiguos Padres, de Dionisio, León, Agustín y Anselmo, y de otros que hemos citado; pues no sólo niegan que existan en Dios accidentes, sino que también enseñan que estos nombres que significan accidentes en nosotros, en Dios significan su esencia; y por eso añaden también que se predican de Dios no sólo los concretos de tales nombres, sino también los abstractos. Por eso dice elegantemente el Papa León: *ningún hombre es la verdad, ninguno la sabiduría, ninguno la justicia, pero son muchos los que participan de la verdad, de la sabiduría y de la justicia; sólo Dios es el que no necesita de participación alguna, respecto del cual es esencia y no cualidad todo lo que de El dignamente de cualquier modo se siente.* Y así también Atanasio en su *Oratio contra idola,* hacia el fin: *por sí existe aquella misma potencia del Padre, aquella luz, aquella verdad,* etc. Y este modo de expresarse mediante términos abstractos es frecuentísimo en otros Padres, incluso en la *Escritura,* donde a Dios se le llama vida, verdad, sabiduría, etc., en San Juan, 14; *ad Corinth.,* 1, y en *I de San Juan,* 5. Y pienso, finalmente, que esto se deduce con certeza de aquella definición de la fe que enseña que Dios es absolutamente simple, en el capítulo *Firmiter, De Sum. Trinit. et fid. cathol.* Consúltese a Dionisio, en c. 5 *De Divin. Nomin.;* a Ireneo, lib. II *Contra Haeres.,* c. 18; a Justino, q. 144; a Cirilo de Alejandría, lib. I *Thesaur.,* c. 8; a Agustín, lib. XI *De Civit. Dei,* c. 10, y en el lib. XII, c. 2 y en el lib. VI *De Trinit.,* c. 7, y en lib. XV *De Trinit.,* c. 6; y a Bernardo, lib. V *De consid. ad Eugen.,* y en el Sermón 80 *in Cantica,* donde cita también el Concilio de Reims.

3. *Se prueba la conclusión por razón natural.*— Mas, dejando a un lado los fundamentos teológicos, pienso que esta verdad se puede demostrar con evidencia por razones. En primer lugar *a priori* por lo dicho sobre la perfección del ente primero; en efecto, se ha demostrado que por ser esencialmente su propio ser, es también esencialmente perfecto en sumo grado y contiene en su propio ser toda perfección; luego, igual que las perfecciones contenidas eminentemente en Dios no son algo distinto de su esencia en cuanto existen en El, de la misma manera las perfecciones absolutas que están formalmente en Dios y son calificadas por nosotros como atributos de El, no son algo distinto de su esencia. Esta razón la urgiremos y explicaremos un poco más abajo. En segundo lugar, por los inconvenientes dichos, puesto que tales perfecciones no pueden convenirle a Dios sin alguna verdadera composición y natural resultancia, potencialidad y otras imperfecciones; y no veo qué les faltaría a estos atributos para la verdadera condición de pasiones propias, si se añadiesen a Dios del modo dicho. Por eso también los filósofos comprendieron que este modo de distinción y composición era ajeno a la perfección divina, como se desprende de Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica,* textos 37, 39 y 51, al que han seguido los griegos y los árabes, como ve-

re quam afficit, vel reipsa vel cogitatione, intelligi non potest quin illa res simplicior maneat quam sit illud constitutum ex re et modo; ergo negari non potest quin illa sit aliqua compositio in re ipsa, quamvis non sit tanta quanta ex rebus distinctis; sicut distinctio modalis vera distinctio est in re, quamvis non tanta quanta inter res distinctas.

SECTIO VI

AN ATTRIBUTA DIVINA SINT PROPRIETATES DEI, VEL DE EIUS ESSENTIA

1. Altera obiectio duas petit et graves theologicas quaestiones, scilicet, de distinctione divinorum attributorum, et de actibus liberis Dei; haec posterior infra est late tractanda in sect. 9. In praesenti dicemus de priori, quantum ratione naturali definiri poterit.

Resolutio

2. Omnino ergo dicendum censeo attributa divina, quatenus aliquid reale et positivum dicunt in Deo, neque inter se distingui actualiter in reipsa, neque a Dei essentia. Quam sententiam D. Thomas docuit, I, q. 13, a. 4, et In I, dist. 2, q. 2, ubi etiam Durand., Richard., Ocham, et Gab.; Cap., et Gregor., dist. 8; Marsill., q. 12; Henric., Quodl. V, q. 1. Et sine dubio est communis sententia antiquorum Patrum, Dionys., Leon., August. et Anselm., et aliorum quos citavimus; non enim solum negant esse in Deo accidentia, sed etiam docent haec nomina quae in nobis significant accidentia in Deo significare essentiam eius; et ideo etiam addunt, non solum concreta, sed etiam abstracta talium nominum de Deo praedicari. Unde eleganter Leo Papa: *Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo iustitia est, sed multi participes sunt veritatis, sapientiae atque iustitiae; solus autem Deus nullius participationis est indigens, de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia.* Sic etiam Athanas., Oratione contra idola, in fine: *Per se est illa ipsa potentia Patris, illa lux, illa veritas,* etc. Et hic modus loquendi per abstracta est frequentissimus in aliis Patribus, immo et in Scriptura, ubi Deus dicitur vita, veritas, sapientia, etc., Ioan., 14; ad Corinth., I, et I Ioan., 5. Ac denique existimo id plane sequi ex illa definitione fidei quae docet Deum esse omnino simplicem, in c. *Firmiter,* de Sum. Trinit. et fid. cathol. Vide Dionys., 5 c. de Divin. nom.; Irenaeum, lib. II contra Haeres., c. 18; Iustin., q. 144; Cyrill. Alexand., I Thesauri, c. 8; August., XI de Civitat., c. 10, et lib. XII, c. 2, et VI de Trinit., c. 7, et XV de Trinit., c. 6; Bern., lib. V de Consid. ad Eugen., et serm. 80 in Cantica, ubi etiam refert Rhemense Concilium.

3. *Conclusio probatur ratione naturali.*— Sed, omissis theologicis fundamentis, existimo rationibus posse evidenter veritatem hanc demonstrari. Primo a priori ex dictis de perfectione primi entis; ostensum est enim ex eo quod est suum esse per essentiam, et essentialiter esse summe perfectum, et in ipsomet suo esse omnem perfectionem claudere; ergo, sicut perfectiones eminenter in Deo contentae, prout in ipso sunt, non sunt aliud ab eius essentia, ita perfectiones simpliciter, quae in Deo sunt formaliter et attributa eius a nobis dicuntur, non sunt aliud ab eius essentia. Quam rationem paulo inferius urgebimus ac declarabimus. Secundo, ab inconvenientibus dictis, quia non possunt tales perfectiones convenire Deo sine aliqua vera compositione et naturali resultantia, potentialitate et aliis imperfectionibus; nec video quid deesset his attributis ad veram rationem propriarum passionum, si ad hunc modum Deo adhaererent. Quapropter etiam philosophi intellexerunt hunc modum distinctionis et compositionis alienum esse a divina perfectione, ut ex Aristot. colligitur, XII Metaph., text. 37, 39 et 51, quem graeci et arabes secuti sunt, ut in

remos también en las páginas siguientes. Esta misma había sido la opinión de Platón en el *Fedón* y en el *Timeo;* y Alcinóo escribió, apoyado en su doctrina, aquellas egregias palabras que citó Vives a propósito del capítulo 6 de San Agustín en el lib. VIII *De Civit. Dei: el mismo es Dios, supremo, eterno, inefable, perfecto por sí mismo, divinidad, esencia, razón, verdad, armonía. Ni enumero estas cosas de tal suerte que las separe entre sí, sino que más bien las considero todas como una sola.* Por eso no es creíble que Escoto haya disentido en realidad de esta doctrina cierta, sino que hizo uso en otro sentido del nombre de distinción formal y *ex natura rei,* según indicamos más arriba al tratar de las distinciones y según exponen con más amplitud sus discípulos más recientes; pues por el momento a nosotros no nos interesa investigar cuál haya sido su opinión. Por lo que respecta a los argumentos que exponen los teólogos a propósito de este problema, o se fundan únicamente en nuestro modo de concebir y tienen fácil solución por lo que dijimos antes sobre la distinción de la naturaleza universal respecto de los particulares, o, si hay algunos propios y de cierto fuste, todos hacen referencia al misterio de la Trinidad y los dejamos, por lo mismo, para los teólogos.

Que todos los atributos pertenecen a la esencia de Dios

4. Sin embargo, no falta razón para dudar si estos atributos no sólo son la esencia, sino también pertenecen a la esencia de Dios mismo. En efecto, todas estas cosas no son lo mismo, puesto que las relaciones divinas son la misma esencia divina, de acuerdo con la sana doctrina, y, no obstante, no pertenecen a la esencia de Dios en cuanto tal, según la sentencia más verdadera. Y en las criaturas la diferencia individual no se distingue realmente de la naturaleza individual y, sin embargo, no pertenece a su esencia. En consecuencia afirman algunos teólogos que los atributos no pertenecen a la esencia de Dios según sus razones formales, aunque no se distingan realmente de la misma. Efectivamente, estos atributos le convienen a Dios por razón de la esencia y de esta suerte se demuestran verdaderamente de Dios mediante la esencia misma; luego no pertenecen a la

sequentibus etiam videbimus [1]. Idem senserat Plato in Phaedone et in Timaeo, et Alcinous ex doctrina eius scripsit illa verba egregia, quae retulit Ludovicus Vives ad 6 c. August. in lib. VIII de Civit.: *Idem Deus ipse, supremus, aeternus, ineffabilis, seipso perfectus, divinitas, essentia, ratio, veritas, harmonia. Neque vero haec ita dinumero, ut inter seipsa disiungam, immo ut unum potius cuncta considero.* Quapropter credibile non est Scotum reipsa ab hac certa doctrina discrepasse, sed alio sensu usum fuisse nomine distinctionis formalis et ex natura rei, ut superius tractando de distinctionibus indicavimus et moderni eius discipuli latius tradunt; ad nos enim nunc non spectat quid ille senserit examinare. Argumenta vero quae de hac re a theologis tractantur, vel solum nituntur in nostro modo concipiendi, et solvuntur facile ex his quae supra diximus de distinctione naturae universalis a particularibus, vel, si quae sunt propria et alicuius momenti, omnia attingunt Trinitatis mysterium, et ideo theologis ea relinquimus.

Esse omnia attributa de essentia Dei

4. Potest autem non immerito dubitari an haec attributa non solum sint essentia, sed etiam de essentia ipsius Dei. Non sunt enim haec omnia idem, nam relationes divinae sunt ipsamet essentia divina, iuxta sanam doctrinam, et tamen non sunt de essentia Dei ut sic, iuxta veriorem sententiam. Et in creaturis differentia individualis in re non distinguitur a natura individua, et tamen non est de essentia eius. Dicunt ergo quidam theologi attributa non esse de essentia Dei secundum rationes formales suas, quamvis in re ab ipsa non distinguantur. Quia haec attributa conveniunt Deo ratione essentiae, et ita vere demonstrantur de Deo per ipsam essentiam; ergo non sunt

[1] Vide Capr., In I, dist. 8, q. 4, a. 1.

razón esencial de Dios. Igualmente un atributo no pertenece a la esencia del otro; de lo contrario se confundirían totalmente entre sí; por consiguiente, tampoco la esencia pertenece a la razón de ellos; luego tampoco, inversamente, pertenecen ellos mismos a la esencia de Dios en cuanto tal.

5. Mas estas razones no son de ningún peso. Por eso juzgo también cierto y evidente por razón natural que todas estas perfecciones absolutas, tal como se encuentran en el ente primero, pertenecen a su esencia. Demuestra esto claramente el argumento de que Dios, en virtud de su ser necesario, es por sí mismo un ente sumamente perfecto por esencia; luego, concebido precisivamente dicho ente en cuanto a lo que pertenece a su esencia, incluye toda perfección posible; por tanto, los atributos que significan estas perfecciones simples están de tal suerte contenidos en Dios, que pertenecen a su esencia. Se confirma y declara este argumento por el hecho de que las perfecciones que están sólo eminentemente en la esencia de Dios, tal como se encuentran en El, pertenecen formalísimamente al concepto esencial de Dios, de igual suerte que afirmábamos antes, juntamente con San Agustín y San Anselmo, que la criatura en Dios no es otra cosa que su misma esencia creadora, puesto que esa eminencia o perfección eminente que Dios tiene en sí mismo, por razón de la cual se dice que contiene eminentemente las perfecciones inferiores, es la misma razón esencial de Dios y, de esta suerte, pertenece a su esencia; luego también las perfecciones que están formalmente en Dios, tal como están en El, pertenecen a su esencia.



6. El antecedente es evidente, ya por el hecho de que Dios contiene todos los inferiores en cuanto es el ente primero necesario de por sí, en lo que consiste su razón esencial; ya también porque, si aquella eminencia no perteneciese a la esencia de Dios, sería preciso concebir en Dios otra razón esencial que, según el entendimiento, fuese anterior a dicha eminencia, puesto que la primera razón de cada ente es aquella que le es esencial. Así, pues, pregunto si en esa razón anterior están contenidas eminentemente todas las cosas o no. Porque, si se afirma, ya se admite en la razón misma esencial de Dios la continencia eminencial de tales perfecciones, siendo superflua y falsa la ficción de otra eminencia que no pertenezca a la esencia de Dios. Si, por el contrario, se niega esto, se deduce

de essentiali ratione Dei. Item unum attributum non est de essentia alterius; alioqui omnino inter se confunderentur; ergo neque essentia est de ratione illorum; ergo neque e converso ipsa sunt de essentia Dei ut sic.

5. Sed hae rationes nullius sunt momenti. Unde eodem modo certum existimo et ratione naturali evidens omnes has perfectiones absolutas, prout sunt in primo ente, esse de essentia eius. Quod plane convincit illa ratio, quia Deus, ex vi sui esse necessarii, ex seipso est ens essentialiter summe perfectum; ergo praecise conceptum hoc ens secundum id quod est de essentia eius, includit omnem possibilem perfectionem; ergo attributa quae significant has perfectiones simpliciter ita in Deo continentur, ut sint de essentia eius. Confirmatur et declaratur haec ratio, nam perfectiones illae quae sunt in essentia Dei tantum eminenter, prout in ipso sunt, sunt formalissime de conceptu essentiali Dei, quo modo dicebamus supra cum Augustino et Anselmo quod creatura in Deo nihil aliud est quam ipsa creatrix essentia, quia nimirum illa eminentia seu eminens perfectio quam Deus in se habet, ratione cuius dicitur eminenter continere inferiores perfectiones, est ipsamet essentialis ratio Dei atque ita de essentia eius; ergo et perfectiones illae quae formaliter sunt in Deo, prout in eo sunt, sunt de essentia eius.

6. Antecedens est evidens, tum quia Deus continet inferiora omnia, quatenus est primum ens de se necessarium, in quo essentialis eius ratio consistit; tum etiam quia, si illa eminentia non esset de essentia Dei, oporteret intelligere in Deo aliam rationem essentialem priorem secundum rationem, quam sit illa eminentia, quia prima ratio uniuscuiusque entis est illa quae est ei essentialis. Interrogabo igitur an in illa priori ratione contineantur eminenter omnia, necne. Nam si affirmetur, iam in ipsamet essentiali ratione Dei admittitur continentia eminentialis talium perfectionum et superflue ac falso fingitur alia eminentia quae

que dicha razón esencial es finita en la línea del ser, puesto que en virtud de la misma no se contienen en dicho ente todas las cosas ni formal ni eminentemente. Se sigue, además, que tal eminencia no puede convenir a Dios en modo alguno, puesto que ni le conviene formalmente en virtud de su razón esencial, según se dice; ni tampoco le puede convenir consecuente o concomitantemente, puesto que nada puede convenir de este modo a esencia alguna intrínsecamente, y en virtud de su propia naturaleza, si no es lo que se contiene eminente o virtualmente en la esencia misma de las cosas. Y no puede la eminencia misma estar contenida de nuevo eminentemente, para no incurrir en un proceso al infinito, y por no haber en dicha eminencia ninguna imperfección o razón por la cual sea preciso que esté contenida eminentemente y no lo esté formalmente; por consiguiente es preciso detenerse en la razón misma esencial por la que Dios tiene formal y esencialmente el ser de modo eminente todas las cosas que existen o pueden existir.

7. Por lo que se refiere a la primera consecuencia, posee la misma fuerza y puede demostrarse con un raciocinio casi igual. En primer lugar, porque las perfecciones simples están con la esencia de Dios en la misma relación que aquella perfección eminente por la que Dios contiene eminentemente todas las perfecciones inferiores, ya que se encuentran en Dios formalmente del mismo modo y tienen igual identidad e íntima unión con la esencia de Dios. En segundo lugar, porque estas perfecciones simples en cuanto tales no existen en Dios eminentemente antes que formalmente, sino que existen sólo formalmente, ya que no incluyen imperfección alguna, o razón que haya que abstraer de las mismas para que estén contenidas en el concepto esencial de Dios; y no puede haber un modo más alto o eminente de contener estas perfecciones que el formal; luego, al tener que estar necesariamente contenidas en la razón primera y esencial de Dios, ya que de lo contrario no se trataría de una razón absolutamente infinita, resulta que están contenidas en ella formalmente; luego del mismo modo se concluye que pertenecen a su esencia. En consecuencia, se confirma además por el hecho de que Dios es el ente perfectísimo y es de un modo perfectísimo todo lo que puede concebirse; ahora bien, es más perfecto el modo si todas estas cosas se incluyen en

non sit de essentia Dei. Si vero id negetur, sequitur rationem illam essentialem esse finitam in genere entis, quandoquidem ex vi illius nec formaliter nec eminenter omnia continentur in tali ente. Sequitur deinde nullo modo posse convenire Deo talem eminentiam, quia nec convenit formaliter ex vi rationis essentialis, ut dicitur; neque etiam potest convenire consequenter seu concomitanter, quia nihil hoc modo convenit alicui essentiae intrinsece et ex propriis, nisi quod in ipsamet essentia rerum eminenter seu virtute continetur. Non potest autem ipsamet eminentia iterum eminenter contineri, ne procedatur in infinitum, et quia in illa eminentia nulla est imperfectio aut ratio ob quam oporteat eminenter contineri et non formaliter; sistendum ergo est in ipsamet ratione essentiali per quam Deus formaliter et essentialiter habet ut sit eminenter omnia quae sunt vel esse possunt.

7. Prima vero consequentia eamdem vim habet et simili fere discursu ostendi potest. Primo, quia ita comparantur perfectiones simpliciter ad essentiam Dei, sicut illa eminens perfectio qua Deus eminenter continet inferiores perfectiones, nam eodem modo sunt formaliter in Deo et aequalem identitatem et intimam coniunctionem habent cum essentia Dei. Secundo, quia hae perfectiones simpliciter ut sic non sunt prius in Deo eminenter quam formaliter, sed tantum formaliter, quia nullam includunt imperfectionem, vel rationem quam abstrahere ab eis oporteat ut in essentiali ratione Dei contineantur, nec potest esse altior vel eminentior modus continendi has perfectiones quam formalis; ergo, cum in prima et essentiali ratione Dei sint necessario continendae, quia alias non esset illa ratio simpliciter infinita, efficitur ut in ea formaliter contineantur; ergo similiter concluditur esse de essentia eius. Unde praeterea confirmatur, nam Deus est perfectissimum ens et perfectissimo modo quantum excogitari potest; perfectior autem modus est, si haec

la esencia de Dios como pertenecientes a su esencia que si sólo están añadidas o son concomitantes de la esencia, ya que del primer modo, en virtud de un concepto esencial precisivo, se concibe a Dios como infinita y sumamente perfecto; en cambio, del segundo modo, de ninguna manera, puesto que nada se concibe como sumamente perfecto si no está formalmente dotado de todas las perfecciones absolutas.

8. Se explica finalmente de la siguiente manera, ya que estas perfecciones no se encuentran en Dios como algo accidental, ni siquiera a modo de una pasión propia, según quedó demostrado con anterioridad; luego pertenecen a la sustancia de Dios; ahora bien, todo lo que es sustancial a alguna cosa, o es su naturaleza misma, la cual pertenece en grado máximo a su esencia; o es la singularidad de la naturaleza, la cual en Dios pertenece también a la esencia, según se demostró antes, por más que en las criaturas no pertenezca a la esencia; o es la personalidad o razón propia constitutiva de la persona en cuanto tal. Mas estas perfecciones que significamos mediante los atributos no pertenecen a los constitutivos propios de las personas; luego no queda modo alguno por el que puedan pertenecer a la sustancia de Dios, a no ser que pertenezcan también a la esencia o sean esenciales a Dios.

9. *No todo lo que se identifica realmente con la esencia pertenece a la esencia.*— Brota de aquí con claridad la solución del motivo de duda propuesto al principio. Concedo, efectivamente, que en general no es convertible identificarse realmente con la esencia y pertenecer a la esencia, puesto que para lo primero basta que no haya distinción real, mientras que para esto segundo es preciso que la esencia de la cosa no pueda estar plenamente constituida si se prescinde de aquello que se dice que pertenece a la esencia; y, en consecuencia, es preciso que esto mismo esté de tal suerte incluido en la razón de ella, que no pueda darse dicha esencia en cosa alguna sin que pertenezca a la esencia de ésta todo lo que se afirma corresponder a la esencia de tal naturaleza. Y en esto existe una gran diferencia entre las relaciones divinas y estos atributos; en efecto, prescindiendo de las relaciones divinas, se concibe la esencia de Dios como plenamente constituida y, por tanto, cualquier persona considerada separadamente está formal

omnia includantur in essentia Dei tamquam de essentia eius, quam si solum sint adiuncta vel concomitantia essentiam, nam priori modo ex vi praecisi conceptus essentialis intelligitur Deus infinite ac summe perfectus; posteriori autem modo minime, quia nihil intelligitur summe perfectum, nisi formaliter affectum sit omnibus perfectionibus simpliciter.

8. Ultimo declaratur in hunc modum, quia hae perfectiones non sunt in Deo ut aliquid accidentale, etiam per modum propriae passionis, ut in superioribus demonstratum est; sunt ergo de substantia Dei; quidquid autem est substantiale in aliquo, est aut natura ipsa, quae maxime est de essentia; aut singularitas naturae, quae in Deo etiam est de essentia, ut supra ostensum est, licet in creaturis non sit de essentia; vel personalitas seu propria ratio constituens personam ut sic. Hae autem perfectiones quas per attributa significamus non pertinent ad propria constitutiva personarum; nullus ergo superest modus quo possint esse de substantia Dei, nisi sint etiam de essentia seu essentiales Deo.

9. *Non omne quod est idem in re cum essentia est de essentia.*— Atque hinc patet solutio rationis dubitandi in principio positae. Fateor enim in universum non converti esse in re idem cum essentia et esse de essentia, nam ad illud prius sufficit quod in re non sit distinctio, ad hoc vero posterius necesse est ut non possit rei essentia esse plene constituta praeciso eo quod dicitur esse de essentia; et consequenter ut hoc ipsum ita in eius ratione includatur, ut in nullo possit reperiri talis essentia quin de eius essentia sit quidquid dicitur esse de essentia talis naturae. Atque in hoc est magna differentia inter relationes divinas et haec attributa; nam praecisis relationibus concipitur essentia Dei plene constituta, et ideo quaelibet persona sigillatim sumpta,

y esencialmente constituida con plenitud y perfección como Dios mediante esta misma esencia absoluta sin otras relaciones. Resulta de aquí que la perfección formal de la relación está según la razón contenida eminentemente en la esencia con anterioridad a que se le añada formalmente, puesto que, aunque formalmente en la relación no exista imperfección alguna, se trata, sin embargo, de algo que no pertenece a una perfección simple, a saber, de una oposición a otra relación, y, en consecuencia, tiene lugar en ella una continencia eminencial al margen de la formal; ésta, a su vez, se añade para la constitución de la persona, no para complemento de la naturaleza. Por eso respecto de ella se comprende perfectamente que no pertenezca a la esencia, sino que la acompañe inseparablemente y con suma identidad y que sea como el término de la esencia. Estas cosas, empero, se cumplen de muy diverso modo en los atributos esenciales, según se explicó, y, por lo mismo, en ellos no es una cosa distinta el ser esencia que el pertenecer a la esencia.

Todos los atributos pertenecen a la esencia de cada uno de ellos

10. Se infiere de aquí además que todas estas perfecciones o atributos divinos se encuentran entre sí en tal relación, que todos pertenecen a la razón esencial de cualquiera de ellos y que toda la esencia de Dios pertenece a la razón de cada uno; hasta tal punto que, aunque nosotros distingamos muchos racionalmente, no obstante en la realidad no se trata más que de una perfección simplicísima, la cual en su totalidad es la esencia adecuada de Dios. Explicó esto elegantemente San Anselmo, en el *Monologio*, c. 16, diciendo: *¿Pues qué, si esa suma naturaleza es tantos bienes, va a estar compuesta por tantos bienes diversos? ¿O más bien son muchos bienes para nosotros, pero se trata de un sólo bien significado con tan diversos nombres?* Y más abajo: *Así, pues, al no ser dicha naturaleza compuesta en modo alguno, y al ser, sin embargo, todos esos bienes de todas las maneras, es necesario que todas esas cosas no sean muchas, sino una sola: en efecto, cada una de ellas es lo mismo que son todas juntamente*, etc., ideas que

per eamdem essentiam absolutam formaliter et essentialiter constituitur plene ac perfecte Deus absque aliis relationibus. Unde fit ut formalis perfectio relationis prius secundum rationem contineatur eminenter in essentia quam ei formaliter adiungatur, quia, licet in relatione formaliter nulla sit imperfectio, est tamen aliquid quod ad perfectionem simpliciter non pertinet, scilicet, oppositio cum alia relatione, et ideo in ea locum habet continentia eminentialis praeter formalem; haec vero adiungitur ad constitutionem personae, non ad complementum naturae. Et ideo in ea recte intelligitur quod non sit de essentia, sed inseparabiliter et cum summa identitate concomitans et quasi terminans essentiam. Haec autem omnia longe diverso modo inveniuntur in attributis essentialibus, ut declaratum est, et ideo in eis non est aliud esse essentiam quam esse de essentia.

Omnia attributa esse de essentia singulorum

10. Ex quo ulterius concluditur has divinas perfectiones seu attributa ita inter se comparari, ut omnia sint de essentiali ratione cuiuslibet et tota essentia Dei sit de ratione singulorum; atque adeo ut, licet plura a nobis ratione distinguantur, in re tamen solum sit una simplicissima perfectio, quae tota est adaequata essentia Dei. Quod eleganter declaravit Anselm. in Monolog., c. 16, dicens: *Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis? An potius nobis sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum?* Et infra: *Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimode tot illa bona sit, necesse ut illa omnia, non plura, sed unum sint: idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul*, etc., quae late prosequitur.

sigue explicando ampliamente. Y la razón es clara, puesto que todos esos atributos no pueden coincidir en una esencia simplicísima del modo que hemos dicho sin que guarden entre sí la misma identidad, y, por así decirlo, la misma relación esencial. Además porque todo atributo es infinito, no sólo en la perfección de un género determinado, sino absolutamente en el género del ente, ya que se trata de un ente de por sí necesario y del ser mismo por esencia; luego es necesario que incluya en su razón esencial a la esencia y a todos los otros atributos, punto que señaló debidamente Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 6, q. 12.

11. *Objeción.*— Se objetará: o tratamos de estas cosas según su realidad, o tratamos de ellas tal como son concebidas por nosotros. Según el primer modo, todo esto es verdad; pero no son expresiones propias, puesto que nosotros propiamente hablamos de las cosas tal como las concebimos. De lo contrario deberíamos afirmar también de las relaciones que pertenecen a la esencia. Sería igualmente preciso admitir que la justicia en cuanto justicia es misericordia, y que Dios se compadece por la justicia y castiga por la misericordia; y —éste es el punto principal de las objeciones— que el Hijo procede por vía de voluntad y el Espíritu Santo por vía de entendimiento. Si, por el contrario, se elige el segundo modo, en este caso parece falso todo lo dicho; porque la justicia, tal como es concebida por nosotros, prescinde de toda otra perfección; por lo cual en la razón esencial de la justicia concebida en cuanto tal no pueden incluirse los demás atributos. De modo semejante, en la cuestión misma que estamos tratando, suponemos a Dios como concebido esencialmente prescindiendo de los atributos, y estos atributos se los añadimos o atribuimos después; luego concebimos la esencia como anterior a los atributos; por consiguiente, no concebimos los atributos como pertenecientes a su esencia.

12. *De qué modo pueden atribuirse debidamente a Dios las cosas que concebimos de Dios.*— La respuesta es que se trata de las cosas mismas que son concebidas por nosotros de Dios, tal como son concebidas por nosotros, de tal suerte, sin embargo, que esa reduplicación no designe el modo de concebirlas por nuestra parte, sino de parte de la cosa concebida. Hay, en efecto, que considerar que, aunque las cosas más perfectas y divinas se conciban imperfectamente por

Ratio autem clara est, quia non possunt omnia illa attributa in simplicissimam essentiam convenire eo modo quo diximus, quin inter se eamdem identitatem et (ut ita dicam) eamdem essentialem habitudinem habeant. Item, quia quodlibet attributum est infinitum, non tantum in perfectione alicuius generis, sed simpliciter in genere entis, nam est ens ex se necessarium et ipsum esse per essentiam; ergo necesse est ut in sua essentiali ratione includat essentiam et omnia alia attributa, quod recte notavit Caiet., de Ente et essentia, c. 6, q. 12.

11. *Obiectio.*— Dices: aut loquimur de his secundum rem, aut prout concipiuntur a nobis. Priori modo vera quidem sunt haec omnia, non tamen sunt locutiones propriae, nam nos proprie loquimur de rebus prout illas concipimus. Alioqui etiam de relationibus dicere deberemus esse de essentia. Item fateri oporteret iustitiam ut iustitiam esse misericordiam, et Deum per iustitiam misereri et per misericordiam punire; et (quod caput obiectionum est) Filium procedere per voluntatem et Spiritum Sanctum per intellectum. Si autem eligatur posterior modus, sic falsa videntur omnia dicta; nam iustitia, ut a nobis concipitur, praescindit ab omni alia perfectione; quapropter non possunt in essentiali ratione iustitiae ut sic conceptae includi reliqua attributa. Similiter, in ipsamet quaestione quam tractamus, supponimus Deum ut essentialiter conceptum praecisis attributis, cui postea attributa adiungimus seu attribuimus; ergo concipimus essentiam ut priorem attributis; non ergo concipimus attributa ut de essentia illius.

12. *Quae de Deo concipimus, qualiter Deo iure attribuenda.*— Respondetur sermonem esse de rebus ipsis quae a nobis concipiuntur in Deo, prout concipiuntur a nobis, ita tamen ut illa reduplicatio non designet modum concipiendi ex parte nostra, sed ex parte rei conceptae. Est enim considerandum quod, licet res perfectiores et divinae imperfecte concipiantur a nobis, quia

nosotros, puesto que se conciben al modo de las cosas de donde recibimos el conocimiento, sin embargo, no se las concibe con error y falsedad, porque no atribuimos a las cosas concebidas la imperfección de nuestro modo de concebir, sino que más bien, bajo dicho modo, concebimos la verdadera perfección de las mismas. De esta suerte, pues, concebimos que la naturaleza de Dios es tal, que juzgamos que todos los atributos y perfecciones que nosotros concebimos separadamente y mediante diversos conceptos pertenecen en la realidad misma a su esencia.

13. *Respuesta a la objeción.*— En cuanto a la primera parte de las objeciones, negamos que se infiera de lo dicho que haya que afirmar lo mismo de las relaciones, puesto que también juzgamos con verdad que las relaciones no pertenecen en la realidad misma a la constitución de la esencia, sino de las personas, cosa que no podemos juzgar de los atributos. Y de igual modo, cuando se dice que la justicia en cuanto justicia es misericordia, o que el entendimiento en cuanto entendimiento es voluntad, si se trata de las realidades mismas concebidas, tales expresiones son verdaderas; porque el sentido es que la realidad que se concibe bajo la razón de justicia o de entendimiento incluye formal y esencialmente la razón de misericordia, voluntad, etc. Mas si se trata de las cosas tal como son concebidas distinta y expresamente por nosotros, en este caso dichas expresiones son falsas; en efecto, nuestra mente, mediante sus conceptos inadecuados, divide una realidad en sí totalmente indivisible, y entonces, aunque la realidad sea en sí totalmente idéntica, sin embargo no es objeto de cada uno de los conceptos según su razón total adecuada y, por tanto, si la reduplicación se hace en relación a nuestros conceptos, no puede atribuirse al uno lo que se atribuye al otro, puesto que no es lo mismo lo que se concibe ni bajo la misma relación expresa por el uno y por el otro concepto. Y por el mismo motivo estas expresiones, tomadas con todo rigor, son falsas: Dios se compadece por la justicia, el Padre engendra por la voluntad.

14. *Cómo se hacen predicaciones opuestas de la entidad única y simplicísima de Dios.*— Hay, pues, que advertir que, aunque la perfección divina sea en sí totalmente una, sin embargo, no opera siempre según su razón adecuada. Igual

concipiuntur ad modum earum rerum a quibus cognitionem accipimus, non tamen concipiuntur cum errore et falsitate, quia non attribuimus rebus conceptis imperfectionem modi nostri concipiendi, sed potius sub illo modo veram earum perfectionem concipimus. Sic igitur talem concipimus esse naturam Dei, ut iudicemus in re ipsa esse de illius essentia omnia attributa et perfectiones quas divisim et per varios conceptus nos apprehendimus.

13. *Obiectioni satisfit.*— Ad priorem autem partem obiectionum, negamus ex dictis sequi idem esse dicendum de relationibus, quia vere etiam iudicamus relationes in re ipsa non pertinere ad constitutionem essentiae, sed personarum, quod de attributis iudicare non possumus. Et similiter, cum dicitur iustitia ut iustitia esse misericordia, aut intellectus ut intellectus esse voluntas, si sermo sit de rebus ipsis conceptis, verae sunt illae locutiones; quia sensus est rem illam quae concipitur sub ratione iustitiae aut intellectus formaliter et essentialiter includere rationem misericordiae, voluntatis, etc. Si vero sit sermo de rebus prout distincte et expresse concipiuntur a nobis, sic illae locutiones falsae sunt; nam mens nostra per inadaequatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et tunc, quamvis res in se omnino sit eadem, tamen non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adaequatam rationem suam, et ideo, si reduplicatio fiat in ordine ad conceptus nostros, non potest uni attribui quod attribuitur alteri, quia non concipitur idem et sub eadem expressa habitudine per unum et per alium conceptum. Et ob eamdem causam eae locutiones in omni rigore falsae sunt: Deus per iustitiam miseretur, Pater per voluntatem generat.

14. *Quomodo de una entitate Dei simplicissima oppositae praedicationes fiant.*— Est enim animadvertendum quod, licet perfectio divina in se una omnino sit, non tamen operatur semper secundum adaequatam

que la luz del sol, por más que sea en sí totalmente idéntica en cuanto contiene de modo eminente el calor, la sequedad y otros efectos, sin embargo, cuando calienta no opera según su perfección adecuada; y, por tanto, no se puede decir en este caso que obra en cuanto contiene eminentemente la sequedad u otras cualidades, ya que esto es cuasi accidental a tal efecto; en cambio, le es esencial el contener eminentemente el calor, diciéndose, por lo mismo, con verdad y propiedad que calienta en cuanto contiene eminentemente el calor. En consecuencia, si distinguiésemos racionalmente en la luz el poder de calentar, el de secar, etc., y les impusiésemos nombres diversos, se diría con verdad que la luz calienta por la capacidad de calentar, pero no por otras capacidades; puesto que mediante dichas voces y conceptos se significa la luz no considerada en sí misma, sino según una relación inadecuada a los efectos y en cuanto los contiene virtualmente. En este sentido, pues, hay que entender lo que decimos de Dios; lo cual es claro por lo que se refiere a los efectos *ad extra*, puesto que ningún efecto es adecuado al poder divino, y por eso decimos con verdad que Dios crea al hombre por la idea de hombre y no por la idea de caballo, no porque en realidad estas dos ideas sean distintas, sino porque, aunque se trate de un solo ejemplar eminente que representa cada una de las cosas como si fuese propio de cada una de ellas, sin embargo de suyo no produce a cada una sino en cuanto la representa; y el que represente otras cosas es cuasi accidental respecto de tal efecto. Y esta relación esencial es la que se significa con dichas expresiones. Por consiguiente, la misma razón vale para aquéllas: *la justicia se compadece y la misericordia castiga*, puesto que ningún efecto es de por sí adecuado con el poder divino.

15. *Por qué en las procesiones divinas el Hijo no es producido por la voluntad, sino por el entendimiento, mientras el Espíritu Santo es producido del modo contrario.*— Y lo mismo hay que decir —y esto lo ofrecemos ocasionalmente a los teólogos— respecto de las procesiones *ad intra*, puesto que siendo en Dios Padre una misma e idéntica la razón de entendimiento y voluntad, sin embargo, no es principio de procesión o persona alguna según esta razón adecuada en su totalidad, sino que es principio del Hijo en cuanto tiene potencia de entender, y a esta potencia en cuanto tal se adecuan dicho origen o procesión; en cambio

suam rationem. Sicut lux solis, licet in se omnino sit eadem quatenus eminenter continet calorem, siccitatem et alios effectus, quando tamen calefacit, non operatur secundum adaequatam perfectionem suam; et ideo non potest vere dici tunc agere quatenus eminentem continet siccitatem vel alias qualitates, quia hoc est quasi per accidens ad illum effectum; per se autem ut eminenter contineat calorem, et ideo vere ac proprie dicitur calefacere quatenus eminenter continet calorem. Unde, si ratione distingueremus in luce virtutem calefaciendi, exsiccandi, etc., eisque diversa nomina imponeremus, vere diceretur lux calefacere per virtutem calefaciendi, non vero per alias virtutes; quia per eas voces et conceptus significatur lux, non secundum se, sed secundum inadaequatam habitudinem ad effectus et prout illos virtute continet. Sic ergo intelligendum est quod de Deo dicimus. Quod in effectibus ad extra est clarum, quia nullus effectus est adaequatus virtuti divinae, et ideo vere dicimus Deum creare hominem per ideam hominis, non vero per ideam equi, non quia in re distinctae sint hae ideae, sed quia, licet sit unum eminens exemplar ita repraesentans singula ac si esset uniuscuiusque proprium, tamen per se non agit unumquodque nisi quatenus repraesentat illud; quod autem repraesentet alia est quasi per accidens ad talem effectum. Et haec habitudo per se significatur in illis locutionibus. Unde eadem ratio est de illis, *iustitia miseretur et misericordia punit*, quia neuter effectus est per se adaequatus divinae virtuti.

15. *Filius in divinis cur non per voluntatem, sed per intellectum, contra Spiritus Sanctus producatur.*— Atque (ut hoc obiter theologis demus) idem dicendum est de originibus ad intra, nam, cum in Deo Patre una et eadem ratio sit intellectus et voluntatis, non est tamen principium alicuius originis seu personae secundum totam hanc adaequatam rationem, sed est principium Filii prout habet vim intelligendi, et illi virtuti ut sic est adaequata illa origo seu

es principio del Espíritu Santo en cuanto tiene potencia de amar. Así, pues, ya que con los nombres de entendimiento y de voluntad se significa dicha potencia según estas razones precisivas e inadecuadas, por lo mismo no puede atribuirse a la voluntad el origen del Hijo ni al entendimiento el origen del Espíritu Santo. Y esto es lo mismo que suele decirse con otras palabras, a saber, que estas potencias o atributos, aunque no lo sean actualmente, son distintas virtualmente, y que un atributo es principio o razón de obrar o producir algo, en cuanto se distingue virtualmente de otro; y que, por lo mismo, no puede formal y esencialmente atribuirse a uno lo que es propio del otro para poder distinguirlos virtualmente. En efecto, el que estos atributos se distingan virtualmente no es más que, o contener virtualmente efectos distintos, o tener en sí, en unión y simplicidad, cosas que son distintas en otros, o ser una potencia o razón eminente, la cual puede ser principio *quod* o *quo* de diversas acciones o procesiones. Por consiguiente, aunque esta distinción virtual no sea realmente distinción, sino eminencia, es, sin embargo, respecto de nosotros el fundamento de concebir con distinción dicha potencia según las relaciones propias y esenciales a los distintos efectos o términos, y, por tanto, es también fundamento suficiente de las diversas expresiones, según se explicó.

16. *Cómo la justicia de Dios, tal como es concebida por nosotros, prescinde de la misericordia.*— A la segunda parte de las objeciones, cuando se dice que la justicia de Dios, tal como es concebida por nosotros, prescinde de toda otra perfección, se responde que esto es verdad tratándose de la precisión simple en cuanto al conocimiento o consideración expresa de quien la concibe, puesto que éste no piensa en realidad más que la razón de justicia. Pero no es verdad respecto de la precisión exclusiva, puesto que el que así piensa no juzga que tal justicia es únicamente justicia, o que no incluye ninguna otra perfección en su razón esencial. Más aún, ni siquiera según una abstracción puramente precisiva se abstraen los otros atributos de la justicia hasta tal punto que no estén incluidos en su concepto, al menos implícitamente, puesto que si se concibe la justicia de Dios, no basta el concepto de justicia en general, sino que es preciso añadir algo por lo que se convierta en el concepto propio de la justicia divina; debe ser, pues, justicia por esencia o absolutamente infinita: luego en este concepto se contiene implícitamente el que dicha justicia sea esencialmente toda otra perfección.

17. *Cómo se distinguen de la esencia divina los atributos que se afirman de ella.*— De aquí se llega a entender también fácilmente cómo es concebida la esencia de Dios prescindiendo de los atributos, cuando la comparamos con ellos o se los atribuimos. En efecto, se prescinde de la perfección expresa y distinta de tal esencia y de su perfección total, pero, por así decirlo, no se prescinde, sin embargo, de la inclusión implícita. Así, pues, concibo la esencia de Dios mediante el concepto común de ente o de esencia añadiéndole alguna negación o perfección por la que se convierta en concepto propio de Dios, por ejemplo concibiendo una esencia absolutamente infinita o actual de por sí, y mediante dicho concepto no considero distintamente qué perfecciones pertenecen a la razón esencial de tal naturaleza; y de esta suerte se afirma que se prescinde de ellas mediante dicho concepto; sin embargo, no pueden excluirse o prescindirse implícita o confusamente, puesto que están contenidas esencialmente en la perfección de la realidad concebida. Después, mediante los conceptos propios de justicia y misericordia, etc., se las considera explícitamente y se las compara entre sí o con la esencia o se las predica, puesto que para esto basta nuestro diverso modo de concebir. Por eso, cuando decimos que a la esencia de Dios pertenece el ser justo o sabio, no hacemos más que explicar lo que se contenía implícitamente en dicho concepto.

18. Finalmente, resulta fácil por esto el resolver las razones de la opinión contraria y explicar en qué sentido se dice que los atributos convienen a Dios por razón de la esencia; cómo puede demostrarse uno mediante otro, y en qué sentido en esta mutua continencia esencial de los atributos y de la esencia no existe confusión o repugnancia alguna. En efecto, no se afirma que la esencia sea la razón de los atributos considerada en sí misma, sino según nuestro modo de concebir; concretamente, porque cuando concebimos la esencia con un concepto inadecuado, añadiéndole alguna diferencia o al menos algún modo negativo propio de Dios, en cuanto es el ente primero y necesario por esencia, de este concepto

processio; principium autem Spiritus Sancti est prout habet vim amandi. Quia ergo nominibus intellectus et voluntatis significatur illa virtus secundum has praecisas et inadaequatas rationes, ideo non potest voluntati attribui origo Filii nec intellectui origo Spiritus Sancti. Et hoc idem est, quod aliis verbis dici solet, has scilicet virtutes seu attributa, licet non actualiter, virtualiter esse distincta, et unum attributum esse principium vel rationem operandi seu producendi aliquid, prout virtute distinguitur ab alio; et ideo non posse formaliter et per se attribui uni quod est proprium alterius, ut virtute ab alio distinguitur. Nam haec attributa virtualiter distingui, nihil aliud est quam vel virtute continere distinctos effectus, vel unite et simpliciter in se habere quae in aliis distincta sunt, vel esse eminentem virtutem seu rationem, quae potest esse principium quod aut quo diversarum actionum aut processionum. Unde, licet haec virtualis distinctio in re non sit distinctio, sed eminentia, est tamen fundamentum respectu nostri distincte concipiendi illam virtutem secundum proprias et per se habitudines ad distinctos effectus seu terminos, et ideo est etiam sufficiens fundamentum diversarum locutionum, ut declaratum est.

16. *Iustitia Dei, ut a nobis concepta, qualiter a misericordia praescindat.*— Ad alteram partem obiectionum, cum dicitur iustitiam Dei, ut a nobis concipitur, praescindere ab omni alia perfectione, respondetur id esse verum de praecisione simplici quoad expressam cognitionem seu considerationem concipientis, quia ille vere nil aliud expresse cogitat nisi rationem iustitiae. Non est autem verum de praecisione exclusiva, quia ille qui sic cogitat non existimat illam iustitiam tantum esse iustitiam, aut in ratione sua essentiali nullam aliam perfectionem includere. Immo nec secundum abstractionem pure praecisivam ita abstrahuntur alia attributa a iustitia quin in eius conceptu includantur saltem implicite, quia, si iustitia Dei concipitur, non sufficit conceptus iustitiae in communi, sed aliquid adiungere oportet quo fiat conceptus proprius iustitiae divinae; sit ergo iustitia per essentiam aut simpliciter infinita: in hoc ergo conceptu implicite continetur ut talis iustitia essentialiter sit omnis alia perfectio.

17. *Attributa divina, quae de essentia affirmantur, qualiter ab illa praescindant.*— Atque hinc facile etiam intelligitur quo modo essentia Dei concipiatur praecisis attributis, quando eam cum illis comparamus vel haec illi attribuimus. Praescinduntur enim ab expressa et distincta perfectione talis essentiae totiusque perfectionis eius, non tamen ab implicita inclusione, ut sic dicam. Concipio enim essentiam Dei per communem conceptum entis vel essentiae adiungendo aliquam negationem vel perfectionem qua fiat proprius Dei, ut concipiendo essentiam simpliciter infinitam aut ex se actualem, per quem conceptum distincte non considero quae perfectiones sint de ratione essentiali talis naturae; et hoc modo dicuntur praescindi per talem conceptum; tamen, implicite seu confuse non possunt excludi aut praescindi, quia in perfectione illius rei conceptae essentialiter continentur. Postea vero per proprios conceptus iustitiae et misericordiae, etc., explicite considerantur et inter se vel cum essentia comparantur aut praedicantur, nam ad hoc satis est diversus modus concipiendi noster. Unde, cum dicimus de essentia Dei esse quod sit iustus aut sapiens, nihil aliud facimus quam explicare quid in illo conceptu implicite continebatur.

18. Tandem, hinc facile expediuntur rationes contrariae sententiae; et declaratur quomodo attributa dicantur convenire Deo ratione essentiae, quomodo unum per aliud possit demonstrari, et qua ratione in hac essentiali continentia mutua attributorum et essentiae nulla sit confusio vel repugnantia. Essentia enim non dicitur esse ratio attributorum secundum se, sed secundum modum nostrum concipiendi; quia nimirum cum concipimus essentiam conceptu quodam inadaequato, adiuncta aliqua differentia seu modo saltem negativo proprio Dei, quatenus est primum ens necessarium ac per

o de este modo concreto de ente deducimos que tal o cual perfección debe ser necesariamente atribuida a dicho ente, por el hecho de que, por ejemplo, la razón de ente *a se* requiere tal perfección. Sin embargo, al igual que de este modo deducimos un atributo partiendo de la razón esencial, de la misma manera también deducimos que dicho atributo conviene a tal ente no de cualquier modo, sino esencialmente, y, en consecuencia, deducimos también que la esencia no es la razón de los atributos en el mismo sentido en que la esencia en las criaturas suele ser el principio de las propiedades, sino sólo porque en su razón simple, que es concebida de modo confuso por nosotros, se contiene necesariamente cuanto de perfección concebimos luego respecto de la misma esencia mediante diversos conceptos.

19. *Cómo se demuestra a priori un atributo de Dios por otro.*— Y del mismo modo demostramos un atributo por otro concibiéndolo como anterior y como razón del segundo, el cual, considerado en sí mismo y en cuanto abstrae de Dios y de las criaturas, tiene cierta razón de prioridad o de presupuesto para el otro, tal como puede verse en el entendimiento y voluntad y en otros semejantes. Por consiguiente, no hay confusión alguna en la realidad, sino una identidad y simplicidad suma y esencial. Ni hay tampoco repugnancia, puesto que todas estas perfecciones consideradas en sí mismas y abstraídas de las condiciones creadas, no requieren necesariamente distinción alguna, ni incluyen nada por virtud de lo cual repugne que todos los atributos pertenezcan a la razón de cada uno. Y para que resulte menos increíble o sorprendente el que se dé una unidad tan grande en la simplicidad divina, podemos tomar de las criaturas un ejemplo con el que expliquemos o aclaremos algo más esta realidad. En efecto, racional, por ejemplo, es la diferencia esencial, única e indivisible del hombre, la cual, una vez concebida como añadida al género, está concebida la esencia total del hombre. Mas, para explicar esta diferencia, nosotros podemos dividirla en diversos conceptos. En efecto, concibamos que el hombre es discursivo —tomada esta palabra proporcionalmente, no en cuanto se origina del principio próximo, sino de la raíz esencial, y en cuanto denota relación a la tercera operación del enten-

essentiam, ex hoc conceptu seu ex tali modo entis colligimus talem vel talem perfectionem illi enti esse necessario attribuendam, quia illa ratio, verbi gratia, entis a se talem perfectionem requirit. Tamen, sicut hoc modo colligimus attributum ex ratione essentiali, ita etiam colligimus illud attributum, non utcumque, sed essentialiter convenire tali enti, et consequenter etiam colligimus essentiam non esse rationem attributorum eo modo quo in creaturis essentia solet esse principium proprietatum, sed solum quia in simplici ratione sua, quae a nobis confuse concipitur, necessario continetur quidquid perfectionis per varios conceptus de eadem essentia nos postea concipimus.

19. *Ut per unum Dei attributum a priori aliud demonstretur.*— Et eodem modo demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum et ut abstrahit a Deo et creaturis habet aliquam rationem prioritatis vel praesuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu et voluntate et similibus. Unde nulla est in re confusio, sed summa et essentialis identitas et simplicitas. Neque etiam est repugnantia, quia omnes hae perfectiones secundum se sumptae et abstractae a conditionibus creatis, non postulant necessario distinctionem ullam, nec includunt aliquid ratione cuius repugnet omnia attributa esse de ratione singulorum. Ut autem minus incredibile vel admirabile videatur hanc tantam unitatem in divina simplicitate reperiri, possumus ex creaturis aliquod exemplum sumere quo rem hanc amplius explicemus vel adumbremus. Nam rationale, verbi gratia, est differentia essentialis hominis, una et indivisibilis, qua concepta ut adiuncta generi, tota hominis essentia concipitur. Ad explicandam autem hanc differentiam, possumus eam nos in plures conceptus dividere. Concipiamus enim hominem esse discursivum (accepta hac voce proportionaliter, non ut sumitur a principio proximo, sed a radice essentiali, et ut significat habitudinem ad tertiam operationem

dimiento— y concibamos además precisivamente que el hombre realiza composiciones y divisiones, y que además realiza simples aprehensiones. Ciertamente todos estos conceptos no explican más que lo que formalmente estaba contenido en racional, pero explican como por partes lo que en "racional" era una sola cosa y simple, y explican distintamente lo que es concebido de un modo confuso por nosotros en un solo concepto; y esto basta para que concluyamos racionalmente y deduzcamos lo uno de lo otro. De este modo, pues, debemos concebir la distinción de los atributos de Dios y su relación a la esencia concebida de un modo cuasi adecuado y confuso, según se explicó suficientemente.

20. *Qué perfección denotan en Dios los atributos que concebimos de El por negación valiéndonos de circunlocuciones.*— Sólo queda por advertir que todo lo dicho se entiende de los atributos de Dios en cuanto afirman en El una perfección positiva; pues hay muchos atributos que son explicados por nosotros mediante una negación, y sólo se distinguen entre sí o respecto de la esencia por razón de la negación, y en éstos está fuera de duda que las negaciones mismas no pertenecen a la esencia de Dios y que tampoco una negación pertenece propiamente a la esencia de otra; el fundamento, empero, de estas negaciones, es totalmente uno e idéntico en sí mismo. Y la perfección que se explica mediante una negación es idéntica a la perfección que se explica mediante otra; y en este sentido es evidente que dichos atributos pertenecen a la razón esencial de Dios y de cada uno de ellos entre sí. De esta clase son todos los atributos de Dios que no dicen relación a una acción o acto, sino que explican solamente mediante diversas negaciones la eminencia de la sustancia divina, como, por ejemplo, ser *a se*, ser acto puro, totalmente simple, infinito, inmenso, incomprensible, inefable y otros semejantes que pueda haber, respecto de los cuales es absolutamente evidente que expresan la misma perfección positiva, y que todos están incluidos formal y esencialmente en cada uno de ellos. En cambio, los otros atributos que dicen relación a un acto, como, por ejemplo, los que se refieren al entendimiento, a la voluntad y a la potencia, parece que son significados más bien a modo de pro-

intellectus), et rursus praecise concipiamus hominem esse compositivum et divisivum, et rursus esse apprehensivum simpliciter. Hi sane omnes conceptus nihil aliud explicant nisi quod formaliter continebatur in rationali, sed explicant quasi per partes quod in rationali est unum et simplex declarantque distincte quod a nobis confuse uno conceptu apprehenditur; idque satis est ut unum ex alio ratiocinemur et colligamus. Ad hunc ergo modum concipienda nobis est distinctio attributorum Dei, et comparatio eorum ad essentiam quasi adaequate et confuse conceptam, ut satis declaratum est.

20. *Attributa Dei quae per negationem circumloquimur, quam in ipso dicant perfectionem.*— Solum superest advertendum omnia dicta intelligi de attributis Dei quatenus in ipso ponunt perfectionem positivam; sunt enim multa attributa quae per negationem a nobis declarantur, et ratione negationis solum distinguuntur vel inter se, vel ab essentia, et in his clarum est negationes ipsas non esse de essentia Dei neque unam negationem proprie esse de essentia alterius; fundamentum autem harum negationum in se unum omnino et idem est. Et perfectio quae per unam negationem declaratur, eadem est cum perfectione quae declaratur per aliam; atque hoc modo est evidens talia attributa esse de ratione essentiali Dei et singulorum inter se. Huiusmodi autem sunt omnia attributa Dei, quae nullam habitudinem dicunt ad actionem seu actum, sed solum per varias negationes declarant eminentiam substantiae divinae, ut sunt esse a se, actum purum, omnino simplicem, infinitum, immensum, incomprehensibilem, ineffabilem, et si quae sunt similia, de quibus evidentissimum est dicere eamdem perfectionem positivam, et omnia in singulis includi formaliter ac essentialiter. Alia vero attributa quae dicunt ordinem ad actum, ut sunt quae ad intellectum, voluntatem et potentiam spectant, magis videntur significari per modum proprietatum;

piedades; pero también en ellos es verdad lo que hemos dicho, y quedará más claro cuando digamos algo de cada uno de ellos en particular.

SECCION VII

Posibilidad de probar que Dios es inmenso

1. Hay que comenzar por comprender, en primer lugar, qué trata de explicarse con el nombre de inmensidad, pues muchas veces inmenso se toma en el mismo sentido que infinito. Respecto de esta significación, ya se dijo bastante sobre la realidad misma significada. Así, pues, la inmensidad, considerada estrictamente, dice relación al "donde" o a la presencia de Dios en todas las cosas. Y en este sentido es un atributo particular, por razón del cual se afirma que Dios está en todas partes. Y en este sentido no parece tan claro por razón natural que Dios sea inmenso, puesto que muchos de los antiguos filósofos confinaron a Dios a un lugar determinado.

Diversas opiniones de los filósofos

2. En efecto, Aristóteles, en el lib. VIII de la *Física*, capítulo último, texto 84, da a entender que respecto del lugar donde está Dios han sido dos las opiniones de los antiguos, a saber, o que está en el centro, o en la circunferencia, porque éstos —dice— son como los dos principios del movimiento celeste. Y los que ponían a Dios en el centro acaso pensaban que era aquél el lugar apropiado para que desde allí difundiese por todas partes unos como rayos de su eficacia. Aristóteles, en cambio, prefiere a ésta la segunda sentencia y parece inclinarse a ella totalmente. Y en el lib. I *De caelo*, c. 3, text. 22, se expresa así: *Todos los hombres que tienen un conocimiento de los dioses, y todos los que piensan que existen dioses, tanto los griegos como los bárbaros, atribuyeron a los dioses el lugar supremo en atención a que lo inmortal es propio para lo inmortal;* y en el lib. II *De Generat.*, c. 19, text. 59, afirma *que estas cosas inferiores no pueden conservarse perpetuamente las mismas porque están muy distantes del principio*

sed in eis etiam sunt vera quae diximus, et constabit clarius cum de singulis in particulari aliquid dicetur.

SECTIO VII

An Deum esse immensum demonstrari possit

1. Primum quid immensitatis nomine explicetur intelligere oportet; saepe enim accipitur immensum pro eodem quod infinitum. In qua significatione iam satis dictum est de re ipsa significata. Immensitas ergo stricte sumpta dicit habitudinem ad ubi seu praesentiam Dei in rebus omnibus. Et hoc modo est peculiare attributum, ratione cuius dicitur Deum esse ubique. Et hoc sensu non videtur tam manifestum ratione naturali Deum esse inmensum, nam multi ex antiquis philosophis Deum ad certum aliquem locum definierunt.

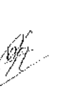
Philosophorum variae sententiae

2. Aristoteles enim, VIII Phys., c. ult., text. 84 indicat de loco ubi Deus est duas fuisse antiquorum sententias, scilicet aut esse in centro, aut in circumferentia, quia haec (inquit) sunt quasi duo principia motus caelestis. Et qui ponebant Deum in centro fortasse existimabant illud esse accommodatum locum, ut inde veluti radios efficacitatis suae undique diffunderet. Ipse vero Aristoteles alteram sententiam huic praefert et in eam plane descendere videtur. Et I de Caelo, c. 3, text. 22, sic inquit: *Omnes homines qui de diis existimationem habent, et universi qui deos esse putant, tam graeci quam barbari ipsum supremum locum diis tribuerunt, propterea quod immortale ad immortale est accommodatum;* et II de Gener., c. 19, text. 59, ait *haec inferiora non posse perpetuo eadem conser-*

mismo; y cosas parecidas expresa en el lib. II *De caelo*, c. 12, text. 68. Estos pasajes, si se los considera por sí solos, podrían tener fácil explicación refiriéndolos a la distancia de naturaleza y no de lugar; mas está en contra otro pasaje de Aristóteles —si es que es de Aristóteles— en el libro *De Mundo ad Alexandrum*, donde se explica esto expresamente referido a la distancia local, y se afirma que conviene mucho más a Dios, que reside en el cielo, enviar desde allí la salvación a todos. Y se explica valiéndose del ejemplo de un rey o un caudillo humano, al cual no le conviene intervenir por sí mismo en todos los lugares o asuntos, sino estar en un solo lugar y gobernarlo todo desde allí, y de esta suerte San Justino Mártir, en su *Orat. Paraenet. ad Gentes*, atribuye dicho libro a Aristóteles adscribiéndole este parecer, e indica allí también que Platón colocó a Dios en la esfera del fuego; asimismo Eusebio, lib. III *De Praeparat.*, refiere que los egipcios asignaban a Dios una morada celestial. Finalmente, el Comentador, en la disp. XIV contra Algacel, en la respuesta a la última duda, califica de pueril la opinión de los que han juzgado que Dios estaba en todas las cosas.

Solución verdadera de la cuestión

3. Hay que afirmar, sin embargo, que se puede demostrar por razón natural que Dios es inmenso y que, consecuentemente, está en todas partes. Esta verdad, al igual que se dijo de otras, puede demostrarse o totalmente *a posteriori* partiendo de los efectos, o *a priori* partiendo de un atributo demostrado con anterioridad. El primer camino es el que enseñó Santo Tomás en I, q. 8, a. 1, donde partiendo del influjo universal de Dios y de su acción infiere que Dios está presente realmente en todas partes e íntimamente en todas las cosas. En efecto, todo agente debe estar unido con el paciente sobre el que opera. Ahora bien, Dios es el agente universal que obra todas las cosas y en todas las cosas que existen; luego está íntimamente presente en todas las cosas. La mayor está tomada de Aristóteles, lib. VII de la *Física*, c. 2, quien afirma que el motor y lo movido deben existir juntamente, lo cual es verdad en todo agente, según quedó visto antes en la disp. XVI. La menor, a su vez, nos consta por las



vari, quia ab ipso principio longe absunt; et non dissimilia dicit II de Caelo, c. 12, text. 68. Quae loca, si per se sola spectentur, facile explicari possent de distantia naturae et non loci; obstat tamen alter locus (si tamen Aristotelis est) in libro de Mundo ad Alexandrum, ubi expresse hoc explicatur de distantia locali, et dicitur multo magis decere Deum, in caelo residentem, inde omnibus salutem afferre. Et explicatur exemplo regis aut ducis humani, quem non decet per seipsum omnibus locis aut negotiis interesse, sed in uno loco sistere et inde universa gubernare. Atque ita Iustin. Martyr, in orat. Paraenetica ad Gentes, librum illum Aristoteli attribuit, et hanc etiam sententiam illi adscribit, ubi etiam indicat Platonem in sphaera ignea Deum constituisse; Eusebius etiam, lib. III de Praeparat., refert Ægyptios caeleste habitaculum Deo tribuisse. Denique Commentator, in disp. XIV contra Algazel., ad ult. dub., puerilem appellat eorum existimationem qui Deum in omnibus rebus esse existimarunt.

Vera quaestionis resolutio

3. Nihilominus dicendum est ratione naturali demonstrari posse Deum esse immensum et consequenter esse ubique. Haec veritas, sicut de aliis dictum est, ostendi potest aut omnino a posteriori ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato. Priorem viam docuit D. Thom., I, q. 8, a. 1, ubi, ex universali Dei influxu et actione, infert Deum esse ubique realiter praesentem et intime in omnibus rebus. Nam omne agens debet esse coniunctum passo in quod operatur. Sed Deus est universale agens efficiens omnia et in omnibus quae sunt; ergo est intime praesens in rebus omnibus. Maior sumitur ex Aristotele, VII Phys., c. 2, dicente movens et motum debere esse simul, quod in omni agente verum habet, ut supra, disp. XVI, visum

disp. XXI y XXII, donde se demostró que Dios no sólo conserva todas las cosas con acción continuada, sino que también obra inmediatamente en la acción de todos los agentes secundarios. Y parece que San Pablo insinuó este argumento, en el c. 17 de los *Hechos de los Apóstoles* con aquellas palabras: *buscar a Dios, a ver si por ventura llegan a tocarlo o encontrarlo; aunque no esté lejos de cada uno de nosotros; puesto que en El vivimos, y nos movemos, y somos;* y en el Salmo 138 se insinúa la misma razón en aquellas palabras: *si tomase mis alas al amanecer y habitase en los confines del mar, he aquí que allí me conducirá tu mano y me sostendrá tu diestra.* En efecto, quiso dar a entender David con estas palabras que Dios estaba allí presente, al igual que había dicho en las inmediatamente anteriores: *Si subiere al cielo, allí estás tú; si descendiere al infierno, presente estás.* Juzgó, pues, que era lo mismo decir: *allí estás presente,* o *me conducirás,* o *allí me sostendrás;* y no ciertamente por otro motivo, si no es porque la operación lleva adjunta la presencia real.

Análisis del argumento de Santo Tomás

4. *Cómo y de qué manera lo ataca Escoto.*— Sin embargo, a Escoto, *In II,* dist. 2, q. 5, e *In I,* dist. 37, y en el mismo pasaje a Ockam, a Gabriel, y a otros, no sólo no les pareció una demostración, pero ni siquiera una razón suficiente. En primer lugar, porque el principio "el motor y lo movido deben existir juntamente" todavía no está suficientemente demostrado; en efecto, Aristóteles no aduce razón alguna de él *a priori,* más aún, ni siquiera aduce razón alguna general *a posteriori,* sino que lo prueba únicamente valiéndose de una inducción bastante incierta y que en algunos singulares parece fallar, y en otros es tan oculta, que no nos consta por experiencia.

5. En segundo lugar y principalmente, porque, aunque concedamos que dicha condición es necesaria en los agentes finitos, no hay razón de que sea necesaria en Dios, que opera con virtud infinita; porque, al igual que de la limitación de potencia se origina que un agente finito opere dentro de una esfera limitada y

est. Minor autem constat ex disp. XXI et XXII, ubi ostensum est Deum et conservare omnia continua actione et agere immediate in actione omnium agentium secundorum. Atque hanc rationem videtur insinuasse Paulus, Actor. 17, in illis verbis: *Quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant; quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus;* et in Ps. 138 eadem ratio insinuatur in illis verbis: *Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua.* Nam his verbis voluit significare David Deum ibi adesse, sicut in proxime praecedentibus dixerat: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.* Perinde ergo existimavit dicere: *Ibi ades,* vel *me adduces,* aut *ibi me tenebis;* non certe alia ratione, nisi quia operatio habet adiunctam realem praesentiam.

Ratio D. Thomae expenditur

4. *Qui et qualiter eam impugnet Scotus.* Nihilominus Scoto, In II, dist. 2, q. 5, et In I, dist. 37, et ibi Ocham, Gabrieli, et aliis non solum illa non est visa demonstratio, verum nec sufficiens ratio. Primo, quia illud principium "movens et motum debent esse simul" non est hactenus satis demonstratum; nam Aristoteles nullam eius rationem [a priori, immo neque a posteriori generalem rationem] [1] adducit, sed solum id probat inductione quadam satis incerta et quae in nonnullis singularibus deficere videtur, et in aliis est tam occulta, ut experimento non constet.

5. Secundo ac praecipue, quia, licet demus eam conditionem esse necessariam in agentibus finitis, in Deo, qui infinita virtute operatur, non est cur sit necessaria; nam, sicut ex limitatione virtutis provenit quod agens finitum in sphaera limitata operetur

[1] Las palabras entre corchetes faltan en la ed. Vivès y en bastantes otras. (Nota de los EE.)

no más allá, de la misma manera la necesidad de la presencia real y de la unión con el paciente puede provenir de la limitación de la potencia. Por eso Aristóteles en el citado libro *ad Alexandrum,* habiendo mencionado que algunos antiguos habían opinado que Dios estaba en todas las cosas por esta misma razón, a saber, porque produce todas las cosas, pues éstas son las palabras de Aristóteles: *es opinión antigua y ciertamente hereditaria entre todos los mortales, que todas las cosas han sido hechas por Dios y en virtud de Dios para nosotros. Y ninguna naturaleza es de por sí suficiente privada de la salvación que El le confiere. Por lo cual* —nótese la deducción— *algunos antiguos llegaron a decir que todas estas cosas estaban llenas de dioses;* habiendo, pues, Aristóteles referido esta opinión, añade que a la divina excelencia le conviene más el que, estando en un único y supremo lugar, realice desde allí todas las cosas. Por consiguiente da a entender que, aunque en las causas inferiores e imperfectas exista esa necesidad de unión o de inmediatez al efecto para poder producirlo, sin embargo, en la causa eminente e infinita no existe necesidad alguna de esta clase.

6. Y se confirma, en primer lugar, ya que en los agentes naturales puede concebirse esta condición necesaria como antecedente a la acción por el hecho de que presuponen siempre el sujeto sobre el que operan, siendo necesario dar por supuesta la propincuidad y aplicación del mismo; en Dios, por el contrario, al menos en cuanto a la acción primera y principal y a la que le es más propia, que es la creación, no puede presuponerse esta condición para la acción, puesto que por parte del efecto no se presupone nada en que pueda estar Dios para obrar en él; luego, partiendo de esta acción o efecto, no puede deducirse *a posteriori* dicha condición. Y si se afirma que en esta acción de Dios tal condición es consecuente, no antecedente a la acción misma, se sigue, en primer lugar, que de esta acción divina no se infiere la existencia de Dios en las cosas, sino que tal consecuencia ha de demostrarse por otro concepto. En efecto, la fuerza de dicha ilación no puede tomarse de la causalidad, ni de las condiciones requeridas para causar; luego hay que buscar otro medio por el que se pruebe que en virtud de dicha acción de Dios se sigue tal presencia.

et non ultra, ita necessitas realis praesentiae et coniunctionis cum passo potest ex limitatione virtutis provenire. Unde Aristoteles, in dicto libro ad Alexandrum, cum retulisset nonnullos veteres sensisse Deum in rebus omnibus esse ob hanc ipsam rationem, quod scilicet omnia efficiat; haec enim sunt Aristotelis verba: *Vetus fama est, et quidem haereditaria mortalium omnium, universa a Deo et per Deum nobis esse constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat. Quapropter* (nota illationem) *veteres nonnulli adducti sunt ut dicerent haec omnia deorum esse plena;* cum igitur hanc sententiam Aristoteles retulisset, subiungit divinae excellentiae magis convenire ut, in uno ac supremo loco residens, omnia inde conficiat. Significat ergo, licet in inferioribus et imperfectis causis sit ea necessitas coniunctionis vel propinquitatis ad effectum ut eum agere possint, in causa tamen eminenti et infinita nullam esse huiusmodi necessitatem.

6. Et confirmatur primo, nam in agentibus naturalibus potest intelligi haec necessaria conditio ut antecedens ad actionem, eo quod semper supponant subiectum in quod agant, cuius propinquitas et applicatio necessario supponenda sit; at vero in Deo, saltem quoad primam et praecipuam actionem eique propriissimam, quae est creatio, non potest haec conditio praesupponi ad actionem, quia ex parte effectus nihil supponitur in quo Deum esse oporteat ad agendum in illum; ergo ex hac actione vel effectu eius non potest a posteriori colligi haec conditio. Quod si dicatur in hac actione Dei hanc conditionem esse consequentem, non antecedentem ad ipsam actionem, sequitur imprimis ex hac divina actione non colligi existentiam Dei in rebus, sed aliunde ostendendam esse illam consecutionem. Nam vis illius illationis non posset sumi ex causalitate, neque ex conditionibus ad causandum requisitis; ergo medium aliud est quaerendum, unde probetur ex tali Dei actione sequi talem praesentiam.

7. En segundo lugar se confirma teológicamente, puesto que sucede de hecho ahora por virtud divina el que alguna causa opera *in distans* inmediatamente, según probé en el problema de la Encarnación respecto de la humanidad de Cristo; luego esta condición no es necesaria hasta tal punto que repugne en absoluto obrar sin ella; luego, si por un imposible, imaginásemos que Dios con toda la virtud activa intensivamente infinita que ahora tiene estuviera en un solo lugar concreto, podría, sin embargo, obrar en lugares distantes, ya que tal modo de operar no implica de por sí contradicción; luego no repugnaría a la potencia divina si no fuese inmensa por otro concepto; luego concretamente de la acción de Dios en algún lugar no se deduce la presencia real y la existencia de Dios en él. Hay quienes responden que esta presencia se infiere de la acción de Dios, no de cualquier modo, sino habida cuenta de las condiciones propias de Dios en el operar, a saber, que obra como agente primero, principal y perfectísimo, ya que de esto se deduce que obra con virtud infinita y que, en consecuencia, está donde opera. Y viene a ser lo mismo lo que responden otros, a saber, que de la acción de Dios en algún lugar se sigue inmediatamente que, o Dios está allí, o que opera con virtud infinita; y si se concede lo primero, se tiene lo que se pretende; y si se concede lo segundo, también de esto mismo se deduce lo otro, puesto que la virtud infinita lleva consigo esta presencia respecto de la cosa en que opera, no por razón de indigencia, sino de perfección. Empero esta respuesta, en primer lugar, se aparta del fin pretendido, puesto que no demuestra la ubicuidad de Dios partiendo de la acción, sino de la infinitud, lo cual pertenece a un procedimiento posterior de demostración de que nos ocuparemos luego. Además no es de por sí evidente una consecución en la que de la virtud infinita para operar se deduce la inmensidad; en efecto, son éstas a modo de cantidades de diversa especie, al igual que la intensidad y la extensión, puesto que la infinitud de virtud activa es cuasi intensiva, mientras que la inmensidad es a modo de una extensión infinita, no resultando, por ende, evidente que ésta se infiera de aquélla, si no se la reduce previamente a otro medio.

8. En tercer lugar aumenta de modo especial la dificultad, porque, aunque todo agente inmediato debe estar unido al efecto, no todos, sin embargo, lo han de estar del mismo modo. Pues hay un agente inmediato con inmediación de supuesto, como dicen, y otro con inmediación de virtud; respecto de aquél puede admitirse que debe estar por sí mismo unido al paciente, mientras que respecto de éste, de ninguna manera; basta, en efecto, con que su virtud esté unida al paciente; luego de la acción de Dios no puede inferirse determinadamente que Dios esté por sí mismo inmediatamente en todas las cosas, sino que está por sí o por su virtud. A no ser que se dé acaso por supuesto que Dios obra inmediatamente en todas las cosas con inmediación de supuesto, cosa que no es evidente y que incluso es negada por muchos, aun siendo católicos y tomistas. Responden algunos que, aunque Dios obre inmediatamente con inmediación de virtud, se deduce de ello con suficiencia que está presente a sus efectos mediante su sustancia, ya que su virtud no se distingue de su sustancia. Pero contra eso está el que hay una virtud propia o innata al agente y hay una virtud difusa, igual que en el sol la luz es una virtud innata, mientras que alguna clase de influencia es una virtud difusa. Respecto de la primera es verdad que la virtud de Dios es la sustancia de Dios; no obstante, cuando se dice que Dios obra inmediatamente con inmediación de virtud, si se ha de distinguir esto de la inmediación de supuesto, no puede entendérselo de la virtud propia e innata, sino de la difusa. Y ésta no se identifica con la sustancia de Dios, como es de por sí evidente; luego de la acción de Dios no puede inferirse que Dios está en todas las cosas por su sustancia o virtud innata, que es lo mismo, sino sólo por su virtud difusa.



9. En cuarto y último lugar, aunque concedamos todo lo que este argumento pretende, a saber, que Dios está en todas las cosas que produce, todavía no estaría suficientemente probada la inmensidad de Dios, ya que con dicho razonamiento, a lo más, se prueba que Dios está en todo este mundo; mas de aquí no se concluye que Dios es inmenso, ya que este mundo en su totalidad es finito; luego si Dios se clausura en él, no es inmenso: y el que no esté clausurado en él no puede probarse por la acción de Dios; luego, partiendo de ella, no se prueba suficientemente la inmensidad de Dios.

7. Confirmatur secundo theologice, quia nunc de facto divina virtute fit ut aliqua causa immediate operetur in distans, ut in materia de Incarnatione de Christi humanitate probavi; ergo non est haec conditio ita necessaria ad agendum ut prorsus repugnet sine illa operari; ergo, si per impossibile fingamus Deum cum tota virtute activa infinita intensive, quam nunc habet, esse in uno definito loco, nihilominus posset agere in locis distantibus, quia talis modus agendi in se non involvit repugnantiam; ergo non repugnaret virtuti infinitae si alioqui non esset immensa; ergo praecise ex actione Dei in aliquo loco non sequitur realis praesentia et existentia Dei in illo. Respondent aliqui ex actione Dei inferri hanc praesentiam non utcumque, sed adiunctis propriis conditionibus Dei in agendo, scilicet, quod agit ut primum, principale et perfectissimum agens; nam inde sequitur agere infinita virtute et consequenter esse ubi operatur. Et in idem fere redit quod alii respondent, ex actione scilicet Dei in aliquo loco immediate sequi aut Deum ibi esse, aut virtute infinita operari; quod si detur primum, habetur intentum; si autem detur secundum, ex hoc ipso infertur etiam aliud, quia virtus infinita non ex indigentia, sed ex perfectione secum affert hanc praesentiam ad rem in qua operatur. Verumtamen haec responsio imprimis divertit ab intentione proposita, quia non demonstrat ubiquitatem Dei ex actione, sed ex infinitate, quod pertinet ad posteriorem viam demonstrandi infra tractandam. Et deinde non est per se evidens illa consecutio, in qua ex infinita virtute ad agendum infertur immensitas; nam hae sunt veluti quantitates diversarum rationum, sicut intensio et extensio; nam infinitas virtutis activae est quasi intensiva, immensitas vero est quasi infinita extensio, unde non est evidens hanc ex illa sequi nisi ad aliud prius medium revocetur.

8. Tertio principaliter augetur difficultas, quia, licet omne agens immediatum debeat esse coniunctum effectui, non tamen quodlibet eodem modo. Est enim quoddam agens immediatum (ut aiunt) immediatione suppositi, aliud immediatione virtutis; de illo admitti potest debere per seipsum esse coniunctum passo, de hoc vero minime; satis enim est ut virtus eius sit passo coniuncta; ergo ex actione Dei non potest definite colligi Deum per seipsum esse immediate in omnibus, sed vel per se, vel per virtutem suam. Nisi fortasse supponatur Deum agere in omnibus immediate immediatione suppositi, quod non est evidens, immo a multis etiam catholicis et thomistis negatur. Respondent aliqui, etsi Deus agat immediate immediatione virtutis, satis inde inferri per suam substantiam adesse suis effectibus, quia virtus eius non est aliud a substantia eius. Sed contra, nam et est virtus propria seu innata agenti, et est virtus diffusa, ut in sole lux est virtus innata, influentia vero aliqua est virtus diffusa. De priori verum est virtutem Dei esse substantiam Dei; tamen, cum dicitur immediate agere immediatione virtutis, si distinguendum hoc est ab immediatione suppositi, non potest intelligi de virtute propria et innata, sed de diffusa. Haec autem non est idem cum substantia Dei, ut per se constat; ergo ex actione Dei non potest colligi Deum esse in omnibus per suam substantiam seu virtutem innatam, quod idem est, sed solum per virtutem diffusam.

9. Quarto et ultimo, quamquam demus totum id quod haec ratio intendit, scilicet Deum esse in rebus omnibus quas facit, adhuc non satis probaretur immensitas Dei, nam illo discursu ad summum probatur Deum esse in toto hoc mundo; hinc autem non fit Deum esse immensum, nam totus hic mundus finitus est; si ergo Deus illo concluditur, non est immensus; quod autem in illo non concludatur, non potest ex actione Dei probari; ergo ex illa non satis probatur immensitas Dei.

10. *Cómo tienen que debilitar Escoto y otros los testimonios de la Escritura en favor de la razón que se adujo de Sto. Tomás.*— Y a los testimonios de la Escritura con que se confirmaba dicho argumento pueden responder los partidarios de esta sentencia: en primer lugar, que, aun concediendo que S. Pablo y David se valgan de esa razón, no por eso es evidente, ya que muchas veces los escritores sagrados se valen de razones o verosímiles o más comúnmente aceptadas entre aquellos para los que escriben, ya que en el mismo pasaje S. Pablo acude al testimonio de Arato, que es de menos fuerza; o, al menos, aunque concedamos gratuitamente que dicho argumento se convierte en cierto en virtud del testimonio de la Escritura, con todo no se deduce que sea evidente. Por otra parte —y esto es lo que hace más al caso— no es evidente que ése sea el sentido de tales pasajes, porque el primer lugar de los *Hechos de los Apóstoles* cabe entenderlo no de la presencia real de Dios en nosotros por su esencia, sino de la presencia por potencia y providencia, de tal suerte que sea igual no estar lejos de nosotros que ocuparse de nuestras cosas y no olvidarse de ellas, lo cual prueba debidamente S. Pablo por el hecho de que nos confiere la vida, el movimiento y el ser mismo. Y a este propósito también aduce lo de Arato: *Pues somos linaje de él mismo,* palabras que en ningún sentido pudo citar para deducir de allí la presencia real de Dios en nosotros. En cambio, el que tenga de nosotros cuidado y providencia especial, lo deduce con todo derecho de que participamos en cierto modo de su naturaleza divina. Y esta explicación la parece dar a entender Teofilacto al decir sobre dicho pasaje: *Significa su providencia, y su realización y su trabajo, es decir, que hemos sido creados por El,* etc. Y Beda, en el mismo lugar, expone a S. Pablo con estas palabras de S. Agustín: *Demuestra* —dice— *el Apóstol que Dios obra constantemente en las cosas que creó; pues siendo algo distinto de El mismo, no estamos en El por otro motivo sino porque El realiza esto en nosotros, y ésta es su obra con la que lo abarca todo y con la que su sabiduría se extiende eficazmente de uno al otro confín, disponiendo todas las cosas suavemente: y por esta disposición, en El vivimos, nos movemos y somos.* Y el otro pasaje del Salmo 138 parece menos apremiante, puesto que allí David sólo pretende demostrar que nadie puede evitar la mirada divina; efectivamente, en este sentido había dicho poco antes: *¿Adónde iré lejos de tu espíritu, y adónde huiré lejos de tu faz?* Y esta presencia en todas las cosas por el conocimiento e intuición de todas, la prueba en seguida por la presencia de Dios por su esencia, afirmando: *Si subiere hasta el cielo, allí estás tú; si bajare al infierno, presente estás.* Porque, aunque la razón de ver todas las cosas no sea en Dios la presencia real en todos los lugares, resulta, sin embargo, evidentísimo respecto de los hombres que no pueden pasarle ocultas a Dios las cosas que se hacen allí donde El está. Lo prueba además por la eficacia del poder divino con las palabras citadas: *Si de mañana tomare alas,* etc. Y, en tercer lugar, lo prueba por la ciencia infinita de Dios: *Porque las tinieblas no se llenarán de oscuridad por ti,* etc. Así, pues, el Salmista, del hecho de que Dios opera en nosotros todas las cosas, infiere legítimamente que no podemos pasar inadvertidos para Dios, por operar Dios por su ciencia; sin embargo, no deduce de aquí que Dios está realmente presente en todas las cosas, ni lo prueba tampoco en las palabras anteriores, sino que lo afirma tan sólo.

10. *Qualiter enervanda sint ab Scoto et aliis Scripturae testimonia pro ratione D. Thomae adducta.*— Ad testimonia autem Scripturae quibus ratio illa confirmabatur, respondere possunt auctores huius sententiae. Primo, esto Paulus et David illa ratione utantur, non ideo esse evidentem, nam saepe scriptores sacri utuntur rationibus aut verisimilibus aut frequentius receptis apud eos ad quos scribunt; nam in eodem loco Paulus testimonio etiam Arati utitur, quod infirmius est; vel certe, etiamsi gratis demus illam rationem fieri certam ex testimonio Scripturae, non tamen sequitur esse evidentem. Rursus (quod ad rem magis spectat) non constat illum esse sensum illorum locorum, nam prior locus Actorum intelligi potest non de reali praesentia Dei in nobis per essentiam, sed de praesentia per potentiam et providentiam, ut idem sit, non longe abesse a nobis quod curare res nostras et non habere illas oblivioni traditas, quod recte probat Paulus, quia nobis vitam, motum et ipsum esse subministrat. Et ad hoc etiam inducit illud Arati: *Ipsius enim et genus sumus,* quae verba nullo sensu potuit inducere ut inde colligat realem praesentiam Dei in nobis. Quod autem nostri curam specialem et providentiam habeat, recte colligit ex eo quod divinam eius naturam quodammodo participamus. Et hanc expositionem significare videtur Theophylactus in eum locum dicens: *Providentiam illius significat, et conflationem, atque exercitationem, nempe quod ab illo simus creati,* etc. Et Beda ibidem his verbis Augustini exponit Paulum: *Ostendit* (inquit) *Apostolus Deum in his quae creavit indesinenter operari; cum enim aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus nisi quia id operatur, et hoc est opus eius quo continet omnia, et quo eius sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur, et sumus.* Alter vero locus ex Ps. 138 minus urgere videtur, quia ibi solum intendit David ostendere neminem posse effugere divinum conspectum; sic enim paulo antea dixerat: *Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam?* Quam praesentiam in omnibus rebus per cognitionem seu intuitionem omnium, immediate probat ex praesentia Dei per essentiam, dicens: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.* Nam, licet ratio intuendi omnia in Deo non sit praesentia realis ad loca omnia, tamen, respectu hominum erat evidentissimum non posse Deum latere ea quae illic fiunt ubi ipse est. Deinde illam probat ex efficacia divinae potentiae in verbis citatis: *Si assumpsero pennas diluculo,* etc. Et tertio illam probat ex infinita Dei scientia: *Quia tenebrae non obscurabuntur a te,* etc. Ex eo igitur quod Deus operatur in nobis omnia, recte infert Psalmista non posse nos Deum latere, cum Deus per scientiam suam operetur; non vero inde infert Deum esse in omnibus realiter praesentem. Neque in superioribus verbis hoc probat, sed affirmat tantum.

Defensa del argumento de Sto. Tomás y respuesta a la primera objeción

11. Mas, a pesar de todo esto, los teólogos admiten comúnmente dicho argumento en *In II,* dist. 17, donde lo exponen Buenaventura, Alberto, Durando, Egidio, Ricardo, Argentina, Capréolo; y Enrique en la *Summa,* a. 30, q. 5, y el Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 68. Creo, por tanto, que hay que afirmar que el argumento es bastante eficaz y que está más acorde no sólo con los filósofos, sino también con los SS. Padres y con el verdadero sentido de la Escritura, por conceder esto por ahora a los teólogos. Y todo esto quedará claro recorriendo las diversas objeciones propuestas. Y para responder a la primera, hay que recordar lo que hemos dicho al tratar de las causas, a saber, que puede entenderse de dos modos el que un agente no pueda producir una cosa distante o actuar sobre ella. Primeramente, que no ejerza influencia absolutamente ninguna en la cosa distante, si no es por medio de la cercana, de tal suerte que inmediatamente y por sí mismo sólo obre en la cosa que le está próxima. Segundo, que no pueda

Defenditur ratio D. Thomae, primaeque obiectioni satisfit

11. His autem non obstantibus, theologi communiter rationem illam amplectuntur, In II, dist. 17, ubi Bonaventura, Albertus, Durand., Ægid., Richard., Argentin., Capreol.; Henric., in Summa, a. 30, q. 5, et Ferrar., III cont. Gent., c. 68. Quapropter dicendum censeo rationem illam esse satis efficacem et magis consentaneam non solum philosophis, sed etiam sanctis Patribus et vero sensui Scripturae (ut hoc interim theologis demus). Haec autem omnia constabunt discurrendo per singulas obiectiones factas. Ut vero respondeamus ad primam, recolendum est quod diximus disputando de causis, duobus videlicet modis posse intelligi nullum agens posse efficere rem vel in rem distantem. Primo, ut nihil omnino influat in rem distantem nisi per propinquam, ita ut immediate ac per seipsum solum agat in rem sibi proximam. Secundo, ut non

incoar su acción, si no es comenzando por una cosa cercana, de suerte que no pueda obrar en la distante a no ser por una especie de acción continuada a través del medio cercano y del medio total hasta el extremo, siendo contradictorio obrar inmediatamente sobre una cosa distante sin obrar nada sobre el medio total. El primer sentido —sea verdadero o falso, cosa que dejamos determinada allí— nada tiene que ver con la demostración; en efecto, no se la ha de fundar en dicho principio explicado con tal sentido, ya que en realidad se trataría de un fundamento muy débil y, por lo menos, bastante dudoso. Por consiguiente es el segundo sentido el que se aplica al caso presente, y entonces es un principio físico bastante cierto por los experimentos y razones que adujimos en dicho lugar. Y aunque, si se trata de una demostración rigurosa, admitamos que aún no está suficientemente demostrado, sin embargo para nuestro propósito y —según creo— para el de todos los doctores que se valen de tal argumento, basta con que se pruebe que Dios está en todas partes con la misma eficacia con que se prueba que las causas eficientes no obran inmediatamente a distancia en el sentido explicado.

Razón de por qué también el agente infinito debe estar unido al efecto y solución de la segunda objeción

12. También la segunda objeción se ha de resolver por lo dicho en el lugar citado; allí demostramos, en efecto, que esta unión que el agente requiere con el paciente o efecto, no se funda en el hecho de que se trata de un agente finito y de virtud limitada, sino en la razón de agente en cuanto tal. Porque si se fundara sólo en la limitación de virtud, no habría motivo para que todos los agentes finitos exigiesen igual inmediatez del paciente o efecto, ya que no todos son iguales, aunque todos sean finitos. Por eso, igual que tienen todos una esfera limitada de actividad, porque tienen una virtud finita, y, sin embargo, no tienen una esfera igual, porque no tienen una virtud igual, de la misma suerte también este modo de actuar en una cosa distante influyendo primero en la inmediata no conviene por igual a todo agente finito, sino que, a lo más, será común a todos el no poder obrar inmediatamente a cualquier distancia, sino a una distancia

possit inchoare actionem nisi a re propinqua, ita ut non possit agere in distans, nisi quasi continuata actione per propinquum et totum medium usque ad extremum, repugnetque agere immediate in rem distantem nihil agendo in totum medium. Prior sensus, sive verus sit, sive falsus, quod ibi definitum relinquimus, nihil ad praesentem demonstrationem attinet; non est enim fundanda in eo principio explicato in eo sensu, quia revera esset valde debile fundamentum et, ut minimum, valde dubium. Posterior ergo sensus est qui ad rem praesentem spectat, et in eo est illud principium physice satis certum propter experientias et rationes quas dicto loco adduximus. Et, licet fateamur nondum id sit satis demonstratum, si de rigorosa demonstratione sermo sit, intentioni autem nostrae et (ut existimo) doctorum omnium qui illa ratione utuntur, satis est quod tam efficaciter probetur Deum esse ubique sicut probatur efficientes causas non agere immediate in distans in sensu explicato.

Ratio cur etiam agens infinitum esse debet coniunctum effectui, et solvitur secunda obiectio

12. Secunda etiam obiectio solvenda est ex dictis in citato loco; ibi enim ostendimus coniunctionem hanc quam agens requirit cum passo vel effectu, non fundari in hoc quod agens est finitum et limitatae virtutis, sed in ratione agentis ut sic. Nam, si fundaretur solum in limitatione virtutis, non esset cur omnia agentia finita aequalem propinquitatem passi seu effectus requirerent, quia non omnia sunt aequalia, licet omnia sint finita. Unde, sicut omnia habent finitam sphaeram activitatis, quia habent finitam virtutem, non tamen habent aequalem sphaeram, quia non habent aequalem virtutem, ita etiam hic modus agendi in rem distantem, prius attingendo propinquam, non aequaliter conveniet omni agenti finito, sed ad summum erit commune omnibus non posse agere immediate ad quamcumque distantiam, sed ad finitam, et quod magis

finita, y el que sea más limitado, a una distancia menor. Mas el no poder obrar nada en absoluto, si no es comenzando la acción por una cosa cercana, no hay razón de que convenga necesariamente a todo agente finito por el hecho de ser finito, si no lo exige la razón de agente en cuanto tal. Lo cual se explica retorciendo el argumento del siguiente modo: en efecto, si la causa eficiente en cuanto tal no exige esta unión con el efecto o con su acción por el hecho de ser causa eficiente, sino por ser finita, en consecuencia, si pensamos que se trata de una causa de virtud infinita en un lugar determinado, podría obrar inmediatamente en una cosa distante sin actuar sobre la cercana, puesto que nada hay que lo impida. Más aún, por el mismo motivo podría obrar dentro de cualquier distancia hasta el infinito, ya que una virtud infinita no debe tener una esfera limitada, suponiéndose, por otra parte, que por la razón de causa eficiente no se precisa esa inmediación o propincuidad; luego, por el mismo motivo, guardando la debida proporción, un agente finito al tener una cierta esfera que se extiende hasta un límite determinado podrá dentro de ella obrar inmediatamente sobre una cosa distante, aunque no obre sobre la cercana.

13. Así, pues, cuanta sea la evidencia y certeza con la que, por lo que experimentamos en los agentes naturales, deducimos que todos tienen determinado este modo de obrar, con la misma, por lo menos, se debe inferir que esa necesidad no proviene de la limitación de virtud, sino de la razón misma de agente. Porque, al igual que la forma en cuanto forma exige para su efecto formal la unión e indistancia con la materia, sin que pueda forma alguna, por más que se la suponga infinita, producir su efecto sin dicha proximidad, o igual que la causa final exige para su causalidad la proximidad mediante el conocimiento sin que pueda ejercerla de otro modo, aunque sea infinita en sumo grado, de igual manera el agente en cuanto agente, para obrar, exige la proximidad o inmediatez con el paciente o efecto, sin la cual, aunque sea infinito, no puede obrar. Y añado que mucho menos puede convenir esto a un agente de virtud infinita, porque el obrar en una cosa distante, aun concediendo que pueda parecer perfección en algún agente, no puede, sin embargo, ser perfección absoluta, a no ser que pre-

limitatum est, ad minorem distantiam. Quod vero nihil omnino possit agere nisi inchoando actionem a re propinqua, non est cur conveniat necessario omni agenti finito, eo quod finitum est, si ratio agentis ut sic non postulat. Quod declaratur retorquendo rationem in hunc modum, nam, si causa efficiens ut sic non postulat hanc coniunctionem cum effectu seu actione sua ex eo quod causa efficiens est, sed quia finita est, ergo, si fingamus esse causam infinitae virtutis in definito loco, illa posset immediate agere in distans, nihil agendo in propinquum, quia nihil est quod obstet. Immo eadem ratione posset agere ad quamcumque distantiam in infinitum, quia virtus infinita non debet habere limitatam sphaeram, et aliunde supponitur ex ratione causae efficientis non esse necessariam illam immediationem seu propinquitatem; ergo ob eamdem rationem servata proportione agens finitum, cum habeat certam sphaeram extensam usque ad certam distantiam, poterit intra illam immediate agere in distans, quamvis non agat in propinquum.

13. Quanta ergo evidentia aut certitudine ex his quae experimur in agentibus naturalibus colligimus omnia sibi determinare hunc modum agendi, tanta certe colligendum est illam necessitatem non provenire ex limitatione virtutis, sed ex ipsamet ratione agentis. Nam, sicut forma, ut forma est, requirit ad suum effectum formalem unionem et indistantiam cum materia, nec posset forma aliqua, quamvis fingeretur infinita, dare suum effectum sine illa propinquitate; vel, sicut causa finalis ad suam causalitatem requirit propinquitatem per cognitionem nec potest aliter illam exercere, etiamsi maxime infinita sit, ita agens ut agens requirit ad agendum propinquitatem et immediationem cum passo vel effectu, sine qua non potest agere, etiamsi infinitum sit. Addo multo minus id posse convenire agenti infinitae virtutis, quia agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed suppo-

suponga imperfección; con todo, es mucho mejor en absoluto que esté enteramente indistante de su efecto, de tal suerte que posea la suma perfección en el obrar y el sumo dominio sobre el efecto, no sólo por la virtud operativa, sino también por el modo y disposición o proximidad. Por eso se equivocó sobremanera el autor del libro *De mundo ad Alexandrum* al juzgar que pertenece a la perfección del gobernante el estar en un solo lugar e influir con su eficacia incluso en los lugares distantes; esto, efectivamente, pertenece a una determinada perfección de los hombres, supuesta su imperfección; pero en absoluto no es una perfección, siendo mucho mejor estar presente por sí mismo en todos sus efectos, si puede hacerlo sin dispersión o disminución de su virtud. Con esto, pues, queda suficientemente resuelta la segunda objeción.

Si en el agente espiritual la presencia local antecede a la acción

14. *Respuesta de algunos.*— Mas en la primera confirmación de la misma se insinúa la objeción que propone Escoto contra Sto. Tomás: que o comete petición de principio al suponer en su demostración que Dios está en las cosas por su operación como por la razón formal de existir en ellas, tal como de las cosas espirituales en general opina Sto. Tomás, o que no prueba nada, si no admite otra presencia de Dios en las cosas con anterioridad a la operación. Responden a esto los tomistas que Dios no posee ciertamente en las cosas presencia alguna anterior a la operación y que, sin embargo, no se incurre en petición de principio en dicho argumento, puesto que procede, o de la causa formal a su efecto, o del fundamento a la relación, como si probamos que un cuerpo está en un lugar porque es cuanto, o que es semejante porque es blanco. Empero, contra esta respuesta cobra valor la dificultad propuesta en dicha confirmación, ya que por la acción se concluye y demuestra la presencia o proximidad del agente como algo previo y presupuesto para la acción; luego, al tomarse el argumento de la proporción con los agentes naturales y de lo que nosotros experimentamos en ellos, o se debe concluir la presencia de Dios como anterior y prerequerida para la acción, o ciertamente no se concluye nada.

15. *Respuesta de otros.*— Por eso responden otros concediendo a Escoto que es necesaria alguna presencia anterior a la acción, pero que no se trata de una presencia en las cosas mismas, ya que, por no existir las cosas a no ser mediante la acción de Dios, no resulta comprensible una presencia en las cosas anterior a la acción, sino que se trata de una presencia en el espacio en el que están las cosas que Dios produce. En consecuencia, en esta condición preexigida hay ciertamente una diferencia entre Dios y los otros agentes naturales: que éstos preexigen en el paciente o móvil una presencia real que Dios no requiere, puesto que para su acción no presupone necesariamente paciente alguno; se guarda, empero, la proporción, porque al igual que el agente natural exige la presencia en el paciente en que ha de operar, del mismo modo Dios requiere previamente la presencia en el espacio en que ha de crear. Mas a esta respuesta parece oponerse el que dicho espacio no es nada, sino que es fingido únicamente por nuestra imaginación, llamándole por eso mismo también espacio imaginario; ¿cómo, pues, puede pensarse que Dios esté presente en este espacio con anterioridad a la creación de las cosas? De lo contrario estará también presente en las cosas mismas, aunque no sean nada, puesto que dicho espacio es igualmente nada. Además ¿qué necesidad hay de esta presencia en un espacio imaginario? Pues en los agentes naturales se comprende rectamente que para obrar pueda ser una condición necesaria la proximidad al móvil, no sólo porque dicha proximidad es algo real, sino también porque el agente ha de iniciar su operación desde el paciente educiendo la forma de la potencia del mismo; en cambio, la presencia en el espacio imaginario no puede ser nada real, sino algo tan imaginario como el espacio mismo, ni Dios ha de obrar partiendo del espacio, educiendo su efecto de la potencia de él.

16. *Solución verdadera de la dificultad.*— Se responde que esta dificultad —de la que nos ocuparemos luego más ampliamente— más parece estar tomada de nuestro modo de hablar o de las palabras que de la realidad misma. Pues, refiriéndose a la realidad misma, hay que afirmar que con anterioridad a la acción

sita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino indistans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo summumque dominium in effectum. Unde valde erravit auctor illius libri de mundo ad Alexandrum, existimans ad perfectionem gubernatoris pertinere ut in uno tantum loco existat et efficacia sua etiam in distantia loca influat; hoc enim pertinet ad quamdam perfectionem hominum, supposita eorum imperfectione; absolute tamen non est perfectio multoque melius est per seipsum adesse omnibus suis effectibus, si id possit sine distractione aut diminutione suae virtutis. Ex his ergo sufficienter soluta est secunda obiectio.

An in spirituali agente localis praesentia antecedat actionem

14. *Responsio aliquorum.*— In prima vero illius confirmatione tangitur obiectio quam Scotus facit[1] contra D. Thomam, quod vel petat principium in sua probatione, si supponat Deum esse in rebus per operationem tamquam per rationem formalem existendi in illis, ut de spiritualibus rebus in universum D. Thomas opinatur, vel nihil probet, nisi admittat aliam praesentiam Dei in rebus priorem operatione. Ad quod respondent thomistae Deum quidem nullam habere praesentiam in rebus priorem operatione, et nihilominus non peti principium in dicta ratione, quia procedit vel a causa formali ad suum effectum, vel a fundamento ad relationem, ut si probemus aliquod corpus esse in loco quia est quantum, aut esse simile quia est album. Contra hanc vero responsionem procedit difficultas tacta in dicta confirmatione, nam in naturalibus agentibus ex actione concluditur et demonstratur praesentia vel propinquitas agentis tamquam quid prius et praesuppositum ad actionem; ergo, cum illa ratio sumpta sit ex proportione ad agentia naturalia et ex his quae nos in illis experimur, vel concludere debet praesentiam Dei ut priorem et praerequisitam ad actionem, vel nihil certe concludit.

15. *Aliorum responsio.*— Quare alii respondent et concedunt Scoto necessariam esse aliquam praesentiam priorem actione, illam vero non esse praesentiam ad res ipsas, nam, cum res non sint nisi per actionem Dei, intelligi non potest praesentia ad res ante actionem, sed esse praesentiam ad spatium in quo sunt res quas Deus efficit. Unde in hac conditione praerequisita intercedit quidem differentia inter Deum et alia agentia naturalia: quod haec praerequirunt realem praesentiam ad passum seu mobile, quam Deus non requirit, quia nullum passum necessario supponit ad actionem suam; servatur autem proportio, quia, sicut agens naturale requirit praesentiam ad passum in quo operaturum est, ita Deus praerequirit praesentiam ad spatium in quo est creaturus. Sed huic responsioni obstare videtur, quia illud spatium nihil est, sed solum a nobis imaginatione fingitur, et ideo spatium etiam imaginarium illud vocamus; quomodo ergo fingi potest quod Deus ante creationem rerum sit praesens huic spatio? Alioqui erit etiam praesens ipsis rebus, etiamsi nihil sint, quia tam nihil est illud spatium. Deinde, quae est necessitas huius praesentiae ad spatium imaginarium? In naturalibus enim agentibus recte intelligitur quod propinquitas ad mobile possit esse necessaria conditio ad agendum, quia et illa propinquitas aliquid reale est, et propterea agens operaturum est ex passo educendo formam de potentia eius; at vero praesentia ad spatium imaginarium nihil reale esse potest, sed solum aliquid tam imaginarium sicut ipsum spatium; neque Deus operaturus est ex spatio, educendo effectum de potentia illius.

16. *Vera difficultatis resolutio.*— Respondetur difficultatem hanc (de qua plura statim dicemus) magis videri sumptam ex modo loquendi nostro et verbis quam ex re ipsa. Nam de re dicendum est ante actio-

[1] In II, dist. 2, q. 5.

de Dios se presupone necesariamente por parte de Dios tal modo de existir o —para ajustarnos a nuestro modo de hablar— tal disposición de su sustancia, que por su parte exista de tal manera que sin cambio propio pueda estar íntima y realmente en cualquier cosa, si quiere crearla, y este modo de ser lo tiene Dios en virtud de su inmensidad. Mas, por no poder nosotros comprender esta disposición en una sustancia espiritual si no es por orden al espacio, puesto que Dios en virtud de la disposición antes mencionada es de por sí apto para existir en cualesquiera espacios corporales, por más que se multipliquen hasta el infinito, por lo mismo no podemos concebir aquella disposición e inmensidad de la divina sustancia si no es a modo de cierta extensión que explicamos necesariamente por orden a los cuerpos; y cuando separamos los cuerpos o en la realidad misma o en nuestra mente, concebimos necesariamente como un cierto espacio apto para ser llenado por los cuerpos y en el que está presente toda la divina sustancia, estando toda en el todo y toda en cada una de sus partes, no significando mediante esta presencia nada más que la disposición de la divina sustancia que antes citamos.

17. Partiendo, pues, de aquí se dice a la primera objeción que, aunque el espacio no sea nada real, sin embargo su percepción o imaginación nos es muy útil y casi necesaria para explicar la referida disposición de la sustancia divina; y se dice de Dios que está presente en el espacio con anterioridad a estarlo en las cosas mismas por esta sola razón, a saber, porque tiene en sí con anterioridad dicha disposición, la cual es totalmente independiente de las cosas creadas. Por eso, esa presencia, aunque tal como se la concibe y significa a modo de una relación no sea nada, sino que sea mera relación de razón, no obstante, aquello absoluto que queremos explicar nosotros en la sustancia divina por medio de esta relación, es en realidad algo en Dios mismo, a lo que llamamos su inmensidad. Ahora bien, esta disposición o presencia nosotros no la concebimos y explicamos en orden a las cosas creables en cuanto tales igual que en orden a los espacios, y por eso no se dice que Dios está presente en las cosas posibles igual que en los espacios imaginarios, a los que concebimos como si existiesen, no por engaño,

puesto que no afirmamos que existen, sino por simple aprehensión, para explicar aquella disposición o modo de existir de la divina sustancia, por comparación con los espacios concebidos de esta manera.

18. *Qué presencia se requiere en Dios anterior a la creación y cuál posterior.* Y —para responder a la segunda parte de la objeción— el que esta disposición de la sustancia divina, que explicamos por la presencia en el espacio, sea necesaria para la acción, se prueba legítimamente en virtud del principio de que el motor y el móvil deben existir juntamente, no en cuanto es un principio meramente físico, sino en cuanto está elevado a la naturaleza y ámbito metafísicos. Porque esa necesidad no proviene de la peculiar razón de motor y de móvil, ni siquiera de la razón general de agente y paciente, cosa que se presupone para la acción, sino de la dependencia de efecto y causa; ésta, efectivamente, es la que exige que el agente se una inmediatamente al efecto en el que influye el ser. Consiguientemente, aunque para obrar no se preexija la existencia de la causa en el efecto en cuanto estas palabras significan una relación de presencia mutua, ya que esto implica contradicción palmaria, puesto que tal relación resulta de la acción, con todo se supone en el agente un fundamento necesario por parte del mismo para tal presencia y, consecuentemente, para la relación, ya real, ya de razón, ya mutua, ya no mutua. Por ello se comprende fácilmente en qué sentido la presencia o unión con el efecto sigue a la acción de Dios, o en qué sentido la antecede, sobre todo refiriéndonos a la acción creativa, en la que estaba la dificultad. Pues si la presencia se toma por la relación a la cosa misma creada, o en cuanto implica una denominación tomada de su existencia o consistencia en un lugar determinado, entonces es consiguiente a la acción de Dios; mas si se la toma sólo por el fundamento necesario por parte de la cosa para que, puesta la existencia de la criatura, se siga la relación o denominación en virtud de la que se dice que Dios está en la criatura y la criatura en El, en ese caso dicho fundamento se presupone a la acción.

19. *Respuesta a la objeción de Escoto.*— Partiendo de esto, finalmente, se ha respondido a la objeción de Escoto, pues esta razón prueba, en cierto modo *a*

nem Dei praesupponi necessario ex parte Dei talem modum existendi seu talem dispositionem (ut modo nostro loquamur) substantiae suae, ut ex parte sua ita existat, ut sine sui mutatione possit intime et realiter esse in quacumque re, si illam velit creare, et hunc modum essendi habet Deus ex vi suae immensitatis. Quia vero nos non possumus hanc dispositionem in substantia spirituali concipere nisi per ordinem ad spatium, eo quod Deus ex vi praedictae dispositionis de se aptus est ad existendum in quibuscumque corporalibus spatiis, etiamsi in infinitum protendantur, ideo non possumus illam divinae substantiae dispositionem et immensitatem concipere nisi per modum cuiusdam extensionis, quam necessario explicamus per ordinem ad corpora; et quando vel reipsa vel mente realia corpora separamus, necessario apprehendimus veluti quoddam spatium aptum repleri corporibus, cui tota divina substantia sit praesens, et tota in toto, et tota in singulis partibus eius, per quam praesentiam nihil aliud significamus quam praedictam divinae substantiae dispositionem.

17. Hinc ergo ad priorem obiectionem dicitur quod, licet spatium nihil reale sit, tamen, eius apprehensio aut imaginatio nobis utilis est ac fere necessaria ad declarandam praedictam divinae substantiae dispositionem, et hac sola ratione dicitur Deus praesens spatio priusquam rebus ipsis, quia nimirum prius in se habet illam dispositionem, quae independens omnino est a rebus creatis. Unde praesentia illa, licet ut concipitur et significatur per modum relationis, nihil sit et mere relatio rationis, illud autem absolutum quod per hanc relationem nos volumus in divina substantia declarare revera est aliquid in ipso Deo, quod immensitatem eius appellamus. Hanc vero dispositionem vel praesentiam non ita nos concipimus et declaramus per ordinem ad res creabiles ut sic, sicut per ordinem ad spatia, et ideo non dicitur Deus esse praesens rebus possibilibus sicut spatiis imaginariis, quae ita apprehendimus ac si existerent, non per deceptionem, quia non affirmamus ea existere, sed per simplicem apprehensionem, ut per comparationem ad spatia sic apprehensa illam divinae substantiae dispositionem seu existendi modum declaremus.

18. *Quae praesentia praerequisita in Deo ad creationem, quae subsequens.*— Quod vero (ut ad alteram partem obiectionis respondeamus) haec dispositio divinae substantiae quam per praesentiam ad spatium declaramus, necessaria sit ad actionem, recte probatur illo principio, quod movens et motum debent esse simul, non prout physicum tantum est, sed prout ad metaphysicam rationem et amplitudinem elevatur. Quia necessitas illa non provenit ex peculiari ratione moventis et mobilis, immo nec ex generali ratione agentis et passi, quod actioni supponitur, sed ex dependentia effectus et causae; haec enim est quae requirit ut agens immediate coniungatur effectui in quem influit esse. Atque ideo, quamvis ad agendum non praerequiratur existentia causae in effectu, quatenus haec verba significant relationem mutuae praesentiae, nam hoc involvit apertam repugnantiam, quia talis relatio consurgit ex actione, nihilominus supponitur in agente fundamentum ex parte illius necessarium ad talem praesentiam, et consequenter ad relationem, sive rei sive rationis, sive mutuam sive non mutuam. Ex quo facile intelligitur quomodo praesentia vel coniunctio cum effectu sequatur, quomodove antecedat actionem Dei, praesertim loquendo de actione creativa, in qua posita erat difficultas. Nam, si praesentia sumatur pro relatione ad ipsam rem creatam, vel prout involvit denominationem sumptam ab existentia seu consistentia eius in tali loco, sic consequitur actionem Dei; si vero sumatur solum pro fundamento ex parte rei necessario, ut posita existentia creaturae sequatur illa relatio seu denominatio qua Deus dicitur esse in creatura et creatura in ipso, sic tale fundamentum supponitur ad actionem.

19. *Scoti obiectioni satisfit.*— Atque hinc tandem responsum etiam est ad obiectionem Scoti, nam haec ratio quodammodo a priori probat existentiam Dei in rebus creatis et

priori, la existencia de Dios en las cosas creadas y su real presencia en cuanto incluye la denominación mutua tomada de ambos extremos, por ser ésta consiguiente a la acción, como se ha dicho. Y *a posteriori* prueba que se da en Dios este modo de existir, que posee por sí mismo, por el cual, en cuanto de El depende, tiene esta presencia, si existen otras cosas. Y si esto es lo único que pretende Escoto cuando dice que hay que admitir en Dios una presencia anterior a la acción, no nos oponemos; no se trata, en efecto, de otra cosa que de la inmensidad de Dios, la cual tuvo siempre, aunque no existiese nada más. Y el que se admita en Dios tal presencia en nada es óbice al argumento expuesto; más aún, esta presencia es la que principalmente tratamos de explicar, ya que, supuesta ésta, la consecución de las otras denominaciones o relaciones es de por sí evidente, si se admiten los otros extremos.

20. *Si el instrumento de Dios puede obrar sobre una cosa distante.*— Respecto de la otra confirmación, podrían tratarse aquí muchos puntos, si no hubieran quedado discutidos en el I tomo de la III parte, disp. XXXI, sec. 7; por eso se responde en pocas palabras que esta condición se requiere en el agente principal y asimismo en todo instrumento que obra de modo connatural. En cambio, en el instrumento que obra de modo sobrenatural y es asumido para obrar por un agente infinito e inmenso que puede por sí mismo estar presente en el efecto que ha de realizarse, no hay contradicción en que el instrumento sea elevado para producir un efecto que le sea distante, con tal que éste no diste del agente principal. Y en esto no ha de compararse a Dios con sus instrumentos, porque Dios no puede obrar si no es de un modo que le sea connatural y perfectísimo. En este sentido no hay por qué rechazar la respuesta allí dada, a saber, que la presencia de Dios en los efectos no se infiere de cualquier acción, sino de la acción principal y que le es connatural, o sea de la que se funda en su propia virtud. Y la deducción que allí se da a entender y que hace recaer la fuerza de este argumento sobre la infinitud de Dios, en realidad no tiene que ver con este argumento, sobre todo ajustándose a la mente de Sto. Tomás y de otros, sino que de suyo se trata de un nuevo argumento, de cuya eficacia nos ocuparemos luego.

realem praesentiam, ut includit mutuam denominationem sumptam ab utroque extremo, quia haec sequitur ad actionem, ut dictum est. A posteriori vero probat esse in Deo talem modum existendi, quem ex se habet, ratione cuius, quantum ex se est, habet hanc praesentiam, si alia existant. Et si hoc tantum vult Scotus cum dicit admittendam esse in Deo praesentiam priorem actione, non repugnamus; illa enim nihil aliud est quam immensitas ipsius Dei, quam semper habuit, etiamsi nihil aliud existeret. Quod autem admittatur in Deo talis praesentia, nil obstat rationi factae; immo haec est quam potissime demonstrare intendimus, nam, hac posita, consecutio aliarum denominationum vel relationum est per se evidens, si alia extrema ponantur.

20. *Instrumentum Dei an agere possit in distans.*— De alia confirmatione multa dici hic possent, nisi disputata essent in I tomo III partis, disp. XXXI, sect. 7; ideo breviter respondetur in principali agente requiri hanc conditionem. Item etiam in omni instrumento quod agit modo connaturali. Tamen, in instrumento quod agit modo supernaturali et assumitur ad agendum ab agente infinito et immenso, quod per seipsum adesse potest effectui efficiendo, non repugnat instrumentum elevari ad efficiendum effectum a se distantem, cum tamen ille a principali agente non distet. Neque in hoc comparandus est Deus cum instrumentis suis, quia Deus non potest agere nisi connaturali et perfectissimo modo. Atque hoc sensu non est improbanda responsio ibi data, scilicet, quod praesentia Dei in effectibus non sequitur ex quacumque actione, sed ex actione principali et connaturali, seu quae in propria virtute nititur. Deductio autem quae ibi insinuatur, quaeque vim huius rationis revocat ad infinitatem Dei, revera non est ad propositum huius rationis, maxime iuxta mentem divi Thomae et aliorum, sed est per se nova ratio, de cuius efficacia dicemus postea.

De qué acción se deduce su presencia; solución de la tercera objeción

21. A propósito de la tercera objeción principal, hay que advertir que hay muchas acciones de Dios sobre las criaturas de las que puede inferirse este atributo o presencia de Dios, pudiendo reducir estas acciones a dos capítulos. El primero es el de la acción creadora, bajo la cual comprendemos también la conservación, por ser de la misma naturaleza, o más bien por ser la misma acción continuada o que persevera. El otro capítulo puede ser el de la acción gubernativa, bajo la que comprendemos toda acción con la que Dios, por sí solo o con las causas segundas, influye algo en las criaturas ya producidas, u obra algo tomándolas como punto de partida, ya sea una acción que pertenezca a la primera discriminación de las cosas, ya a su ornato —según expresión de los teólogos—, ya pertenezca al desarrollo del mundo y a la perfección y operación de cada una de las cosas, que es la acción que se llama con más propiedad gobierno. Refiriéndose al primer sentido y dando por supuesto lo que antes se dijo sobre la creación, desaparece en absoluto aquella tercera objeción, puesto que solo Dios puede crear inmediatamente por sí mismo, tanto con inmediación de supuesto como con inmediación de virtud, pues no se vale de virtud alguna creada por El como de un agente intermedio para crear otra cosa; luego es necesario que por razón de la sola creación Dios esté en todas las cosas creadas por su sustancia y virtud. Se objetará: no todas las cosas han sido producidas por una creación propia, sino que muchas han sido hechas de una materia presupuesta. Respondo: aunque esto sea verdad, en todas, sin embargo, hay algo que ha sido creado por Dios solo, al menos la materia prima, por razón de la cual es necesario que el creador esté en la cosa que consta de tal materia. De aquí resulta también que con este argumento no sólo se prueba que Dios está cerca de las cosas creadas, llegando —por así decirlo— hasta su superficie, sino también que está íntimamente en ellas como penetrándolas, ya que en todas sus partes y sobre todo en las más íntimas hay algo creado por solo Dios. En efecto, en las cosas inmateriales no hay más que una sustancia indivisible, la cual en su totalidad ha

Ex qua actione colligatur eius praesentia, et solvitur tertia obiectio

21. Circa tertiam obiectionem principalem advertendum est plures esse actiones Dei circa creaturas ex quibus hoc attributum seu praesentia Dei colligi potest, quas ad duo capita revocare possumus. Primum est actionis creativae, sub qua conservationem comprehendimus, quia est eiusdem rationis, vel potius eadem actio continuata, seu perseverans. Aliud caput esse potest actionis gubernativae, sub quo comprehendimus omnem actionem qua Deus, vel solus, vel cum causis secundis, aliquid influit in creaturas iam factas, vel ex eis aliquid operatur, sive actio illa pertineat ad primam rerum distinctionem, sive ad ornatum (ut theologi loquuntur), sive ad mundi propagationem et singularum rerum perfectionem et operationem, quae magis proprie gubernatio dicitur. Loquendo de priori genere actionum et suppositis quae de creatione supra dicta sunt, cessat omnino illa tertia obiectio, quia Deus solus potest creare immediate per seipsum, tam immediatione suppositi quam immediatione virtutis; nulla enim virtute a se creata utitur ut medio agente ad aliud creandum; necesse est ergo ut ratione solius creationis Deus immediate sit per substantiam et virtutem suam in omnibus rebus creatis. Dices: non omnia sunt per propriam creationem producta, sed multa sunt facta ex praeiacente materia. Respondeo: licet hoc verum sit, est tamen in omnibus aliquid quod a solo Deo creatum est, saltem materia prima, ratione cuius necesse est creatorem eius esse in re quae constat tali materia. Atque hinc etiam fit ut hac ratione non solum probetur Deum esse prope res conditas (ut sic dicam) quasi superficie tenus eas attingentem, sed etiam intime esse in omnibus illis quasi penetrantem illas, quia in omnibus et maxime intimis illarum partibus est aliquid a solo Deo creatum. Nam in rebus immaterialibus solum est indivisibilis

sido creada por Dios; y en las materiales está la materia, y, puesto que la forma la penetra íntimamente y según su totalidad, por eso mismo el agente que crea la materia debe por necesidad estar íntimamente presente a la cosa creada completa.

22. Y este argumento tomado de la creación me parece tanto más eficaz cuanto tengo por verdad que ninguna acción de Dios en las criaturas es tan evidente como la creación, puesto que ninguna de las que a Dios solo pueden atribuirse es más necesaria, según puede demostrarse por lo dicho antes, bien en la sec. 2 de esta disputación, bien en las disp. XX, XXI y XXII. En consecuencia, si Aristóteles y los otros filósofos admiten, como en realidad admiten, el principio de que el agente inmediato debe estar unido al efecto, no veo cómo hayan podido negar esta presencia de Dios en todo el universo, si no es, o negando que este universo haya sido creado por Dios, sino que es meramente gobernado mediante el movimiento del cielo, como piensan muchos, aunque falsamente, que opinó Aristóteles, o juzgando que Dios inmediatamente sólo creó alguna realidad, y mediante ésta, otra, etcétera, como opinó Avicena. Este, no obstante, no atribuye la creación a los cuerpos, sino sólo a las inteligencias, siéndole por eso forzoso confesar que la inteligencia inferior, a la que atribuye la creación de todo el mundo corpóreo, está íntimamente presente en todo él; luego no podrá negar esta perfección a las inteligencias superiores y mucho menos a Dios.

23. *Solución de una objeción.*— Cabe objetar que, aunque Dios no cree una cosa mediante otra, de ahí no se deduce suficientemente que Dios está por sí mismo de modo inmediato en todas las cosas que crea, ya que no pertenece a la razón de agente que, si obra en una cosa distante, obre mediante una próxima como mediante un instrumento, o como mediante una potencia operativa, sino que se precisa únicamente que obre mediante la próxima a modo de medio que venga como a transportar su acción. Y de este modo resulta perfectamente comprensible que Dios, existiendo solamente en el cielo, haya comenzado a partir de allí su acción de crear y que la haya como continuado y expandido a través de todos los cuerpos con que se encontró hasta la tierra, llegando de este modo con la creación hasta los lugares distantes, aun sin estar inmediatamente en ellos, igual que llega el sol iluminando o calentando. La respuesta es que, aunque

substantia, quae tota a Deo creata est; in materialibus vero est materia, et quia forma intime et secundum se totam illam penetrat, ideo agens quod creat materiam, necessario esse debet intime praesens toti rei creatae.

22. Atque haec ratio ex creatione sumpta, eo mihi videtur efficacior, quo verum existimo nullam actionem Dei in creaturas esse tam evidentem sicut creationem, quia nulla est magis necessaria ex his quae soli Deo adscribi possunt, ut ex superius dictis tum in sect. 2 huius disputationis, tum in disp. XX, XXI et XXII ostendi potest. Quocirca, si Aristoteles et alii philosophi admittant, ut vere admittunt, illum principium, quod agens immediatum debet esse coniunctum effectui, non video quomodo negare potuerint hanc praesentiam Dei in toto hoc universo, nisi vel negando universum hoc esse creatum a Deo, sed gubernatum tantum mediante motu caeli, ut multi, licet falso, putant Aristotelem sensisse, vel certe existimando Deum immediate solum creasse aliquam rem, et illa mediante aliam, etc., ut putavit Avicenna. Qui tamen non tribuit creationem corporibus, sed tantum intelligentiis, et ideo necesse est ut fateatur inferiorem intelligentiam, cui tribuit creationem totius mundi corporei, esse intime praesentem in toto illo; non poterit ergo negare hanc perfectionem superioribus intelligentiis, multoque minus Deo.

23. *Dissolvitur obiectio.*— Dices, quamvis Deus non creet unam rem mediante alia, non satis inde colligi Deum esse immediate per seipsum in omnibus rebus quas creat, quia non est de ratione agentis ut, si agit in distans, agat per propinquum tamquam per instrumentum, aut tamquam per virtutem agendi, sed solum necesse est ut agat per propinquum tamquam per medium, quasi deferens actionem. At vero hoc modo recte intelligi potest Deum existentem in solo caelo inde incepisse actionem creandi et quasi continuasse et effudisse illam per omnia interiecta corpora usque ad terram, atque hoc modo attigisse creando loca distantia, quamvis immediate non sit in illis, sicut sol attingit illuminando vel calefacien-

el medio no sea la razón total de la operación, sin embargo es probable que sea necesario que lo que se realiza en el lugar próximo contribuya de algún modo a obrar en el lugar distante, para que de esta suerte venga como a transportar la virtud del agente primero; y, si esto es verdad, desaparece la objeción, puesto que nada puede contribuir de este modo a la creación. En segundo lugar, dejando esto a un lado, nadie puede pensar razonablemente que la creación se realice de ese modo, puesto que la cosa que se crea depende esencial e inmediatamente de Dios solo, sin que pueda depender de un cuerpo intermedio, ni como de condición necesaria, ni como de quien transporta la acción. En efecto, siendo dicha acción hecha de la nada y por virtud infinita, no puede depender de tales condiciones. Añádase que por experiencia nos consta algunas veces que esta acción alcanza con prioridad de naturaleza los lugares distantes antes que los próximos, y que, por tanto, no los alcanza mediante éstos, lo cual explicaré en seguida.

24. *De dónde se deduce que Dios no sólo cuando creó, sino también ahora, está presente en todo el orbe.*— Todavía dirá alguno que con este argumento se prueba a lo sumo que Dios al principio, cuando creó el mundo, estuvo presente en todas las cosas, pero no que lo esté siempre y perpetuamente. La respuesta es que esto puede deducirse de aquello de dos maneras: la primera, porque donde Dios está una vez, permanece por necesidad perpetuamente; luego, aunque allí cambien las otras cosas y se sucedan mutuamente, Dios permanece siempre en ellas. La afirmación se sigue necesariamente de lo que se dijo antes, porque, de lo contrario, cambiaría Dios según algún accidente propio e intrínseco, punto que explicaremos más ampliamente en la aserción próxima. En segundo lugar, porque Dios permanece de algún modo siempre en la misma acción con la que creó las cosas desde el principio, ya que las cosas inmateriales o los cuerpos ingenerables los conserva perpetuamente con la misma acción con que los creó; y en las otras cosas corruptibles al menos conserva la materia con la misma acción con que la creó; ahora bien, para una misma acción es necesaria la misma presencia o unión con el efecto; luego, igual que Dios existió desde el principio en todas las cosas que creó, del mismo modo existe perpetuamente en ellas conservándolas;

do. Respondetur: licet medium non sit tota ratio agendi, probabile tamen est oportere ut id quod fit in loco propinquo conferat aliquo modo ad agendum in loco distanti, ut ita quasi deferat virtutem primi agentis; quod si hoc verum est, cessat obiectio, quia ad creandum nihil potest hoc modo conferre. Secundo, quidquid de hoc sit, nemo potest rationabiliter existimare creationem illo modo fieri; nam res quae creatur per se et immediate pendet a solo Deo, et non potest a corpore interiecto dependere, neque ut a conditione necessaria, neque ut a deferente talem actionem. Nam, cum illa actio sit ex nihilo et infinita virtute fiat, non potest ex his conditionibus dependere. Adde interdum experimento constare actionem hanc prius natura attingere loca distantia quam propinqua, et consequenter non attingere illa mediantibus his, quod statim declarabo.

24. *Unde colligatur Deum non solum quando creavit, sed etiam nunc toti orbi esse praesentem.*— Dicet rursus aliquis hac ratione ad summum probari Deum in principio, quando mundum creavit, fuisse praesentem rebus omnibus, non tamen semper ac perpetuo esse. Respondetur duobus modis posse hoc ex illo colligi: primo, quia ubi semel Deus est, perpetuo necessario manet; ergo, licet ibi res aliae mutentur, sibique invicem succedant, semper Deus manet in illis. Assumptum sequitur necessario ex supra dictis, quia alias mutaretur Deus secundum aliquod accidens proprium et intrinsecum, quod declarabimus latius in assertione sequenti. Secundo, quia Deus in eadem actione qua res ab initio creavit aliquo modo semper perseverat, nam res immateriales aut corpora ingenerabilia eadem actione qua ea creavit perpetuo conservat; in aliis vero rebus corruptibilibus saltem conservat materiam eadem actione qua illam produxit; ad eamdem autem actionem eadem praesentia seu coniunctio cum effectu necessaria est; sicut ergo Deus ab initio extitit in rebus omnibus quas creavit, ita perpetuo in illis existit conservando illas; quod enim

pues que estas cosas dependen de Dios en la conservación, ha quedado probado más arriba. Con esto puede explicarse lo que decía antes, que se puede demostrar con alguna experiencia que Dios no difunde esta acción creativa o conservativa —que viene a ser lo mismo— desde un lugar distante a través de los cuerpos intermedios, sino que está íntimamente presente en cada cosa conservándola; en primer lugar, porque por mucho que se varíen o multipliquen los cuerpos intermedios, esa acción permanece, sin embargo, la misma. En segundo lugar —y esto tiene mayor fuerza— porque cuando se quita un cuerpo intermedio, por ejemplo el aire, y sube el agua para llenar el vacío, entonces la influencia conservadora de Dios no puede descender hasta el agua por medio de los cuerpos intermedios; luego es señal de que no se realiza así, sino que Dios está íntimamente en el agua conservándola. Se explica la afirmación, porque el agua es conservada por Dios con prioridad de naturaleza a que ascienda para llenar el vacío; más aún, es probable que sea impulsada a su ascenso para llenar el vacío por el mismo autor de la naturaleza por quien es conservada; luego esa conservación no puede descender hasta el agua a través del cuerpo con que llena el espacio intermedio.

25. La tercera objeción, pues, parece tener valor principalmente para la otra acción de Dios sobre las criaturas; en efecto, por presuponer un sujeto del que se haga, en cuanto de ella depende, no habría repugnancia en que fuera hecha por Dios en lugares distantes mediante la virtud difundida a través de los cuerpos interpuestos. Este modo de expresarse se insinúa en el libro *De mundo ad Alexandrum*. Incluso el propio Aristóteles lo da a entender en los pasajes citados del II *De Caelo* y del II *De Generat.*, y afirma por este motivo que estos cuerpos inferiores reciben un influjo menor, porque están más distantes del cielo y, consecuentemente, del primer motor. Con lo cual parece opinar también que el primer motor es de virtud limitada, puesto que no puede influir en lo distante del mismo modo que en lo próximo, u opina al menos que obra con una acción concreta limitada y de modo determinado. Y, por fin, cree que el primer motor no influye inmediatamente y por sí mismo en estos cuerpos inferiores. Todas estas cosas son falsas, sea lo que sea del pensamiento de Aristóteles, del que

hae res a Deo pendeant in conservari, in superioribus probatum est. Et hinc declarari potest quod supra dicebam, nonnullo experimento ostendi posse Deum non diffundere actionem hanc creativam vel conservativam (quod perinde est) a loco distanti per interiecta corpora, sed intime esse in unaquaque re conservando illam, primo quidem, quia, quantumvis varientur intermedia corpora vel multiplicentur, actio illa nihilominus semper eadem est. Secundo et fortius, quia, quando corpus aliquod intermedium, verbi gratia aer, aufertur et aqua ascendit ad replendum vacuum, tunc non potest influentia conservativa Dei ad aquam descendere per intermedia corpora; ergo signum est non ita fieri, sed Deum esse intime in ipsa aqua conservando illam. Assumptum declaratur, nam aqua prius natura conservatur a Deo, quam ascendat ad replendum vacuum; immo probabile est ab eodem auctore naturae, a quo conservatur, impelli ut ascendat ad replendum vacuum; ergo illa conservatio non potest descendere ad aquam per corpus illud quo illud intermedium spatium replet.

25. Tertia igitur obiectio potissimum procedere videtur de altera actione Dei circa creaturas; nam, cum illa supponat subiectum ex quo fiat, quantum ex se est, non repugnaret fieri a Deo in locis distantibus per virtutem diffusam mediis interiectis corporibus. Qui modus dicendi insinuatur in libro de Mundo ad Alexandrum. Immo et Aristoteles eumdem significat in locis citatis ex II de Caelo, et II de Generat., et ob hanc causam dicit inferiora haec corpora minorem influxum recipere, quia longius absunt a caelo et consequenter a primo motore. In quo etiam sentire videtur primum motorem limitatae esse virtutis, quia non possit aeque influere in distans ac in propinquum, vel saltem sentit necessario agere tali actione limitata et modo definito. Ac denique sentit primum motorem non influere immediate ac per seipsum in haec inferiora. Quae omnia constat esse falsa, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua inferius dice-

luego nos ocuparemos. Así, pues, debe considerarse que de dos modos puede obrar Dios en las cosas que ha creado; primeramente por sí solo, o en cuanto causa inmediata y particular; en segundo lugar, como causa universal que influye juntamente con las causas segundas para las acciones de éstas.

26. En cuanto al primer modo de acción es mi parecer que no puede demostrarse suficientemente por razón natural que Dios obra algo inmediatamente y por sí mismo sin las causas segundas o que lo ha obrado en las cosas que creó, si no es por conservación o nueva creación —cosa que sólo acontece en el alma racional—, ya que en los demás efectos al alcance de nuestra experiencia no hay ninguno del que conste con evidencia que no puede ser hecho más que por Dios. Y si puede ser hecho por otras causas, por ejemplo por los elementos, o por los cielos, o incluso por los ángeles, no puede constar por la sola razón que tales efectos no se hagan mediante una causa creada, sino por solo Dios, es decir, se necesita la revelación al igual que en las cosas que admitimos por fe. Y de aquí parece seguirse que por este género de acción considerado en sí no puede probarse la presencia de Dios en todas las cosas o lugares. Mas, aunque no nos conste que Dios opera de esta suerte, puede, sin embargo, demostrarse con evidencia que Dios opera de este modo en cualquier lugar y a partir de cualquier cosa, por corresponder esto a su omnipotencia, de la que luego hablaremos. Y así de esta acción, no en cuanto ya realizada, sino en cuanto posible, puede inferirse dicha presencia, puesto que Dios posee ya de hecho todo lo que por su parte es necesario para realizar cualquier acción que le sea posible; en efecto, no necesita de mutación alguna para conseguir esa potencia o condición necesaria; ahora bien, para que obre actualmente de este modo es necesaria aquella presencia; luego la posee ya actualmente.

27. La segunda modalidad de la acción divina por influencia universal con todas las causas segundas es más conocida por luz natural, puesto que es absolutamente necesaria para todos los efectos y acciones que conocemos por experiencia y porque se deduce necesariamente de la dependencia que todas las cosas tienen de Dios en su conservación, tal como se vio antes. Así, pues, de esta acción, considerada por sí y precisivamente, se colige suficientemente la mencionada

mus. Est igitur considerandum, duobus modis posse Deum agere in res quas condidit: primo, se solo, seu ut causa immediata et particularis; secundo, ut universalis causa influens cum causis secundis ad actiones earum.

26. De priori modo actionis existimo non posse ratione naturali sufficienter probari Deum immediate et per seipsum absque causis secundis quidquam operari vel operatum esse in res quas condidit, nisi per conservationem vel creationem novam (quae solum contingit in anima rationali), quia in caeteris effectibus quos nos experimur, nullus est de quo evidenter constet non nisi a solo Deo posse fieri. Quod si ab aliis causis fieri potest, ut ab elementis, vel a caelis, vel etiam ab angelis, non potest sola ratione constare huiusmodi effectus non fieri mediante aliqua causa creata, sed a solo Deo, seu revelatione opus est, ut in his quae fide tenemus. Atque hinc videtur sequi ex hoc genere actionis per se sumpto non posse probari praesentiam Dei in omnibus rebus seu locis. Sed, quamquam non constet Deum ita operari, potest tamen evidenter probari posse Deum immediate operari hoc modo in quovis loco et ex quacumque re, quia hoc pertinet ad omnipotentiam eius, de qua infra dicemus. Atque hoc modo ex hac actione non ut iam facta, sed ut possibili, colligi potest dicta praesentia, nam Deus iam de facto habet quidquid necessarium est ex parte sua ad agendum quamcumque actionem sibi possibilem; non enim indiget mutatione aliqua ut potentiam illam aut conditionem necessariam assequatur; sed, ut actu agat hoc modo, est necessaria illa praesentia; ergo iam illam actu habet.

27. Posterior modus actionis divinae per universalem influentiam cum omnibus causis secundis notior est lumine naturae, quia est simpliciter necessarius ad omnes effectus et actiones quas experimur, et quia necessario infertur ex dependentia quam res omnes habent a Deo in conservari, ut in superioribus visum est. Ex hac igitur actione per se ac praecise considerata sufficienter infer-

presencia de Dios en todas las cosas. Ni puede valer contra ella la dificultad planteada en la tercera objeción, ya que Dios no puede realizar esta acción mediante una virtud difundida de sí mismo o mediante alguna cosa creada. Además, porque este concurso es propio de la causa primera en cuanto tal y no puede, por lo mismo, ejercerse mediante una virtud creada, porque precisamente por esto carecería de la perfección y razón propia de tal concurso. También porque, cualquiera que sea la virtud creada que se imagine, ella necesitaría también del influjo de la causa primera por ser éste intrínseco a toda virtud creada. Luego es forzoso detenerse en algún influjo que la causa primera confiera inmediatamente por sí misma en toda acción de la criatura. De donde resulta que se dice con toda propiedad que Dios obra en esta acción con inmediación tanto de virtud como de supuesto, como se explicó ampliamente antes en la disp. XXII, postulando ambas razones la unión inmediata con el efecto, por no tratarse de una virtud difundida, sino intrínseca y que es su propia sustancia. Empero, mediante este concurso no obra Dios inmediatamente de tal manera que excluya todo otro supuesto que influya también inmediatamente en otro orden, a saber, en el de causa próxima y particular. Mas esto en nada obsta a lo que ahora pretendemos, puesto que toda causa, para el influjo que ejerce inmediatamente en su orden, requiere la unión inmediata con el efecto, y que no sólo sea proporcionada a la virtud, sino también al supuesto que influye inmediatamente. Así, pues, de esta acción divina se llega necesariamente a la conclusión de que Dios debe estar inmediatamente presente en todos los efectos y acciones de la causa segunda por la virtud que le es intrínseca y por su sustancia y su supuesto. Y de esta manera se dio cumplida respuesta a todos los puntos que se insinuaban en la tercera objeción.

Disquisición sobre la presencia de Dios en los espacios imaginarios a propósito de la cuarta objeción

28. La cuarta objeción no constituirá grave dificultad para estos teólogos a quienes parece que de tal manera se clausura Dios dentro de este universo que no existe fuera de él: más aún, se valen especialmente de este argumento, que

tur praedicta Dei praesentia in rebus omnibus. Neque contra illam procedere potest difficultas in tertia obiectione tacta, nam Deus non potest efficere hanc actionem media virtute a se diffusa, seu media aliqua re creata. Tum quia hic concursus est proprius primae causae ut sic, et ideo non potest per virtutem creatam fieri, nam hoc ipso deficit a propria perfectione et ratione talis concursus. Tum etiam quia, quaecumque fingatur esse talis virtus creata, illa etiam indigeret influxu primae causae, quia hoc est intrinsecum omni virtuti creatae; ergo necessario sistendum est in aliquo influxu, quem prima causa per seipsam immediate praebeat in omni actione creaturae. Unde propriissime dicitur Deus in hac actione agere immediate immediatione tam virtutis quam suppositi, ut supra, disp. XXII, late dictum est, et utraque ratio requirit immediatam coniunctionem cum effectu, quia virtus illa non est diffusa, sed intrinseca eiusque substantia. Per hunc autem concursum non ita operatur Deus immediate ut excludat omne aliud suppositum, immediate etiam influens in alio ordine, scilicet, causae proximae et particularis. Hoc vero nihil obstat praesenti intentioni, quia unaquaeque causa requirit ad influxum quem immediate in suo ordine praebet, immediatam coniunctionem cum effectu et proportionatam virtuti et supposito immediate influenti. Sic igitur ex hac divina actione necessario concluditur Deum per virtutem sibi intrinsecam, et per suam substantiam suumque suppositum, debere esse intime praesentem omnibus actionibus et effectibus causarum secundarum. Atque ita satisfactum est ad omnia, quae in tertia obiectione insinuabantur.

Circa obiectionem quartam disseritur de praesentia Dei in spatiis imaginariis

28. Quarta obiectio non multum negotium facesset his theologis quibus videtur Deus ita in hoc universo concludi ut extra illud non sit: immo illo argumento maxime

la sustancia espiritual no está más que donde opera; mas Dios no opera más que en este mundo; luego no está fuera de él. Añaden también el argumento antes aludido de que ninguna cosa está en la nada; y fuera de este mundo no hay nada, puesto que el espacio imaginario no existe, sino que es ficción de la fantasía. Y piensan que esto no está en contradicción con la inmensidad de Dios, ya que a la inmensidad de Dios no corresponde estar en la nada, o en las realidades ficticias, o en los entes de razón, sino el estar en todas las cosas creadas; ahora bien, mientras no crea nada, no es necesario que esté en algo o en alguna parte, sino en sí mismo, según se expresa S. Agustín en lib. III *cont. Maximum*, c. 21, y sobre aquellas palabras del Salmo 122: *Elevé mis ojos a los montes de donde me llegará tu auxilio*. Defienden esta opinión en *In I*, dist. 37, Capréolo, q. única, a. 3, y Escoto, q. única, y la insinúa Durando, q. 1 y 2. La mantiene asimismo S. Buenaventura, a. 3, q. 1, n. 22. Por tanto, de acuerdo con esta sentencia, habrá que responder a la cuarta objeción que la inmensidad de Dios está suficientemente probada por la acción de Dios, puesto que se prueba que Dios está en todas las cosas que verdaderamente son, y esto es lo único que compete a la razón de la inmensidad divina.

29. Sin embargo, a esta sentencia hay que añadir necesariamente algo; porque, ciertamente, si Dios estuviese de tal manera clausurado en este mundo que no estuviese actualmente ni pudiese estar en otro más amplio, no sería inmenso, puesto que estaría a su modo encerrado dentro de límites finitos. Y lo que es más, no hay contradicción en que sea producida una criatura espiritual tan perfecta que pueda estar realmente presente en todo el mundo y en cualquiera de sus partes: en efecto, un ángel, por ejemplo, puede estar ahora presente en toda esta ciudad, y puede producirse otro ángel más perfecto, el cual llene un lugar mayor, pudiendo avanzarse hasta el infinito en este aumento fuera de toda proporción; luego puede llegarse hasta un ángel que esté presente en todo este mundo; por consiguiente, esta perfección es finita y no basta para la inmensidad de Dios. En consecuencia, hay que añadir necesariamente que Dios de tal manera está presente en este mundo, que, en cuanto de él depende, puede estar en uno mayor, y en más cosas y en mayores hasta el infinito. Y esto es de todo punto

utuntur, quia substantia spiritualis non est nisi ubi operatur; sed Deus non operatur nisi in hoc mundo; ergo extra illum non est. Addunt etiam argumentum supra tactum, quia nulla res est in nihilo; extra hunc autem mundum nihil est, nam spatium imaginarium non est, sed imaginatione fingitur. Neque putant hoc repugnare immensitati Dei, quia non pertinet ad immensitatem Dei ut sit in nihilo, aut in rebus fictitiis, aut in entibus rationis, sed quod sit in omnibus rebus creatis; at vero dum nihil creat, non oportet ut sit in aliquo vel alicubi, sed in seipso, ut loquitur August., lib. III cont. Maxim., c. 21, et in illa verba Ps. 122: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi*. Et hanc opinionem tenent In I, dist. 37, Capreol., q. unic., a. 3, et Scot., q. unica, et insinuat Durand., q. 1 et 2. Tenet etiam Bonavent., a. 3, q. 1, n. 22. Unde ad quartam obiectionem iuxta hanc sententiam dicendum erit immensitatem Dei satis probari ex actione Dei, quia probatur Deum esse in omnibus quae vere sunt, et hoc solum est de ratione divinae immensitatis.

29. Addendum vero necessario est aliquid huic sententiae; nam certe, si ita Deus concluderetur hoc mundo ut in ampliori neque actu esset neque esse posset, non esset immensus; nam suo modo finitis terminis clauderetur. Immo non repugnat fieri creaturam spiritualem tam perfectam, quae possit realiter esse praesens toti mundo et cuilibet parti eius: nam unus angelus nunc potest esse praesens, verbi gratia, toti huic civitati, et potest alius angelus fieri perfectior, qui maiorem locum impleat, et in hoc augmento potest in infinitum procedi extra omnem proportionem; ergo deveniri poterit ad angelum qui toti huic mundo praesens esse possit; est ergo haec perfectio finita et non sufficit ad immensitatem Dei. Ergo necessario addendum est ita Deum esse nunc in hoc mundo, ut, quantum est ex se, possit esse in maiori, et in pluribus rebus et maioribus in infinitum. Et hoc est certissimum, tam secundum doctrinam fidei

cierto, tanto según la doctrina de la fe como según la razón natural, presupuesta la infinita virtud de Dios en el operar. En efecto, si su virtud operativa no está limitada a este mundo, tampoco lo puede estar su presencia real. Y esto ni lo niegan ni lo pueden negar los autores de esta opinión, e incluso lo da a entender con bastante claridad Capréolo. Por eso es preciso que respondan algo más a la cuarta objeción propuesta, a saber, que de la acción de Dios se infiere inmediatamente su presencia actual en las cosas producidas, pero que mediata o consecuentemente se deduce la potencia o aptitud por parte de Dios para existir en todas las cosas que hasta el infinito puede producir, consistiendo en esto su inmensidad. Resulta de esta suerte que de la acción, aunque de hecho recaiga únicamente sobre las cosas finitas, se deduce la inmensidad total, ampliándola o extendiéndola hasta la acción posible.

30. De esta última respuesta —que sin duda es verdadera— parece deducirse con claridad que la primera parte de esta sentencia es falsa, y que más bien Dios está ahora actualmente en los infinitos espacios imaginarios. Esta sentencia la defienden otros escolásticos y filósofos, como Altisidoro, lib. I *Summ.*, c. 16, y Mayor, *In I*, dist. 37, q. 2, y acertadamente Ricardo, en el mismo pasaje, a. 1, q. 4; S. Buenaventura, n. 1, q. 2, *ad ult.*, y q. 3; Cayetano sobre lo de S. Juan, 12: *Yo como luz vine al mundo;* y el Ferrariense, VIII *Phys.*, q. 4; y la indica Soto, IV *Phys.*, q. 2, ad 4; y Marsilio Ficino, lib. II *De immortalitate anim.*, c. 6, donde dice que los platónicos opinaron también esto, lo cual de Platón, Aristóteles y otros filósofos refiere Eugubino, lib. IV *De Perenn. Philos.*, c. 1 y 2. La apoya también Sto. Tomás, *Quodl.* XI, a. 1, al afirmar que Dios no sólo está en las cosas que existen, sino también en aquellas que podemos imaginar. Esto mismo enseñó expresamente S. Agustín, lib. XI *De civit. Dei*, c. 5, donde arguyendo contra algunos, se expresa así: *¿O es que de la sustancia de Dios, a la que ni incluyen, ni determinan, ni expanden los lugares, sino de la que se confiesa, como es digno opinar de Dios, que está toda en todas partes con presencia incorpórea, vamos a decir que está ausente de los inmensos espacios de los lugares fuera del mundo, de suerte que se halle ocupada en ese solo en que está el mundo, tan exiguo en comparación de su propia infinitud? No creo que*

quam in ratione naturali, supposita infinita Dei virtute in operando. Si enim virtus eius operativa non est limitata ad hunc mundum, neque etiam realis praesentia esse potest. Neque hoc negant aut negare possunt auctores huius opinionis, immo Capreolus satis expresse id declarat. Quapropter necesse est ut aliquid amplius respondeant ad quartam obiectionem factam, nimirum, ex actione Dei immediate inferri actualem praesentiam in rebus factis, mediate vero seu consequenter colligi potentiam seu aptitudinem ex parte Dei ad existendum in omnibus rebus quas in infinitum facere potest, et in hoc consistere immensitatem eius. Atque ita fit ut ex actione, quamvis de facto versetur tantum circa res finitas, colligatur tota immensitas, amplificando seu extendendo illam ad actionem possibilem.

30. Ex hac vero ultima responsione (quae sine dubio vera est) videtur plane sequi priorem partem huius sententiae falsam esse, fatendumque potius esse Deum nunc actu esse extra mundum in infinitis spatiis imaginariis. Quam sententiam alii scholastici et philosophi defendunt, ut Altisidor., lib. I Summ., c. 16, et Maior, In I, dist. 37, q. 2, et bene Ricard., ibi, a. 1, q. 4; Bonavent., n. 1, q. 2. ad ult., et q. 3; Caiet., in id Ioan., 12: *Ego lux veni in mundum;* et Ferrar., VIII Phys., q. 4; et indicat Soto, IV Phys., q. 2, ad 4; et Marsil. Ficin., lib. II de Immortal. anim., c. 6, ubi ait platonicos id etiam sensisse, quod de Platone, Aristotele et aliis philosophis refert Eugub., lib. IV de Peren. philosoph., c. 1 et 2. Favet etiam D. Thom., Quodl. XI, a. 1, dicens Deum non tantum esse in his quae sunt, sed etiam in his quae possumus imaginari. Expresse etiam hoc docuit Augus., XI de Civit., c. 5, ubi, contra quosdam arguens, sic inquit: *An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loca, sed de ea, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sumus, ut in uno tantum atque comparatione ipsius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in*

vayan a llegar a estas fútiles expresiones; y añade inmediatamente, al fin del capítulo, que carece de sentido imaginar lugares infinitos fuera del mundo, igual que carece de sentido imaginar que al comienzo de este mundo precedieron tiempos infinitos. Y esto lo dice porque en realidad es infundado pensar en aquellos lugares como algo real fuera de Dios, pero no porque sea infundado pensar que Dios con su duración infinita existió con anterioridad a este tiempo y que, por la misma razón, está presente con su inmensidad fuera de este mundo. Así es, en efecto, como en todo aquel capítulo pretende S. Agustín que se ha de guardar la proporción entre el tiempo y el lugar, de suerte que, igual que no puede negarse que Dios existió con anterioridad a todos los tiempos, del mismo modo tampoco pueda negarse que está fuera de todos los lugares finitos. Es lo mismo que opina en lib. I de las *Confesiones*, c. 2 y 8, y en el lib. VII, c. 5, donde compara la sustancia divina con un mar infinito difundido a través de espacios inmensos por todas partes, y dice que el mundo es como una esponja finita incluida en él.

31. Casi del mismo modo explican la inmensidad divina los demás Santos Padres, apoyándolo también la Escritura; pues por esta razón se dice de Dios en Job, 11: *Está más elevado que el cielo.* Este pasaje dice S. Gregorio que no ha de interpretarse por causa de la cantidad, ni tampoco de la sola perfección de la naturaleza, sino porque *lo trasciende todo por la incircunscripción del espíritu,* por lo que se dice en el c. 22 del mismo libro de Job: *¿No piensas que Dios está más elevado que el cielo y que está sublimado sobre el ápice de las estrellas?* Y en c. 8 del lib. III de los *Reyes: No pueden abarcarte los cielos de los cielos;* y la Iglesia canta: *A quien no abarca el orbe entero.* Por eso dice Dionisio en el *De Divin. nomin.*, c. 1, que Dios está en el cielo y en la tierra, en el mundo, alrededor del mundo, sobre el mundo y sobre el cielo; y en el c. 9 dice que Dios se expande por fuera de toda magnitud y se extiende por encima de ella. Enseña también esto *ex professo* S. Gregorio Nazianceno, en el sermón XXXIV, que es el segundo sobre la teología. Consúltese a S. Basilio, homilía 16; a S. Atanasio en la carta del Sínodo Niceno, y en el sermón contra los partidarios de Sabelio; al Nazianceno en la *Apología*, 1; a S. Hilario, I *De Trinit.*, casi al principio, y sobre el Sal-

haec vaniloquia progressuros; statim vero in fine capitis dicit inane esse cogitare extra mundum infinita loca, sicut inane est ante initium huius mundi cogitare infinita tempora praecessisse. Quod ideo dicit, quia revera est inane cogitare illa loca tamquam reale aliquid extra Deum, non vero quod sit inane cogitare Deum infinita duratione fuisse ante hoc tempus, et eadem ratione sua immensitate esse praesentem extra hunc mundum. Sic enim toto illo capite contendit Augustinus servandam esse proportionem inter tempus et locum, ut, sicut negari non potest Deum fuisse ante omnia tempora, ita negari non possit esse extra omnia finita loca. Idem sentit lib. I Confess., c. 2 et 3, et lib. VII, c. 5, ubi divinam substantiam comparat mari infinito undique per immensa spatia diffuso, et mundum dicit esse veluti spongiam finitam in eo inclusam.

31. Eodem fere modo declarant divinam immensitatem reliqui sancti Patres, et Scriptura etiam favet; hac enim ratione dicitur Deus, Iob, 11: *Excelsior caelo est.* Ubi Gregorius intelligendum esse dicit non propter quantitatem, neque etiam propter solam naturae perfectionem, sed quia *incircumscriptione spiritus omnia transcendit,* unde c. 22 eiusdem libri Iob dicitur: *Nonne cogitas quod Deus excelsior caelo sit et super stellarum verticem sublimetur?;* et III Reg., 8: *Caeli caelorum te capere non possunt;* et Ecclesia canit: *Quem totus non capit orbis.* Unde Dionys., de Divin. nomin., c. 1, ait Deum in caelo esse atque in terra, in mundo, circa mundum, supra mundum et supra caelum; et c. 9, Deus (inquit) extrinsecus super omnem magnitudinem funditur et supra extenditur. Quod etiam ex professo docet Gregor. Naz., orat. XXXIV, quae est II de Theologia. Vide Basil., hom. 16; Athanasium, in epist. Synodi Nicaenae, et orat. cont. gregales Sabellii; Nazianz., Apolog., I; Hilar., 1 de Trinit., fere initio, et super Ps. 118; Damasc., lib. II de Fid.,

mo 118; al Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 6; a Orígenes, lib. VII *cont. Celsum;* a S. Jerónimo, que lo expone magníficamente sobre el c. 66 de Isaías y el 40 de Ezequiel; a S. Gregorio, homilía 8 sobre Ezequiel; a S. Ambrosio sobre aquello de *ad Ephes.*, 3: *Para que podáis comprender cuál es la anchura y largura*, etc.; a S. Bernardo, lib. V *De considerat.*, en el sermón *De triplici cohaerentia.*

32. Y la razón se toma de lo dicho, porque Dios puede operar fuera del mundo sin ninguna mutación propia; luego ya está actualmente fuera del mundo. El antecedente se evidencia por lo expuesto y quedará más claro por lo que se ha de decir sobre la potencia de Dios. La consecuencia aparece clara, en primer lugar, porque el que una cosa esté donde opera no es una denominación extrínseca que resulte de la operación o de su término, sino que más bien es una propiedad o condición preexigida por parte de la causa; luego ésta no podría convenir a Dios de nuevo sin mutación por parte de El; en efecto, a Dios sólo pueden atribuirse las denominaciones extrínsecas o las relaciones de razón que se fundan en ellas, porque no suponen en El mutación alguna; mas el estar presente por su sustancia dondequiera que opere o pueda operar, no es una denominación extrínseca, puesto que es a modo de condición preexigida en El con anterioridad a la operación. Y se explica de la siguiente manera: antes de la Ascensión de Cristo, por ejemplo, no habría cuerpo alguno por fuera de la última esfera; en cambio, por la Ascensión —según una opinión probable— se hizo que el cuerpo de Cristo estuviese sobre dicha esfera, de suerte que los pies de Cristo estén sobre su convexidad, y de este modo el cuerpo de Cristo está —o al menos no hay contradicción en que esté— fuera de todo este mundo, llenando aquel espacio que no estaba antes lleno por un cuerpo. Luego ahora también está Dios presente allí según su sustancia; luego también estaba antes presente allí desde toda la eternidad; luego por la misma razón está fuera del cielo en todos los espacios que pueden allí imaginarse hasta el infinito. Se prueba la segunda consecuencia, en la que está toda la fuerza; en efecto, si antes no estuviese allí presente, no hubiera podido empezar a estar presente allí sin mutación por su parte, igual que el cuerpo de Cristo no pudo empezar a estar presente allí sin alguna mutación, puesto que antes no estaba allí actualmente de modo alguno. La razón, pues, por lo que a esto se refiere, es la misma; porque, igual que del cuerpo de Cristo no se dice que esté allí presente por una denominación derivada de la sustancia de Dios, sino por algo que hay en él mismo, sea lo que sea, a lo que damos el nombre de presencia o de *donde*, de la misma suerte tampoco de la sustancia de Dios se dice que esté presente por una denominación derivada del cuerpo de Cristo, como es de por sí evidente; porque si imaginamos intelectualmente la sustancia de Dios en un lugar determinado, por ejemplo, encerrada dentro del cielo estelar, no podría recibir del cuerpo de Cristo la denominación extrínseca de estar presente allí donde está el cuerpo de Cristo; luego se denomina presente por algo que hay en ella misma, y no puede, por consiguiente, adquirirlo de nuevo sin mutación propia. Esta razón puede emplearse de modo similar respecto de todo el espacio que ahora está lleno con los cuerpos de este mundo; en efecto, Dios está aquí ahora realmente presente; luego lo estuvo desde la eternidad por la misma causa, a saber, porque no hubiera podido comenzar de nuevo a estar aquí sin mutación por su parte. El mismo argumento puede emplearse también a propósito de otro mundo al que Dios pudiese crear, ya que aquel mundo se hallaría fuera de éste y en él estaría Dios; luego en ese caso estaría fuera de este mundo; por consiguiente, también lo está ahora, por la misma razón de la inmutabilidad.

33. *Se cierra el paso a una evasiva del argumento antes expuesto.*— Algunos piensan que eluden la fuerza de este argumento con el siguiente ejemplo: que Dios comenzó a estar de nuevo en el cielo y en cualquier cosa creada sin mutación por su parte. Sin embargo, no hay semejanza, puesto que estar en el cielo incluye una denominación extrínseca o una relación de razón surgida de la presencia del cielo en cuanto dimanante de Dios, de la cual dimanación o presencia sólo resulta en Dios una relación de razón o una denominación extrínseca; mas estar allí donde está el cielo o cualquier otra cosa creada, no incluye una denominación extrínseca derivada de esa cosa, sino solamente aquello que se presupone necesariamente por parte de Dios para que, por el hecho mismo de existir allí otra cosa y dimanar de El, se diga que Dios existe en ella, y este fundamento no podría ser adquirido de nuevo por Dios sin mutación. Igual que Dios puede

c. 6; Origen., lib. VII cont. Celsum; Hieronymum optime, in 66 c. Isai., et in 40 Ezechiel.; Gregor., hom. 8 in Ezechiel.; Ambros., in id ad Ephes., 3: *Ut possitis comprehendere quae sit latitudo, longitudo*, etc., Bernard., lib. V de Consider., in serm. de triplici cohaerentia.

32. Ratio vero sumitur ex dictis, quia Deus potest operari extra mundum sine ulla mutatione sui; ergo iam actu est extra mundum. Antecedens est evidens ex dictis et constabit amplius ex dicendis de potentia Dei. Consequentia patet, primo, quia rem esse ubi operatur non est denominatio extrinseca resultans ex operatione aut termino eius, sed potius est aliqua proprietas vel conditio praerequisita ex parte causae; ergo non posset haec denuo convenire Deo sine sui mutatione; solum enim denominationes extrinsecae, vel relationes rationis quae in eis fundantur, possunt de novo attribui Deo, quia nullam mutationem in eo ponunt; esse autem praesentem per substantiam suam ubicumque operatur vel operari potest, non est denominatio extrinseca, cum sit veluti conditio in illo praerequisita ante actionem. Et declaratur in hunc modum, nam ante ascensionem Christi, verbi gratia, non erat corpus aliquod extra ultimam sphaeram; per ascensionem autem factum est (iuxta probabilem sententiam) ut Christi corpus sit supra illam sphaeram, ita ut pedes Christi sint supra convexum eius, atque ita corpus Christi est (vel saltem non repugnat esse) extra totum hunc mundum, replens illud spatium quod antea non replebatur corpore. Nunc ergo etiam est ibi praesens Deus secundum substantiam suam; ergo et antea ex tota aeternitate erat ibi praesens; ergo eadem ratione est extra caelum in omnibus spatiis quae in infinitum ibi excogitari possunt. Probatur penultima consequentia, in qua est tota vis; nam, si antea non esset ibi praesens, non potuisset incipere ibi esse praesens sine sui mutatione, sicut Christi corpus non potuit incipere esse ibi praesens sine aliqua mutatione, quia antea nullo modo ibi actu erat. Est enim quoad hoc eadem ratio; nam, sicut corpus Christi non dicitur ibi esse praesens per denominationem a substantia Dei, sed per aliquid quod est in ipso, quidquid illud sit, quod nomine praesentiae aut Ubi significatur, ita etiam substantia Dei non dicitur ibi esse praesens per denominationem a corpore Christi, ut videtur per se evidens; nam, si cogitatione fingamus substantiam Dei in aliquo definito loco, verbi gratia, in stellato caelo inclusam, non posset a Christi corpore extrinsecus denominari praesens ibi ubi est corpus Christi; ergo denominatur praesens ab aliquo quod est in ipsa; non posset ergo illud acquirere de novo sine sui mutatione. Atque haec ratio potest simili modo fieri de toto spatio quod nunc repletur corporibus huius mundi; nam Deus hic nunc est realiter praesens; ergo et ab aeterno fuit propter eamdem causam, quia scilicet non potuisset de novo ibi esse incipere sine sui mutatione. Rursus potest simile argumentum fieri de alio mundo quem Deus creare posset, nam ille mundus esset extra hunc et ibi esset Deus; ergo esset tunc extra hunc mundum; ergo etiam nunc est, propter eamdem immutabilitatis rationem.

33. *Praecluditur effugium a praefata ratione.*— Vim huius rationis aliqui se eludere putant hoc exemplo: nam Deus de novo incepit esse in caelo et in quacumque re creata, sine sui mutatione. Verumtamen non est simile, quia esse in caelo includit denominationem extrinsecam, vel habitudinem rationis ortam ex praesentia caeli ut dimanantis a Deo, ex qua dimanatione vel praesentia solum resultat in Deo relatio rationis vel denominatio extrinseca; esse autem ibi ubi est caelum vel quaelibet alia res creata, non includit denominationem extrinsecam ab illa re, sed solum id quod ex parte Dei praesupponitur necessario, ut, hoc ipso quod res alia ibi existit et ab eo manat, dicatur Deus existere in illa, quod fundamentum non posset Deo acquiri de novo sine mutatione. Sicut Deum coexistere creaturis sub

comenzar de nuevo a coexistir con las criaturas bajo esta denominación, por incluir la existencia de la criatura y la denominación de ella derivada o la relación de razón a ella; en cambio, el fundamento que se supone por parte de Dios para que coexista necesariamente con la criatura por el hecho de que ésta exista, no puede convenir de nuevo a Dios sin su mutación, puesto que no es algo distinto del propio existir de Dios.

34. Puede insistirse más aún y confirmarse el argumento tomado de otro mundo posible; en efecto, Dios podría crear de tal manera otro mundo fuera de éste que no se tocasen ni estuviesen contiguos, sino separados y distantes; luego en ese caso Dios estaría en los dos mundos; por consiguiente estaría también en el espacio intermedio, ya que no son comprensibles en Dios esas dos presencias como separadas en dos mundos. Pues si un ángel no puede estar en dos lugares separados, si de algún modo no está presente en el espacio intermedio, ¿cómo va a poder atribuirse esto a Dios, que es absolutamente inmutable y uno y simple en sumo grado? Hay quienes responden que es imposible que se cree fuera de éste otro mundo que diste de él, si no existe entre ellos algún cuerpo real; en otro caso sería necesario que estuviesen contiguos, puesto que la distancia es algo real y tiene una cierta cantidad y proporción, resultando por ello incomprensible sin un espacio real intermedio. Ahora bien, esto no puede probarse; porque si Dios puede crear dos mundos que disten mediante un cuerpo intermedio, que los cree, pues, e inmediatamente que aniquile el cuerpo intermedio permaneciendo sin cambiar ambos mundos: ¿qué repugnancia habría en que se hiciese esto? Consiguientemente aquellos dos mundos permanecerían distantes sin el cuerpo intermedio; luego pueden ser creados de igual modo, teniendo valor en ambos casos el argumento propuesto. Además ¿quién negará que Dios puede, conservados los cielos, aniquilar toda la esfera de las cosas generables y de los elementos permaneciendo vacío todo el espacio intermedio? Y en ese caso la luna, por ejemplo, distaría del centro del mundo o de otra estrella o parte del cielo desde la región que a ella le corresponde en otro hemisferio; luego la distancia no requiere un espacio real interpuesto, por más que a nosotros sólo nos resulte

hac denominatione potest incipere de novo, quia includit existentiam creaturae et denominationem ab illa seu relationem rationis ad illam; fundamentum autem quod ex parte Dei supponitur, ut necessario coexistat creaturae hoc ipso quod illa existit, non potest de novo convenire Deo sine sui mutatione, cum nil aliud sit quam ipsum existere Dei.

34. Potestque amplius urgeri et confirmari ratio illa desumpta ex alio mundo possibili; nam posset Deus ita creare alium mundum extra hunc, ut non se contingerent neque essent contigui, sed disiuncti et distantes; tunc ergo esset Deus in utroque mundo; ergo in spatio interiecto, quia non possunt intelligi in Deo illae duae praesentiae in duobus mundis tamquam discretae. Si enim unus angelus non potest esse in duobus locis discretis, nisi aliquo modo sit praesens medio spatio, quomodo potest id tribui Deo, qui omnino est immutabilis, et maxime unus et simplex? Sunt qui respondeant fieri non posse ut alius mundus creetur extra hunc, distans ab isto, nisi aliquod reale corpus inter illos intersit; alioqui necessarium fore ut sint contigui, quia distantia est aliquid reale et certam aliquam quantitatem et proportionem habet, unde intelligi non potest sine spatio reali intermedio. Sed hoc probari non potest; nam si potest Deus creare duos mundos distantes per interiectum corpus, creet igitur illos et statim annihilet corpus medium immutatis manentibus duobus mundis; cur enim repugnaret hoc fieri? Manerent ergo illi mundi distantes sine interiecto corpore; possunt ergo eodem modo creari, et in utroque casu procedit argumentum factum. Deinde, quis neget posse Deum conservatis caelis annihilare totam sphaeram rerum generabilium et elementorum, vacuo manente toto spatio medio? Tunc autem distaret luna, verbi gratia, a centro mundi vel ab alia stella aut parte caeli e regione sibi correspondente in alio hemisphaerio; ergo distantia non requirit reale spatium interiectum, quamvis a nobis non intelligatur nisi per ordinem

comprensible por orden a la cantidad o a una línea, que se interpone o puede interponerse; mas el fundamento intrínseco de la distancia, si se explica a modo de una relación, no consiste más que en que un extremo esté aquí y el otro allí circunscriptiva o definitivamente.

35. *Si entre las opiniones referidas existe disparidad y en qué grado.*— Así, pues, esta sentencia es sin duda verdadera en cuanto a lo que pretende; aunque a mi juicio la diferencia de opinión entre los autores católicos puede estar en el uso de la palabra. Por eso, para evitar la equivocidad, hay que advertir —cosa que ya insinué antes— que cuando se dice que algo está en algún sitio o en algún lugar, pueden incluirse dos cosas en esta expresión: una es la intrínseca y absoluta presencia que la cosa tiene allí; otra es la relación a otra cosa, a la que toca o con la cantidad de su masa o con la cantidad de su virtud activa, o con la presencia relativa de su sustancia o cantidad. Ambas condiciones son necesarias en los cuerpos que están circundados por un cuerpo continente; pues se dice de algo que está situado en lo circunscribiente mediante el contacto cuantitativo, teniendo, además, en sí su presencia intrínseca, que es explicada por nosotros por la relación al centro y a los polos del mundo, y que permanece la misma, aunque cambien y se sucedan los cuerpos circunscribientes, e incluso en el caso de que perecieran todos por la potencia divina. Y en el cielo empíreo se da esta presencia sin cuerpo circundante, puesto que esta presencia no se refiere a otra cosa por relación a la cual se diga que una realidad está presente o por el conocimiento o por la proximidad del lugar, sentido que suele tener también dicha palabra, sino que aquí se la considera en absoluto y —si lo admitiese el uso— podría llamársele *adsencia*, puesto que no consiste en nada más que en que la cosa esté presente allí donde se dice, lo cual en el cuerpo no puede ser un cuerpo extrínsecamente circundante, sino algo intrínseco de que hablaremos más ampliamente a propósito del predicamento *donde*. De este modo, pues, hay que entenderla en las cosas espirituales y sobre todo en Dios, del que ahora tratamos, guardada la debida diferencia y proporción, puesto que la presencia de Dios es espiritual y absolutamente inmutable e indefectible, y su contacto es virtual mediante su propia acción.

ad quantitatem vel lineam, quae vel interponitur ver interponi potest; intrinsecum autem fundamentum distantiae, si per modum relationis declaretur, non est aliud nisi unum extremum esse hic et aliud ibi circumscriptive aut definitive.

35. *Inter relatas opiniones an et quanta possit esse discordia.*— Haec ergo sententia sine dubio vera est quoad id quod intendit; opinor tamen differentiam harum opinionum inter auctores catholicos esse posse in usu terminorum. Quapropter, ut tollatur aequivocatio, advertendum est (quod supra insinuavi) cum dicitur res aliqua esse alicubi vel in aliquo loco, duo posse in hac locutione includi: unum est intrinseca et absoluta praesentia quam res ibi habet; aliud est habitudo ad rem aliam, quam contingit, vel quantitate molis, vel quantitate virtutis activae, vel relativa praesentia substantiae suae vel quantitatis. Haec duo necessaria sunt in corporibus quae circumdantur corpore continente; dicitur enim locatum esse in circumscribente, medio contactu quantitativo, et praeterea habet in se suam praesentiam intrinsecam, quae a nobis explicatur per habitudinem ad centrum et polos mundi, eademque manet, etiamsi corpora circumscribentia mutentur aut fluant, immo etiamsi per divinam potentiam omnia perirent. Et in caelo empyreo invenitur haec praesentia sine corpore circumdante, quia haec praesentia non refertur ad alterum cui res dicatur praesens vel per cognitionem vel per loci propinquitatem, quomodo etiam solet illa vox usurpari, sed sumitur absolute et (si haberet usus) dici posset adsentia, quia nihil aliud est quam rem ibi adesse ubi dicitur, quod in corpore non potest esse corpus extrinsece circumdans, sed aliquid intrinsecum, de quo latius dicemus circa praedicamentum Ubi. Ad hunc ergo modum intelligendum est in rebus spiritualibus, et praesertim in Deo, de quo nunc agimus, servata differentia et proportione, quia praesentia Dei spiritualis est et omnino immutabilis et indefectibilis, contactus vero Dei est virtualis per propriam actionem eius.

36. Así, pues, cuando se dice que Dios está fuera del mundo en los espacios imaginarios, si se entiende que está allí como con una relación a otra cosa a la que toca, es totalmente falso e imposible, siendo esto lo único que pudieron pretender los autores de la primera sentencia, sin que sus razones prueben más. Porque el contacto de Dios es virtual respecto de alguna verdadera realidad, la cual no existe en el espacio imaginario. Y en el mismo sentido es verdad que Dios no estuvo en lugar alguno antes de haber creado el mundo, sino que estuvo en sí mismo. Finalmente es también verdad en este sentido que no pertenece a la inmensidad de Dios el estar en un lugar infinito, ni tampoco en absoluto el estar en un lugar de esta manera, ya que la inmensidad es un atributo que conviene intrínseca y necesariamente a Dios; y el estar de esta suerte en un lugar incluye la acción libre de Dios. Empero, si se entiende que Dios está fuera del mundo sólo por su presencia real sin relación actual, por así decirlo, a cosa alguna fuera de él mismo, entonces no puede negarse que Dios está fuera del mundo; esto es, en efecto, lo que demuestra la segunda sentencia, tanto de acuerdo con la doctrina de la fe como con la razón natural.

37. Y si se afirma en el mismo sentido que Dios está en los espacios imaginarios, se afirma también con verdad. Pero incurren en un equívoco los que creen que la expresión "estar en el espacio" dice relación al espacio como a algo distinto con lo que se entra en contacto, y por eso argumentan que es contradictorio, porque el espacio es nada. Sin embargo no es éste el sentido de dicha expresión, sino que ha de tomarse intransitivamente, por así decirlo, y se explica muy bien en orden a nuestros conceptos, porque cuando nosotros concebimos el espacio a modo de un vacío apto para ser llenado por un cuerpo, en él está presentísima la divina sustancia llenándolo todo sustancialmente. En efecto, por no poder nosotros concebir las cosas espirituales si no es por orden a las materiales, donde no hay actualmente ningún cuerpo, concebimos allí aptitud para que lo haya y allí entendemos también que está Dios presente. Y para este modo de presencia no es necesario que el espacio sea algo fuera de Dios mismo, puesto que no es producido ni entra realmente en contacto con Dios, sino que basta con que pueda ser aprehendido por nosotros a modo de cierto vacío apto para ser

36. Quando ergo dicitur Deus esse extra mundum in spatiis imaginariis, si intelligatur ibi esse quasi cum habitudine ad aliquid aliud quod contingit, est plane falsum et impossibile, et hoc tantum potuerunt intendere auctores primae sententiae, neque aliud probant rationes eorum. Nam contactus Dei virtualis est ad aliquam veram rem, quae in spatio imaginario non est. Et eodem sensu verum est Deum, antequam mundum creasset, non fuisse in aliquo loco, sed in seipso. Denique, eodem sensu verum etiam est non pertinere ad immensitatem Dei ut sit in loco infinito, immo nec omnino sic esse in loco, quia immensitas est attributum intrinsece et necessario conveniens Deo; sic autem esse in loco includit liberam actionem Dei. Si vero intelligatur Deus esse extra mundum solum per realem praesentiam suam sine habitudine actuali (ut sic dicam) ad aliquam rem extra ipsum, sic negari non potest Deum esse extra mundum; id enim tam in doctrina fidei quam in naturali ratione convincit secunda sententia.

37. Quod si eodem sensu dicatur Deum esse in spatiis imaginariis, vere etiam dicitur. In aequivoco autem laborant qui putant illam particulam "esse in spatio" dicere habitudinem ad spatium tamquam ad aliquid distinctum quod contingitur, et ideo argumentantur hoc repugnare, quia spatium est nihil. Non est tamen hic sensus illius locutionis, sed intransitive (ut sic dicam) sumenda est illa particula, et declaratur optime per ordinem ad conceptionem nostram, quia, ubi nos concipimus spatium per modum vacui apti repleri corpore, ibi est praesentissima divina substantia totumque illud substantialiter replet. Nam, quia nos spiritualia haec non possumus concipere nisi per ordinem ad materialia, ubi actu non est aliquod corpus, concipimus aptitudinem ut ibi sit, et ibi etiam intelligimus adesse Deum. Ad hunc autem praesentiae modum non est necessarium ut spatium sit aliquid praeter Deum ipsum, cum non fiat nec realiter contingatur a Deo, sed satis est ut a nobis apprehendi possit per modum cuiusdam vacui-

llenado por los cuerpos, para poder concebir y explicar la mencionada presencia de Dios por relación a él. Y esto puede ser inteligible sin oscuridad a partir de los mismos cuerpos; porque el cuerpo de Cristo —continuando con el ejemplo antes propuesto— existiendo fuera del cielo, está realmente presente allí sin cuerpo circunscribiente y llena corporalmente el espacio que ocupa, no porque aquel espacio en cuanto distinto del cuerpo de Cristo sea algo real, sino porque se convierte en espacio corporal y real por la presencia del cuerpo mismo lo que era de por sí vacío y nada. De este modo, pues, para que la sustancia de Dios estuviese allí presente antes de que estuviese allí el cuerpo de Cristo, no es necesario que aquel espacio sea algo real distinto de la sustancia de Dios.

38. *Por la eternidad de Dios se explica muy bien la inmensidad y la conclusión a que hemos llegado.*— Se explica, finalmente, esto por la proporción de la eternidad divina con el tiempo, de la que se valió S. Agustín en el lugar citado y que es muy apta para explicar este problema; en efecto, Dios se compara a los cuerpos por su inmensidad, igual que por su eternidad se compara al tiempo, ya que la inmensidad es infinita en su razón del mismo modo que lo es la eternidad en la suya; luego igual que la eternidad está en todos los tiempos finitos y los excede infinitamente, del mismo modo la inmensidad está en todos los lugares finitos y los supera infinitamente; así, pues, del mismo modo que la eternidad no puede estar comprendida en los tiempos finitos, sino que está también fuera de ellos, es decir, antes y después de ellos, de la misma manera se comporta la inmensidad respecto de los lugares finitos. Además, por esta razón se dice de Dios con verdad que con anterioridad al tiempo real existió en todo tiempo imaginario, aunque se lo conciba dotado de una sucesión infinita, con lo cual no se finge que el tiempo imaginario sea algo real o que Dios esté en él por alguna coexistencia o relación real, sino que nos valemos únicamente de esa comparación y concepción para explicar la infinitud de la naturaleza divina, ya que nosotros no podemos explicar esa infinitud si no es por orden a la cantidad y sucesión y porque en realidad, con anterioridad a cualquier tiempo, comprendemos que pudo haber existido otro, y que entonces ya existía Dios, y que es siempre

tatis aptae repleri corporibus, ut per habitudinem ad illam possimus praedictam Dei praesentiam concipere ac declarare. Quod potest ex ipsis corporibus non obscure intelligi; nam corpus Christi (prosequendo exemplum supra positum) extra caelum existens, ibi realiter est praesens absque corpore circumscribente et replet corporaliter illud spatium quod occupat, non quia spatium illud prout condistinctum a corpore Christi sit aliquid reale, sed quia per ipsius corporis praesentiam fit corporale spatium et reale, quod de se vacuum et nihil erat. Ad hunc ergo modum, ut substantia Dei esset ibi praesens antequam ibi adesset corpus Christi, non est necesse illud spatium esse aliquid reale distinctum a substantia Dei.

38. *Ex Dei aeternitate aptissime explicatur immensitas et nostra conclusio.*— Ultimo, hoc declaratur per proportionem divinae aeternitatis ad tempus, qua usus est D. Augustinus citato loco, estque aptissima ad rem explicandam; ita enim comparatur Deus per immensitatem suam ad corpora, sicut per aeternitatem ad tempora; nam aeque infinita est immensitas in ratione sua, ac aeternitas in sua; sicut ergo aeternitas est in omnibus finitis temporibus et infinite excedit illa, ita immensitas est in omnibus finitis locis et infinite superat illa; sicut igitur Dei aeternitas comprehendi non potest finitis temporibus, sed est etiam extra illa, id est, ante illa et post illa, ita etiam se habet immensitas ad finita loca. Rursus, hac ratione vere dicitur Deus extitisse ante reale tempus in omni tempore imaginario, etiamsi cum infinita successione apprehendatur, in quo non fingitur imaginarium tempus esse aliquid reale, aut Deum esse in illo per aliquam realem coexistentiam aut habitudinem, sed solum utimur illa comparatione et apprehensione ad declarandam infinitatem divinae rationis, quia nos non possumus illam infinitatem nisi per ordinem ad quantitatem et successionem declarare, et quia revera ante quodlibet tempus intelligimus potuisse esse aliud, et tunc iam extitisse Deum semperque idem esse, etiamsi

el mismo, por más que se proceda al infinito; luego lo mismo ha de entenderse, con idéntica proporción y razón, en los espacios verdaderos e imaginarios.

39. Por eso se comprende también qué es lo que indican los adverbios de tiempo y de lugar cuando decimos que Dios estuvo desde la eternidad aquí donde ahora está el mundo creado, o allí donde podría ser creado, o que estuvo entonces cuando pudo ser creado por Dios con anterioridad a todo tiempo real pasado; porque igual que aquel *entonces* no significa duración alguna que hubiera existido actualmente, distinta de Dios, sino que significa la duración misma divina como apta para coexistir con el tiempo o con el instante, que podría existir antes, de igual modo aquel adverbio *allí* o *aquí* no indica un lugar real que exista actualmente, sino sólo la presencia de Dios por inmensidad como apta de por sí para coexistir localmente con cualquier cuerpo que exista realmente allí.

40. *Se deduce de lo dicho qué es lo que se requiere para la inmensidad de Dios.*— Por consiguiente, de todo lo dicho concluimos que es verdad lo que se suponía en la cuarta objeción, a saber, que para la inmensidad de Dios no basta que esté actualmente en todas las cosas creadas, y que, por lo mismo, no se infiere inmediatamente con suficiencia la inmensidad de Dios partiendo de la sola acción que ejerce actualmente sobre tales cosas; sin embargo, como antes decía, si se extiende proporcionalmente el argumento de la acción actual a la posible, se concluye muy bien que Dios es inmenso, puesto que si es necesario que Dios esté actualmente presente donde opera en acto, también será necesario que esté realmente presente dondequiera que pueda operar. Y si se debe decir que está localmente donde no opera, es un problema de nombre que resolveremos luego brevemente.

41. Falta decir algo sobre los testimonios de la Escritura. Ciertamente, por lo que se refiere al testimonio de S. Pablo, *Hechos de los Apóstoles*, 17, lo más probable es que aquella expresión: *no está lejos de cada uno de nosotros* deba entenderse de la distancia local, y no de la providencia o del cuidado de nuestras cosas, como enseñó expresamente Teofilacto, cuyo testimonio no se cita en su integridad; en efecto, dice que con aquellas palabras *en él vivimos, nos movemos y somos* se significa la providencia de Dios respecto de nosotros, pero no con

in infinitum procedatur; idem ergo eadem proportione et ratione in spatiis veris vel imaginariis intelligendum erit.

39. Ex quo etiam intelligitur quid indicent illa adverbia temporalia et localia cum dicimus Deum fuisse ab aeterno hic ubi nunc creatus est mundus, vel ibi ubicumque creari posset aut tunc fuisse quando potuit a Deo creari ante totum tempus reale praeteritum; nam, sicut illud *tunc* non significat aliquam durationem quae actu extiterit, distinctam a Deo, sed significat ipsammet durationem Dei ut aptam ad coexistendum tempori vel instanti quod antea esse posset, ita illud adverbium *ibi* aut *hic* non indicat locum realem actu existentem, sed solum praesentiam Dei per immensitatem ut de se aptam ad coexistendum localiter cuicumque corpori realiter ibi existenti.

40. *Elicitur ex dictis quid ad immensitatem Dei requisitum.*— Concludimus ergo ex omnibus dictis verum esse quod in illa quarta obiectione supponitur, ad immensitatem scilicet Dei non satis esse quod actu sit in rebus omnibus creatis, ideoque ex sola actione quam actu exercet circa huiusmodi res, immediate non satis colligi immensitatem Dei; nihilominus tamen (ut supra dicebam), extendendo proportionaliter argumentum ab actione actuali ad possibilem, optime concludi Deum esse immensum, quia, si necesse est Deum actu esse praesentem ubi actu operatur, necesse etiam erit esse realiter praesentem ubicumque operari potest. An vero dicendus sit esse localiter ubi non operatur, quaestio est de nomine, quam inferius breviter expediemus.

41. Superest ut nonnihil dicamus de testimoniis Scripturae. Et de testimonio quidem Pauli, Actor., 17, probabilius est verbum illud *non longe est ab unoquoque nostrum* intelligendum esse de distantia locali, et non de providentia aut cura nostrarum rerum, ut aperte exposuit Theophylactus, cuius testimonium non integrum citatur; dicit enim in illis verbis: *In ipso vivimus, movemur et sumus*, significari providentiam Dei erga nos, non tamen in illis: *Non longe*

aquéllas: *No está lejos de cada uno de nosotros*, sino que dice que con éstas se declara que no está lejos de nosotros, y afirma que esto se infiere de las acciones de la providencia misma; y lo explica con un ejemplo corporal, puesto que igual que el aire en el que vivimos y sin el que no podemos vivir, debe estar difundido por todas partes y no estar lejos de nosotros, así —dice— *está cerca Dios, sin el que no podemos vivir*. Ni ha sido otra la opinión de Beda en el pasaje citado. Sin embargo, S. Jerónimo afirma más expresamente en Isaías, 66, que S. Pablo pronunció aquellas palabras *para convencer de error a los judíos, quienes piensan que el Dios invisible e incorporal e incomprensible puede estar encerrado en el templo de Jerusalén*. Por eso las palabras de S. Pablo dice que equivalen a aquéllas: *¿No lleno acaso yo el cielo y la tierra?* Y sobre el c. 2 de Habacuc, hacia el fin, al tratar aquellas palabras: *El Señor en su santo templo*, dice, después de otras explicaciones: *O ciertamente, en cuanto que el Espíritu anima interiormente los cielos y las tierras y los mares y el universo mundo, y el alma infundida en los miembros agita toda la masa y se mezcla con su gran cuerpo, en este sentido todo el mundo que consta de cielo y tierra y está limitado por las órbitas de los cielos se muestra como casa de Dios. Por eso dice el Apóstol con sentido de intimidad: "en él, pues, vivimos, nos movemos y somos"*. Finalmente, ésta es la explicación de acuerdo con la significación propia de las palabras, mientras que la otra es metafórica; luego debe ser ella preferida.

42. Podría ciertamente decirse con más visos de apariencia que las palabras *no está lejos de cada uno de nosotros* se refieren al conocimiento natural que nosotros podemos tener de El. En efecto, S. Pablo había dicho que los hombres habían sido hechos para buscar a Dios y tratarlo familiarmente, es decir, mediante su conocimiento y amor, añadiendo: *Aunque no esté lejos de nosotros*, es decir, de nuestro conocimiento, puesto que en El vivimos y somos, efectos por los que podemos llegar a su conocimiento. Empero, aunque sea éste el intento del Apóstol, sin embargo no puede negarse que para explicar más esta facilidad de tratar familiarmente a Dios por el conocimiento y por el amor, quiso también recordar que lo tenemos dentro de nosotros mismos, puesto que está íntimamente en nosotros vivificándonos eficazmente y conservándonos.

est ab unoquoque nostrum, sed in his significari dicit non esse procul a nobis, quod asserit colligi ex actionibus ipsius providentiae; explicatque exemplo corporali, quod sicut aer, in quo vivimus et sine quo vivere non possumus, undique debet esse diffusus et non procul a nobis, ita (inquit) *Deus prope est, sine quo vivere non possumus*. Neque aliud sensit Beda in citato loco. Expressius vero Hieronymus, Isaiae, 66, ait Paulum protulisse illa verba *ut Iudaicum convincat errorem, qui putant invisibilem et incorporalem et incomprehensibilem Deum templo Ierusalem posse concludi*. Unde illa verba Pauli aequivalere dicit illis: *Nonne caelum et terram ego impleo?*; et super Habac., 2, in fine, tractans verba illa: *Dominus in templo sancto suo*, post alias expositiones ait: *Aut certo iuxta illud, quod caelos et terras et maria et universum mundum Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet, mundus omnis qui caelo constat et terra et caelorum circulis clauditur, Dei domus esse perhibetur. Unde et Apostolus confidenter ait: "In ipso enim vivimus, movemur et sumus."* Denique, haec interpretatio iuxta propriam significationem verborum est, altera vero est metaphorica; est ergo illa praeferenda.

42. Apparentius quidem dici posset illa verba: *Non longe est ab unoquoque nostrum* referri ad cognitionem naturalem quam nos possumus habere de illo. Dixerat enim Paulus homines factos esse ut quaerant Deum et attrectent, nimirum cognitione et amore, et subdit: *Quamvis non longe sit a nobis*, id est, a nostra cognitione, cum in ipso vivamus et simus, ex quibus effectibus possumus in illius cognitionem devenire. Quamquam vero hoc intendat Apostolus, tamen negari non potest quin ad explicandam magis hanc facilitatem attrectandi Deum cognitione et amore, illud etiam commemorare voluerit, quod intra nos ipsos illum habeamus, quia intime in nobis est, nos vivificando effective et conservando.

43. *Explicación del testimonio del Salmo 138 para corroborar lo mismo.*— El otro pasaje del Salmo 138, aunque probablemente pueda explicarse del modo antes propuesto, sin embargo, cuando David dice: *¿A dónde iré lejos de tu espíritu y a dónde huiré de tu rostro?*, es muy probable que con la primera palabra entienda la presencia real de la sustancia, y con la segunda, la ciencia. Y esta exposición se halla en dicho pasaje con el nombre de Jerónimo, y tienen la misma explicación el Incógnito, Jansenio y otros. Así, pues, cuando añade: *Si subiere al cielo,* responde a la primera parte, es decir, que nadie puede huir del espíritu de Dios, porque está presente en todas partes. Y esto es lo que prueba al añadir: *Si tomare mis alas de mañana.* Por ello prueba, en efecto, que Dios está en todos los lugares a que el hombre puede huir o volar, puesto que no puede llegar allí, si no es ayudándole o sustentándolo Dios, como en tal pasaje explicó Jansenio. Con todo, a estos testimonios podría responderse que no se afirma esto en dichos pasajes a modo de ilación o dando por buena la consecución, sino sólo afirmando que es así. O también que, si se admite la ilación, cosa que parece más acorde con el sentido literal, podría fundarse no en el principio puramente filosófico de que el agente y el paciente deben existir simultáneamente, sino en la proporción o paridad de razón; porque si Dios opera en todas las cosas, está, por consiguiente, en todas, puesto que no es menos infinito en el existir que en el obrar. Pero, sea cual sea el fundamento de la ilación, la presencia se infiere siempre de la acción, y de una acción infinita posible se inferirá la inmensidad, que es lo que nosotros principalmente pretendemos. Y de esta suerte insinúan el mismo argumento S. Anselmo en el *Monologio,* c. 22, al fin; S. Ambrosio, lib. I *De Spiritu Sancto,* c. 7, al principio, donde demuestra que el Espíritu Santo está en todas partes porque opera en todas las cosas, lo cual indica también S. Hilario, lib. VIII *De Trinitate,* hacia el medio.

Demostración de la inmensidad por otros atributos divinos

44. Otro modo de demostrar la inmensidad divina puede tomarse *a priori* de los otros atributos divinos. Para explicarlo doy por supuesto que una cosa

43. *Testimonium ex Ps. 138 ad idem roborandum explicatur.*— Alter locus ex Ps. 138, licet probabiliter possit exponi modo superius dicto, tamen probabilissimum est, cum David ait: *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?*, in priori verbo realem praesentiam substantiae, in posteriori scientiam intelligere. Quae expositio habetur ibi nomine Hier., et eamdem habent Incognitus, Iansen. et alii. Cum ergo subdit: *Si ascendero in caelum,* respondet ad priorem partem, neminem scilicet posse effugere a spiritu Dei, quia ubique est praesens. Hoc autem probat cum subdit: *Si sumpsero pennas meas diluculo.* Inde enim probat Deum esse in omnibus locis ad quae homo fugere aut avolare potest, quandoquidem nisi Deo adiuvante et sustentante illuc pervenire non potest, ut ibi Iansenius declaravit. Posset tamen nihilominus ad haec testimonia responderi hoc non affirmari in his locis per modum illationis seu approbando consecutionem, sed solum affirmando ita esse. Vel etiam, si admittatur illatio (quod videtur magis consentaneum litterae), posset fundari non in eo principio pure philosophico, quod agens et patiens debent esse simul, sed in proportione vel paritate rationis; nam, si Deus in omnibus operatur, ergo et in omnibus est, cum non sit minus infinitus in existendo quam in agendo. Utcumque tamen fundetur illatio, semper ex actione colligitur praesentia, et ex infinita actione possibili colligetur immensitas, quod nos intendimus praecipue. Atque hoc modo insinuant eamdem rationem Anselm., in Monolog., c. 22, in fine; Ambros., lib. I de Spiritu Sancto, c. 7, in principio, ubi probat Spiritum Sanctum esse ubique, quia in omnibus operatur, quod etiam significat Hilarius, VIII de Trinit., circa medium.

Ex aliis attributis divinis probatur immensitas

44. Alter modus probandi divinam immensitatem sumi potest a priori ex aliis attributis divinis. Quem ut declarem suppono rem spiritualem, etiamsi in se indivi-

espiritual, aunque sea indivisible en sí, no se limita a manifestar la presencia de su sustancia en un punto indivisible, sino que puede tener su sustancia realmente presente en un lugar divisible y extenso, cosa que nos consta experimentalmente respecto del alma racional, la cual está difundida por todo el cuerpo y es necesario que esté toda en todo y toda en cada una de las partes; por eso comprendemos fácilmente que este modo de presencia le conviene a la sustancia angélica, la cual es más perfecta; pues por ser posible dicho modo de presencia y por corresponder, hablando en rigor, a la perfección, no ha de negarse a una sustancia superior, siendo así que conviene a la inferior. De aquí se concluye, finalmente, con mayor claridad, que Dios tiene este modo de presencia. Mas hay que añadir una diferencia entre la sustancia divina y las demás criaturas inmateriales, porque aunque las criaturas puedan ocupar espacios divisibles, sin embargo no están determinadas por necesidad natural a existir en lugares adecuados, sino que igual que el alma racional puede estar en un cuerpo mayor o menor y —consecuentemente— puede también estar presente en un lugar o espacio mayor o menor, así también la sustancia angélica puede dentro de su esfera estar presente en un lugar mayor o menor, igual que puede, de acuerdo con su libertad, operar en un lugar mayor o menor. En cambio, la sustancia divina está por necesidad natural definida y determinada a estar siempre actualmente presente dondequiera que puede estarlo, ya se conciba y explique esta presencia por orden a los lugares reales, ya a los espacios imaginarios; de tal suerte, empero, que respecto de los espacios imaginarios se la entienda en absoluto, mientras que respecto de los lugares reales ha de ser en la hipótesis de que existan, ya que pueden no existir, de acuerdo con la voluntad de Dios; y si no existiesen, tampoco estaría en ellos Dios; mas, si existen, necesariamente está Dios en ellos. La razón de esto está en que tal presencia en cuanto es algo real en Dios, no es una cosa o modo realmente distinto de su sustancia, puesto que esto repugna a su simplicidad, según consta por lo antes dicho; luego le conviene a Dios tan necesariamente como la propia sustancia de Dios; al igual, pues, que Dios es eterno por necesidad natural y está siempre actualmente en todos los tiempos

sibilis sit, non limitari ad exhibendam praesentiam substantiae suae in puncto indivisibili, sed posse habere substantiam suam realiter praesentem in loco divisibili et extenso, quod nobis experimento constat in anima rationali, quae diffusa est per totum corpus, et necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte; unde facile intelligimus hunc modum praesentiae convenire substantiae angelicae, quae perfectior est; nam, cum possibilis sit ille modus praesentiae et, per se loquendo, ad perfectionem spectet, non est negandus superiori substantiae, cum inferiori conveniat. Ex quo tandem evidentius concluditur habere Deum hunc praesentiae modum. Addenda vero est differentia inter divinam substantiam et alias immateriales creaturas, quod creaturae, etiamsi possint divisibilia spatia occupare, non tamen naturali necessitate determinantur ad existendum in locis adaequatis, sed, sicut anima rationalis potest esse in maiori et minori corpore et consequenter potest etiam esse praesens maiori vel minori loco seu spatio, ita etiam angelica substantia potest intra suam sphaeram maiori vel minori loco adesse, sicut etiam potest pro sua libertate in maiori vel minori loco operari. At vero divina substantia naturali necessitate definitur ac determinatur ut semper sit actu praesens ubicumque esse potest, sive haec praesentia per ordinem ad loca realia, sive ad spatia imaginaria a nobis concipiatur et declaretur. Ita tamen ut respectu spatii imaginarii intelligatur simpliciter, respectu vero locorum realium ex suppositione quod illa sint; possunt enim non esse, pro Dei voluntate; quod si non essent, nec in illis esset Deus; si autem sunt, necessario in illis est Deus. Ratio huius est quia haec praesentia, quatenus in Deo est aliquid reale, non est aliqua res nec modus ex natura rei distinctus a substantia eius; nam hoc repugnat simplicitati eius, ut ex superius dictis constat; ergo tam necessario convenit Deo sicut ipsamet substantia Dei; sicut ergo Deus naturali necessitate est aeternus et semper actu est in omnibus temporibus aut

verdaderos o imaginarios, guardada la debida proporción, del mismo modo está siempre presente en acto por necesidad natural dondequiera que puede estarlo. Esto también pertenece a su inmutabilidad, puesto que los ángeles son locativamente mudables porque no están determinados por necesidad natural a un lugar definido ni a un lugar adecuado; empero, esta mutabilidad repugna a Dios, como después veremos; luego es necesario que posea siempre en acto la presencia adecuada a su sustancia, presencia que, por su parte, puede tener respecto de cualesquiera realidades o espacios.

45. *La presencia de Dios, a la que se juzga inmune de cualquier espacio real, no está clausurada dentro de ningún límite.*— Falta probar que este modo de presencia que conviene naturalmente a la sustancia divina no puede estar limitado a un lugar o espacio finito; en efecto, una vez demostrado esto, quedará claro que dicha sustancia es inmensa por su naturaleza, porque, como dijimos, la inmensidad, en cuanto depende de Dios, no es más que esta presencia sin ningún límite o término. Y esto se deduce con evidencia del atributo de la infinitud. La ilación puede demostrarse de diversas maneras; en primer lugar, porque cuanto una sustancia espiritual finita es más perfecta, tanto es más apta para manifestarse en su totalidad presente en un espacio mayor, y, aumentando la perfección, aumenta la esfera de esta presencia; por consiguiente, si una sustancia es infinitamente perfecta, su presencia natural no puede limitarse a una esfera finita; de lo contrario se seguiría el inconveniente que antes insinuábamos, a saber, que la sustancia finita y la infinita son iguales en tal esfera, ya que no puede asignarse ningún espacio finito en todo el cual no esté presente la sustancia inmaterial finita, siendo así que en la perfección de esta sustancia se puede avanzar hasta el infinito, como argüíamos más arriba en un punto similar.

46. *Esta presencia indica en Dios una perfección infinita.*— En segundo lugar, porque esta presencia misma es en Dios una cierta perfección; luego debe darse en Dios con el sumo grado de perfección en dicho orden, puesto que tal perfección no está en contradicción con una perfección mayor; ahora bien, el grado sumo de esta perfección consiste en que esa presencia no tenga de por sí límite alguno, sino que la divina sustancia sea suficiente para llenar todos los espacios

veris aut imaginariis, servata proportione, ita etiam naturali necessitate est semper actu praesens ubicumque esse potest. Pertinet etiam hoc ad ipsius immutabilitatem; angeli enim ideo sunt loco mutabiles quia naturali necessitate non definiti ad certum locum, nec ad adaequatum locum; haec autem mutabilitas Deo repugnat, ut postea videbimus; ergo necesse est ut semper actu habeat adaequatam praesentiam suae substantiae, quam ex parte sua habere potest ad quascumque res vel spatia.

45. *Dei praesentia, quae a quovis spatio reali absoluta censetur, nullis est terminis clausa.*— Reliquum est ut probemus hunc modum praesentiae qui naturaliter convenit substantiae divinae non posse esse limitatum ad finitum locum vel spatium; nam, hoc demonstrato, constabit illam substantiam esse ex natura sua immensam, quia, ut diximus, immensitas nihil aliud est quam haec praesentia, quantum est ex parte Dei, sine ullo fine aut termino. Illud autem evidenter sequitur ex attributo infinitatis. Potestque illatio variis modis declarari; primo, quia, quo substantia spiritualis finita est perfectior, eo aptior est ut seipsam totam maiori spatio praesentem exhibeat, et, crescente perfectione, crescit sphaera huius praesentiae; ergo, si substantia est infinite perfecta, non potest naturalis praesentia eius limitari ad sphaeram finitam; alias sequetur illud inconveniens quod supra insinuabamus, scilicet, substantiam finitam et infinitam esse aequales in huiusmodi sphaera, quia nullum signari potest finitum spatium cui toto non possit esse praesens substantia immaterialis finita, cum in perfectione huiusmodi substantiae possit in infinitum procedi, ut supra in simili argumentabamur.

46. *Talis praesentia infinitam perfectionem in Deo dicit.*— Secundo, quia haec ipsa praesentia est aliqua perfectio; ergo esse debet in Deo in summo gradu perfectionis illius ordinis, quia talis perfectio non repugnat alicui maiori perfectioni; sed summus gradus huius perfectionis est ut illa praesentia per se nullum habeat terminum,

o cuerpos, aunque aumenten hasta el infinito; luego la infinita perfección de Dios exige esta presencia en este supremo grado de perfección. Y se confirma, porque, en paridad de las demás circunstancias, por el hecho mismo de que una sustancia espiritual sea aprehendida como capaz de tal presencia, se la concibe como más perfecta que si se la pensase como limitada a un espacio finito; luego la sustancia divina se encuentra en el primer caso, puesto que es tal que no puede pensarse otra mejor o más perfecta. Y si alguno dice que esa perfección o ese modo de presencia infinita es imposible, podrá responder lo mismo respecto de cualquier otra perfección divina o del grado infinito de la misma. Es, pues, preciso que se demuestre la contradicción o repugnancia, la cual no existe en realidad; más aún, el entendimiento concibe fácilmente esta perfección como posible, e incluso como convenientísima a la naturaleza infinita.

47. *Ningún límite puede prefijarse razonablemente a tal presencia.*— En tercer lugar puede demostrarse esto mismo por lo que llevamos dicho anteriormente. En efecto, la sustancia divina no podría estar determinada necesariamente por razón alguna a una sola e idéntica presencia inmutable, si sólo pudiese manifestarla en un espacio o cuerpo finito; pues tratándose de un espacio múltiple y variado, no habría razón ninguna de que estuviese naturalmente determinada a un espacio más bien que a otro. Pues o concebimos dicho espacio como vacío, y entonces es uniforme y carente por igual de contenido; y en ese caso, ¿por qué la sustancia divina se determinaría a manifestar su presencia en una parte del mismo más que en otra? Y si, por el contrario, lo consideramos como espacio real y lleno de cuerpos, imaginemos que Dios crea dos o tres mundos, ¿por qué por necesidad natural manifestaría su presencia en uno de ellos más que en el otro? O, si se supone que está en este mundo, dado que no repugna que se produzca otro más perfecto, ¿por qué va a repugnar que traslade allí su presencia? Y cabe proponer el mismo argumento entre los cuerpos del mismo mundo, si se imagina esta presencia como determinada y limitada a alguno de ellos. En consecuencia, esa determinación natural no puede proceder más que de la infinitud; pues por ser inmensa tal presencia, y por convenir a la divina sustancia de cierto

sed sit sufficiens ad omnia spatia seu corpora replenda divina substantia, etiamsi in infinitum augeantur; ergo infinita Dei perfectio requirit hanc praesentiam in hoc supremo gradu perfectionis. Et confirmatur, nam, caeteris paribus, hoc ipso quod spiritualis substantia apprehenditur capax huiusmodi praesentiae, concipitur perfectior quam si ad finitum spatium limitata intelligatur; ergo priori modo se habet divina substantia, cum illa talis sit ut melior aut perfectior cogitari non possit. Quod si quis dicat illam perfectionem vel modum illum infinitae praesentiae esse impossibilem, eodem modo respondere poterit de quacumque alia divina perfectione seu infinito gradu eius. Oportet ergo ut contradictio vel repugnantia ostendatur, quae revera nulla est; immo intellectus facile concipit hanc perfectionem ut possibilem, immo ut convenientissimam naturae infinitae.

47. *Nullus tali praesentiae potest terminus praefici rationabiliter.*— Tertio, hoc ipsum probari potest ex his quae praemisimus. Non enim posset divina substantia ratione aliqua determinari necessario ad unam et eamdem immutabilem praesentiam, si illam solum posset finito spatio aut corpori exhibere; cum enim hoc spatium sit multiplex et varium, nulla ratio esset cur potius ad unum quam ad aliud naturaliter determinaretur. Aut enim concipimus illud spatium vacuum, et sic est uniforme et aeque inane; cur ergo definiretur substantia divina ad exhibendam praesentiam suam in una parte eius potius quam in alia? Si vero consideremus spatium reale et corporibus plenum, fingamus Deum creare duos vel tres mundos, cur naturali necessitate exhiberet potius praesentiam suam uni eorum quam alteri? Vel, si supponatur esse in hoc mundo, cum non repugnet alium perfectiorem fieri, cur repugnabit illuc transferre praesentiam suam? Idemque argumentum fieri potest inter corpora eiusdem mundi, si fingatur haec praesentia determinata et limitata ad aliquod illorum. Igitur naturalis illa determinatio oriri non potest nisi ex infinitate; nam, quia illa praesentia immensa est, et infinito quodam ac ineffabili modo divinae sub-

modo infinito e inefable, por eso mismo se manifiesta siempre presente de igual modo en todas las cosas, dondequiera y como quiera que existan. Más aún, si la divina sustancia sólo fuese apta para existir en un lugar finito, sería una gran imperfección el estar como vinculada por necesidad natural a ese lugar o espacio, sino que le sería mejor determinarse a sí propia por voluntad el modo de presencia o el lugar en que quisiese estar. Mas esto, por otra parte, atenta contra la inmutabilidad, y por eso no corresponde a la perfección absoluta, sino que supone alguna imperfección. Y por ello en las otras sustancias inmateriales, supuesta la imperfección de poseer lugares limitados, es mucho mejor que se puedan mover y trasladar de un lugar a otro que no que estén inmutables y ligadas cada una a su lugar.

Opinión de Aristóteles y de otros filósofos sobre la inmensidad de Dios

48. Con esto, según mi opinión, está suficientemente demostrado que por razón natural se conoce que Dios es inmenso. Ni hay que admirarse de que algunos filósofos no hayan alcanzado la fuerza de estas razones, puesto que acaso no llegaron a tener una opinión recta sobre la causalidad divina y su acción universal y su perfección infinita, aunque no hay que pensar que todos desconocieron la inmensidad divina. En efecto, son muchos, tanto filósofos como poetas, de los que Clemente Alejandrino, lib. V *Strom.*, hacia el fin, Lactancio, lib. I *Divin. Inst.*, c. 5, y Cirilo Alejandrino, lib. I *cont. Iulian.*, hacia el fin, nos refieren que opinaron debidamente sobre la ubicuidad de Dios. Entre ellos, el principal fue Hermes Trismegisto, el cual admitió que Dios no sólo estaba en este mundo, sino también fuera de él sin límite alguno, y por eso comparó a Dios con una esfera perfecta, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Ficino y Eugubino refieren también muchas cosas de Platón y otros filósofos en los lugares antes citados. Y Cicerón, en el lib. I *Academ.*, afirma que ésta fue la opinión de los platónicos. Y que Tales de Mileto opinó lo mismo se deduce de Aristóteles, lib. I *De Anima,* texto 86, donde refiere que había afirmado que todas las cosas estaban llenas de dioses. Cuál haya sido la posición del propio Aristó-

stantiae convenit, ideo semper eodem modo se exhibet praesentem omnibus ubicumque et quomodocumque sint. Quin potius si divina substantia tantum esset apta ad existendum in loco finito, magna esset imperfectio esse quasi alligatam naturali necessitate illi loco vel spatio, sed melius illi esset per voluntatem sibi determinare modum praesentiae aut locum in quo esse vellet. Hoc autem aliunde derogat immutabilitati, et ideo non spectat ad perfectionem simpliciter, sed supposita aliqua imperfectione. Et propter hoc, in aliis substantiis immaterialibus, supposita imperfectione quod loca habent limitata, multo melius est se posse movere et ab uno loco in alium transferre quam esse immutabiles et alligatas singulis locis.

Quid Aristoteles et alii philosophi de immensitate Dei senserint

48. Ex his ergo satis (ut existimo) evidenter demonstratur ratione naturali cognosci Deum esse immensum. Nec mirandum esse antiquos philosophos vim harum rationum non esse assecutos, quia fortasse de divina causalitate et universali actione et perfectione infinita non satis recte senserunt, quamquam non omnes divinam immensitatem ignorasse existimandum sit. Plures enim tam philosophos quam poetas referunt Clemens Alexad., lib. V Strom., prope fin., Lactant., lib. I Divin. instit., c. 5, et Cyrill. Alex., lib. I contra Iulian., versus finem, recte de ubiquitate Dei sentientes. Inter quos praecipuus fuit Hermes Trismegistus, qui non solum in hoc mundo, sed etiam extra illum sine ullo termino Deum esse agnovit, et ideo Deum comparavit sphaerae perfectae, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam. Ex Platone etiam et aliis philosophis multa referunt Ficinus et Eugubinus, locis supra citatis. Et Cicero, in I Academ., hanc dicit fuisse platonicorum sententiam. Idemque sensisse Thaletem Milesium sumitur ex Arist., lib. I de Anim., text. 86, ubi refert illum dixisse omnia esse deorum plena. De ipso vero Aristotele quid senserit, res est dubia, nam

teles, es asunto dudoso, ya que en los lugares antes citados parece opinar claramente que Dios está en la circunferencia del cielo supremo. Ciertamente que Santo Tomás interpreta que esto debe entenderse del modo que nosotros decimos también que Dios está de manera especial en el cielo, puesto que allí se manifiesta a sí mismo de modo peculiar. De esta suerte dijo Sto. Tomás que había afirmado Aristóteles que Dios estaba en el lugar del cielo por influir allí más y con mayor eficacia. Esta exposición la extienden algunos al pasaje del libro *De mundo ad Alexandrum.* Mas si alguno pone atención en dicho pasaje, verá que se trata de una exposición forzada. En cambio, por lo que se refiere a los lugares de la *Metafísica* y del lib. VIII de la *Física,* puede aplicarse más fácilmente, y por eso muchos también de los antiguos interpretaron a Aristóteles de esta suerte, como Simplicio, VIII *Phys.;* Temistio, en *Paraph. Metaph.;* Filopón, I *De Anima,* texto 40; y de los modernos Eugubino, lib. IV *De Perenn. Philos.*, c. 7; Vicomercat., hacia el fin del lib. VIII *Phys.*, y Toledo en el mismo pasaje. Está en apoyo de ellos el que el mismo Aristóteles, lib. I *De Caelo,* c. 9, da a entender que Dios está también fuera de la última esfera poseyendo allí una vida felicísima, aunque en aquel pasaje parece hablar en general de las inteligencias, de las que nos ocuparemos luego. Les apoya también el que el mismo Aristóteles, lib. I *De part. animal,* c. 5, alaba a Heráclito porque estando sentado en la choza del horno para calentarse, mandó entrar a sus amigos, diciendo: *Porque ni siquiera en este lugar faltan los dioses inmortales.* Los apoya finalmente el que los principios filosóficos con que probamos que Dios está en todo lugar están fundados en la doctrina de Aristóteles. Por consiguiente, de acuerdo con esta sentencia, hay que negar que el libro aquel *ad Alexandrum* sea de Aristóteles, cosa que admiten fácilmente algunos modernos; sin embargo no carece de dificultad, sobre todo por causa de la autoridad de S. Justino, filósofo antiquísimo y de gran peso, como hicieron notar también muchos y bastante concienzudos investigadores de la antigüedad; por tanto es bastante indefinible la mente de Aristóteles sobre este punto.

in locis supra citatis videtur plane sentire Deum esse in circumferentia supremi caeli. Quod quidem D. Thomas interpretatur intelligendum esse ad eum modum quo nos etiam dicimus peculiari modo Deum esse in caelo, quia ibi singulari modo ostendit seipsum. Ita inquit D. Thomas dixisse Aristotelem Deum esse in loco caeli, quia ibi plus influit et efficacius operatur. Quam expositionem aliqui etiam extendunt ad locum ex libro de Mundo ad Alexandrum. Sed, si quis locum illum attente consideret, videbit esse violentam expositionem. Ad loca vero sumpta ex Metaph. et VIII Phys., facilius potest accommodari, et ideo multi etiam ex antiquis ita Aristotelem interpretati sunt, ut Simplic., VIII Phys.; Themist., in Paraph. Metaph.; Philopon., I de Anima, text. 40; et ex modernis Eug., lib. IV de Peren. Philos., c. 7; Vicomercatus, in fine VIII Phys., et ibidem Toletus. Quibus favet quod idem Aristot., I de Caelo, c. 9, significat Deum esse etiam extra ultimam sphaeram ibique vitam agere felicissimam, quamquam ibi universe de intelligentiis loqui videatur, de quibus infra videbimus. Favet etiam quod idem Aristot., I de Partib. animal., c. 5, Heraclitum laudat, quod, cum in furnaria casa caloris gratia sederet, ingredi amicos iussit, dicens: *Quoniam ne huic quidem loco Dii desunt immortales.* Denique, favet quod principia philosophica quibus probamus Deum esse in omni loco, in Aristotelis doctrina fundata sunt. Iuxta hanc ergo sententiam oportet negare librum illum ad Alexandrum esse Aristotelis, quod aliqui moderni facile admittunt; non caret tamen difficultate, praesertim propter auctoritatem Iustini, gravissimi et antiquissimi philosophi, ut alii etiam plures satisque accurati antiquitatis investigatores observarunt; est ergo satis lubrica mens Aristotelis in hac parte.

Explicación de la dificultad sobre el modo de la inmensidad divina

49. Nos queda una dificultad acerca del modo como explicamos la inmensidad divina, puesto que parece que atribuimos a la sustancia divina cierta disposición o modo de existir que posee en acto una especie de extensión infinita, que nosotros explicamos por comparación con el espacio imaginario infinito. Empero, este modo de existir parece estar en repugnancia con la simplicidad divina, puesto que no es comprensible sin alguna distinción y composición de las partes que compongan aquel modo de existir, y, por tanto, es necesaria alguna distinción real entre dicho modo de presencia y la sustancia de que es modo. Y esto se explica por proporción con las otras sustancias inmateriales; pues cuando un ángel tiene toda su sustancia presente en un lugar extenso, aunque en ese modo de presencia no se dé extensión alguna por parte del sujeto, el cual es indivisible, sin embargo es necesaria alguna extensión o distinción de partes en tal modo de presencia en orden a las diversas partes del lugar o espacio, siendo señal evidente de esto el que el ángel puede dejar de tener presencia en una parte del espacio y conservarla en otra; luego es indicio de que esas partes de presencia son distintas en la realidad, ya que, de lo contrario, no podría destruirse realmente una conservándose la otra. Al igual también que en el alma racional unida con todo el cuerpo entendemos que el modo de unión con todo el cuerpo, aunque no tenga partes por razón del sujeto, a saber, del alma, sin embargo las tiene por relación a las diversas partes del cuerpo, y la señal está en que cuando se corta una parte, por ejemplo una mano, el alma pierde la unión parcial con aquella parte de materia, conservando la unión con las restantes partes del cuerpo; luego lo mismo se ha de entender proporcionalmente en la presencia local. Parece inferirse de aquí ulteriormente que esta presencia en el espacio es de tal naturaleza y condición, que no puede estar presente o referirse a los diversos espacios o a las diversas partes del espacio por una entidad o modo indivisible, sino que necesariamente se distinguen o diversifican las presencias parciales y totales por

Explicatur difficultas de modo divinae immensitatis

49. Una superest difficultas circa modum quo declaravimus divinam immensitatem, nam videmur attribuere divinae substantiae dispositionem quamdam seu modum existendi habentem actu infinitam quamdam quasi extensionem, quam nos per comparationem ad infinitum spatium imaginarium declaramus. Hic autem modus existendi videtur repugnare divinae simplicitati, quia non potest intelligi sine aliqua distinctione et compositione partium componentium illum existendi modum, et consequenter necessariam esse aliquam distinctionem ex natura rei inter illum modum praesentiae et substantiam cuius est modus. Quod declaratur per proportionem ad alias substantias immateriales; quando enim angelus habet totam suam substantiam praesentem in loco extenso, quamvis in illo modo praesentiae non sit ulla extensio ex parte subiecti, quod indivisibile est, est tamen necessaria aliqua extensio seu partium distinctio in tali modo praesentiae in ordine ad diversas partes loci seu spatii, cuius signum evidens est quia potest angelus omittere praesentiam ad unam partem spatii et conservare ad aliam; ergo signum est illas partes praesentiae esse in re distinctas, alias non posset a parte rei una destrui, conservata alia. Sicut etiam in anima rationali toti corpori unita intelligimus modum unionis ad totum corpus, licet non habeat partes ex subiecto, scilicet, anima, habere tamen illas per habitudinem ad diversas partes corporis, signumque est, quod, cum una pars abscinditur, verbi gratia, manus, amittit anima partialem unionem ad illam partem materiae, conservata unione ad reliquas partes corporis; idem ergo proportionaliter intelligendum est in praesentia locali. Ex quo videtur ulterius colligi hanc praesentiam ad spatium talis esse rationis et conditionis, ut non possit per indivisibilem entitatem aut modum adesse seu respicere diversa spatia aut diversas partes spatii, sed necessario distingui aut variari praesen-

relación a los diversos espacios, totales también o parciales. Más aún, de aquí se origina el que cuantas veces cambia la relación al espacio, se cambie el modo de presencia, perdiendo uno y adquiriendo otro, concretamente porque tal modo de presencia parece coextenderse con el espacio y tiene su entidad cuasi conmensurada con él. Remontándonos, pues, de aquí a Dios, si la divina sustancia es concebida por nosotros como difundida por todo el espacio extenso, también será necesario en esa presencia, que es algo real en Dios, concebir cierta extensión, no por parte de Dios, sino por comparación con las diversas partes del espacio, puesto que dicha presencia, en cuanto, por ejemplo, expresa relación con esta parte en que está el centro de la tierra, no expresa relación con aquella en que está el cielo, ni viceversa.

50. *Diferencia entre el modo de presencia divina y todas las otras presencias creadas.*— Esta dificultad se ha propuesto únicamente para explicar la eminencia de esta inmensidad divina y la diferencia entre ella y todas las presencias de las cosas creadas, tanto corporales como incorporales, no sólo por el hecho de que esta presencia de Dios es infinita, mientras que las otras son finitas, sino también porque ésta es completamente inextensa e indivisible, mientras que las otras son divisibles y compuestas. Porque esto segundo lleva con más eficacia al convencimiento del argumento propuesto, y lo primero es del todo necesario a causa de la suma perfección y simplicidad de la divina sustancia. En efecto, tampoco es necesario que la presencia divina sea semejante a las presencias finitas en esta imperfección. E incluso, si les fuese semejante en esto, no podría ser infinita, puesto que en una realidad formalmente extensa y compuesta de partes no puede resultar más inteligible una entidad infinita sin límite, que lo pueda ser una magnitud absolutamente infinita. Empero, por ser la divina presencia absolutamente indivisible e inextensa en sí, ya se la considere absolutamente en sí, ya por comparación a cualquier cuerpo o espacio extenso, por lo mismo se comprende fácilmente que puede ser absolutamente infinita en su intensidad y perfección y eminentemente en extensión, a saber, porque, siendo indivisible, de tal manera

tias partiales et totales per habitudinem ad spatia diversa, totalia etiam vel partialia. Immo hinc provenit ut quotiescumque mutatur habitudo ad spatium, mutetur modus praesentiae amittendo unum et acquirendo alium, quia, scilicet, talis modus praesentiae quasi coextenditur spatio et habet suam entitatem quasi commensuratam illi. Hinc ergo, ad Deum ascendendo, si divina substantia intelligitur a nobis quasi diffusa per totum spatium extensum, oportebit etiam in illamet praesentia, quae in Deo aliquid est, intelligere extensionem quamdam non ex parte Dei, sed per comparationem ad diversas partes spatii, quia illa praesentia, ut dicit habitudinem ad hanc partem, verbi gratia, ubi est centrum terrae, non dicit habitudinem ad illam ubi est caelum, neque e converso.

50. *Discrimen inter modum praesentiae divinae et omnes alias creatas* [1].— Haec difficultas solum posita est ad declarandam eminentiam huius divinae immensitatis et differentiam inter illam et omnes praesentias rerum creatarum, tam corporalium quam incorporalium, non solum in eo quod haec praesentia Dei est infinita, aliae vero finitae, sed etiam in eo quod haec est prorsus inextensa et indivisibilis, aliae vero sunt divisibiles et compositae. Hoc enim posterius efficaciter convincit argumentum factum, illud vero prius omnino necessarium est ob summam perfectionem et simplicitatem divinae substantiae. Neque enim necesse est ut in hac imperfectione praesentia divina similis sit praesentiis finitis. Immo, si in hoc esset eis similis, non posset esse infinita; in re enim formaliter extensa et composita ex partibus non magis potest intelligi infinita entitas sine termino, quam possit esse magnitudo simpliciter infinita. At vero, quia divina praesentia in se omnino indivisibilis est et inextensa, sive in se absolute concipiatur, sive per comparationem ad quodcumque corpus vel spatium extensum, ideo facile intelligitur illam esse posse simpliciter infinitam in intensione et perfectione sua, et eminenter in extensione,

[1] Al sustituir *creatas* por *creaturas* en el título de este número, nos apartamos de la ed. Vivès, por creer que así lo exige la idea que se expone. (N. de los EE.)

hace presente a la divina sustancia en los espacios y lugares extensos como si fuese coextensa con los mismos.

51. De donde se infiere otra diferencia digna de tenerse en cuenta entre la sustancia divina y las otras sustancias inmateriales; porque las otras sustancias, cuando están en un lugar extenso, aunque tengan toda su sustancia en el todo y toda en cualquier parte, no tienen, sin embargo, toda su presencia en cualquier parte; y el alma racional, aunque esté toda en el todo y toda en cualquier parte, no tiene, sin embargo, toda su unión con cualquier parte, cosa que demuestra suficientemente el argumento antes propuesto, ya que puede perder una parte de la unión, sin perder entonces una parte de la sustancia; luego es señal de que no siempre tiene toda la presencia donde tiene toda la sustancia. En cambio, la sustancia divina de tal manera está toda dondequiera que esté, que también tiene allí toda su presencia e inmensidad. Y esto ciertamente, igual que es digno de admiración, del mismo modo es también dignísimo de la eminencia y perfección divina, puesto que, por no tener partes en ninguna de sus perfecciones, no puede tener en ningún lugar algo de su perfección —sea cual sea la razón bajo la que se la considere— sin que la tenga allí toda; y por eso, dondequiera que se manifiesta como presente, manifiesta toda su inmensidad. Por esto se comprende también que, aunque a veces nosotros hablemos según nuestra costumbre de esta presencia divina como de un modo o disposición de la divina sustancia, para poder explicar su presencia e inmensidad infinita, no obstante no se trata de un modo, sino de la misma sustancia divina sin que se dé distinción en la realidad. Y ésta es otra diferencia entre esta presencia y todas las creadas, ya que todas las demás son modos accidentales respecto de las sustancias en que se encuentran, cosa que demuestra con evidencia el movimiento local, ya que pueden adquirirse o perderse mediante él; por el contrario, en solo Dios esta presencia es la sustancia o esencia misma de Dios.

52. *Si Dios está presente en todas partes.*— Puede interrogarse aquí, finalmente, si Dios, por razón de esta inmensidad, debe decirse que existe localmente dondequiera que está presente. Mas, supuesto lo que ya expusimos, creo que

quia nimirum, indivisibilis existens, ita constituit praesentem divinam substantiam locis et spatiis extensis ac si ipsis esset coextensa.

51. Ex quo colligitur alia notanda differentia inter divinam substantiam et alias immateriales; nam aliae, cum sunt in loco extenso, quamvis habeant totam substantiam suam in toto et totam in qualibet parte, non tamen habent totam suam praesentiam in qualibet parte, et anima rationalis, licet sit tota in toto, et tota in qualibet parte, non tamen habet totam suam unionem cum qualibet parte, quod satis convincit argumentum supra factum, quia potest amittere partem unionis, et tunc non amittit partem substantiae; signum ergo est ubi habet totam substantiam non semper habere totam praesentiam. At vero divina substantia ita est tota ubicumque est, ut ibi etiam habeat suam totam praesentiam et immensitatem. Quod quidem, sicut admiratione dignum est, ita etiam est divina eminentia et perfectione dignissimum, quia, cum in nulla perfectione sua partes habeat, non potest alicubi habere aliquid perfectionis suae, quacumque ratione consideretur, quin ibi etiam totum habeat; et ideo, ubicumque se exhibet praesentem, totam suam immensitatem exhibet. Atque hinc etiam intelligitur quod, licet interdum nos more nostro loquamur de hac praesentia divina tamquam de modo vel dispositione divinae substantiae, ut explicare possimus eius infinitam praesentiam et immensitatem, re tamen vera non est modus, sed ipsamet divina substantia absque ulla distinctione in re. Et haec est alia differentia inter hanc praesentiam et omnes creatas, nam omnes aliae sunt modi accidentales respectu substantiarum quibus insunt, quod motus localis evidenter manifestat, nam per illum acquiri possunt et perdi; at vero in solo Deo haec praesentia est ipsa substantia et essentia Dei.

52. *An Deus ubique localiter praesens.*— Ultimo inquiri hic posset an ratione huius immensitatis dicendus sit Deus localiter existere ubicumque est praesens. Sed, suppositis quae iam diximus, existimo quaestionem hanc tantum esse posse de nomine, et

éste sólo puede ser un problema de nombre y, por lo mismo, lo omito; en efecto, por lo que diremos más abajo sobre el predicamento *donde,* quedará del todo claro cómo hay que expresarse en este punto, tanto respecto de Dios como respecto de las otras cosas, puesto que dicho problema puede ser común a los ángeles y también a algunos cuerpos. Unicamente advierto que si el "estar localmente" expresa una denominación intrínseca y accidental, en este caso no puede convenir a Dios de modo alguno, como se desprende de lo dicho, diferenciándose también en esto Dios de la criatura; mas si expresa únicamente una denominación extrínseca, tomada de algún contacto, ya sea propio, ya metafórico, entonces puede decirse con verdad que Dios está localmente en todo el universo, pero no fuera de él. Porque en cuanto confiere el ser a todas las cosas, se dice que está en todas tocándolas y llenándolas con su virtud, y de este modo dice Santo Tomás, I, q. 8, a. 2, ad 1, que Dios está en el lugar por contacto de virtud; empero en este sentido se dice que Dios está localmente en las cosas, no circunscriptivamente, que es lo propio de los cuerpos, ni definitivamente, lo cual implica limitación, sino de un modo más eminente, que es lo que damos a entender cuando decimos que Dios está en todas partes. Por fin, si el estar localmente expresase la sola denominación intrínseca derivada de la presencia sustancial absoluta y simplemente sin implicar ningún accidente, en ese caso se podría decir que Dios está localmente por su inmensidad, no sólo en el mundo, sino también fuera del mundo, ni sólo desde la creación del mundo, sino también desde la eternidad; y este estar localmente no es estar en otro distinto de sí mismo, pero explica un modo de existir tal propio de dicha sustancia, que por razón de él es apta para estar íntimamente presente e indistante de cualquier otra cosa, dondequiera que exista o se produzca, y con cualquier mole corpórea, aunque aumente hasta el infinito. Hasta tal punto que si, por un imposible, comenzase a existir una cosa sin la acción de Dios, no obstante no podría estar lejos de El a causa de su inmensidad, sino que estarían necesariamente juntos y cuasi penetrativamente según su sustancia y entidad. Por más que en ese caso no se diría que Dios está localmente en esa cosa, puesto que no la tocaría con ningún contacto incluso metafórico, sino que se diría que está allí donde está

ideo illam omitto; nam, ex his quae de praedicamento ubi infra dicemus, constabit quomodo in hoc tam de Deo quam de aliis rebus loquendum sit; nam illa quaestio communis esse potest et angelis et aliquibus etiam corporibus. Solum adverto, si illud esse localiter dicat intrinsecam et accidentalem denominationem, sic nullo modo posse Deo convenire, ut ex dictis constat, et in hoc etiam differre Deum a creatura; si vero dicat tantum denominationem extrinsecam sumptam ex contactu aliquo, vel proprio vel metaphorico, sic vere dici Deum esse localiter in toto universo, non autem extra illud. Nam, quatenus confert esse omnibus rebus, in omnibus esse dicitur tangendo illa et replendo virtute sua, et hoc modo ait D. Thom., I, q. 8, a. 2, ad 1, Deum esse in loco per contactum virtutis; hoc autem modo dicitur esse Deus localiter in rebus non circumscriptione, quod est proprium corporum, nec definitione, quod limitationem dicit, sed eminentiori modo, quem significamus cum dicimus Deum esse ubique. Denique, si esse localiter dicat solam intrinsecam denominationem sumptam a substantiali praesentia absolute et simpliciter nullum involvendo accidens, sic dici potest Deus localiter esse per immensitatem suam, non solum in mundo, sed etiam extra mundum, nec solum ex mundi creatione, sed etiam ex aeternitate; hoc autem esse localiter non est esse in alio quam in seipso; declarat vero talem modum existendi illius substantiae, ut ratione illius nata sit esse intime praesens et indistans a quacumque alia re, ubicumque existat aut fiat, et in quacumque corporum mole, etiamsi in infinitum augeatur. Sic adeo ut, si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non possit esse distans ab illo, ob immensitatem eius, sed necessario simul essent, et quasi penetrative secundum substantiam et entitatem suam. Quamquam in eo casu non diceretur Deus esse in illa re localiter, quia nullo contactu, etiam metaphorico, contingeret illam, sed diceretur esse ibi ubi esset illa

la cosa, igual que, si dos cuerpos se penetran, el uno está ciertamente donde está el otro, pero el uno no sería el lugar del otro, ni el uno estaría en el otro, hablando con propiedad. Mas, puesto que la hipótesis es imposible y no puede existir cosa alguna si no es por la acción divina, por eso mismo, por el hecho de estar Dios absolutamente y de por sí localmente de modo inmenso según esta última acepción, se infiere con evidente necesidad que, al existir cualquier otra realidad, es también necesario que Dios esté localmente en ella según la acepción primera. Resulta de aquí también que, aunque Dios no opere en ninguna parte ni haya determinado operar nunca, no obstante tiene por el modo de existir propio de su sustancia suficientemente aplicada su virtud para que opere, si quiere, siendo también por esta razón menos impropia la última acepción de "existir localmente" atribuida a Dios, aunque la primera parezca estar más en uso.

SECCION VIII

Posibilidad de demostrar que Dios es inmutable y eterno

1. Unimos estas dos cosas, puesto que, habiendo probado anteriormente que Dios es infinito en la duración por carecer tanto de principio como de fin a causa de su intrínseca necesidad de existir, si ahora probásemos que es también inmutable, brotaría como conclusión la definición de la eternidad y que ésta conviene a Dios perfectísimamente de modo total. Sobre qué sea la eternidad hablaremos con más amplitud más abajo en la disp. L, en que, al tratar de la razón común de duración y al compararla con otras, se entenderá con más facilidad, y por eso no decimos aquí más sobre la eternidad.

Solución de la cuestión

2. Hay que afirmar, pues, que puede demostrarse suficientemente por razón natural que Dios es inmutable. Mi opinión es que este atributo, en cuanto a

res, sicut, si duo corpora se penetrent, unum quidem est ubi est aliud, non tamen unum esset locus alterius, neque unum esset in alio, proprie loquendo. Quia vero hypothesis est impossibilis et non potest res aliqua esse nisi per actionem divinam, ideo ex eo quod Deus absolute et ex se est immenso modo localiter hac ultima acceptione, plane necessario sequitur ut, existente quacumque re alia, sit etiam necessario Deus in ea localiter priori acceptione. Unde etiam fit ut, quamvis Deus alicubi non operetur neque unquam operari decreverit, nihilominus ex modo existendi suae substantiae habeat sufficienter applicatam virtutem suam ut operetur si velit, ob quam etiam specialem rationem illa postrema acceptio existendi localiter Deo attributa minus est impropria, quamvis prior magis usitata videatur.

SECTIO VIII

AN DEMONSTRARI POSSIT DEUM ESSE IMMUTABILEM ET AETERNUM

1. Coniungimus haec duo quia, cum supra ostenderimus Deum esse infinitum in duratione, ex carentia tam principii quam finis ob intrinsecam necessitatem essendi, si nunc probaverimus esse etiam immutabilem, concludetur definitio aeternitatis et quod tota perfectissime in Deum conveniat. De qua aeternitate quid sit, latius dicturi sumus inferius disp. L, ubi tractando de communi ratione durationis et conferendo illam cum aliis, facilius intelligetur, et ideo de aeternitate hic plura non dicemus.

Resolutio quaestionis

2. Dicendum ergo est posse ratione naturali satis demonstrari Deum esse immutabilem. Hoc attributum secundum omnia quae includit, non opinor posse ex aliquo effectu immediate probari evidenter, sed ex aliis attributis quasi a priori demonstrandum. Primo, ex simplicitate Dei; nam omnis mutatio, si proprie sumatur, requirit aliquam compositionem, quia necesse est ut aliquod subiectum sub utroque termino mutationis maneat, quod per mutationem aliquid acquirat vel amittat, quod fieri non potest sine compositione. Si vero mutatio latius magisque improprie sumatur, ita ut creationem etiam vel annihilationem comprehendat, sic requirit saltem compositionem ex esse et essentia seu ex actu et potentia obiectiva, quae (qualiscumque illa sit) in Deum cadere non potest. Rursus hoc ipsum ostendi potest ex necessitate essendi et perfectione talis esse; nam ex priori capite habet ut substantialiter mutari non possit, ex posteriori vero ut neque accidentaliter. Prior pars patet, nam, cum Deus ex se necessario sit, per nullam actionem vel mutationem potest acquirere suum esse simpliciter, et, cum a nullo pendeat, non potest illud amittere; non ergo potest substantialiter mutari. Posterior pars probatur, quia, cum Deus eadem necessitate qua est habeat omnem perfectionem essendi, non potest in ea diminutionem pati; cum vero in eo esse habeat plenitudinem omnis perfectionis, non potest secundum eam recipere augmentum; ergo non potest pati mutationem aut perfectivam, aut corruptivam, seu diminutivam perfectionis; ergo nullam.

3. Denique, potest hoc demonstrari discurrendo per varia genera mutationum accidentalium; nam de substantialibus satis dictum est. Inter mutationes autem accidentales, quaedam sunt corporeae, quas constat in Deo non habere locum, cum demonstratum sit Deum non esse corporeum. Aliae sunt mutationes spirituales, quae vel ad locum rei spirituali convenientem vel ad qualitatem terminantur; omitto enim relationes, quae, eo modo quo sunt, ad alias mutationes consequuntur; omitto etiam actiones immanentes ut actiones sunt, nam ad eas non est mutatio, sed potius ipsae sunt mutationes quaedam (loquor de veris actionibus

todo lo que incluye, no puede probarse con evidencia partiendo inmediatamente de algún efecto, sino que ha de demostrarse cuasi *a priori* partiendo de otros atributos. En primer lugar, de la simplicidad de Dios; en efecto, toda mutación, si se entiende en sentido propio, exige alguna composición, puesto que es necesario que permanezca algún sujeto bajo ambos términos de la mutación, el cual adquiera o pierda algo por la mutación, cosa que no puede tener lugar sin composición. Y si la mutación se entiende en un sentido más amplio y más impropio, de suerte que comprenda también la creación o aniquilación, en este caso exige al menos la composición de existencia y de esencia, o sea de acto y potencia objetiva, la cual —sea como sea— no puede aplicarse a Dios. Puede demostrarse también esto mismo por la necesidad de existir y por la perfección de tal existencia, porque, por el primer capítulo, tiene el no poder cambiar sustancialmente, y, por el segundo, el que tampoco pueda accidentalmente. La primera parte es evidente, puesto que, por existir Dios necesariamente, no puede por acción o mutación alguna adquirir su ser en absoluto, y, por no depender de nadie, no puede perderlo; luego no puede cambiar sustancialmente. Se prueba la segunda parte, porque, al poseer Dios toda la perfección del ser con la misma necesidad con que existe, no puede sufrir disminución en ella; y, por tener la plenitud de toda perfección en dicho ser, no puede tener aumento según ésta; luego no puede sufrir mutación perfectiva o corruptiva, o sea diminutiva de su perfección; luego no puede sufrir ninguna.

3. Finalmente puede demostrarse esto recorriendo los diversos géneros de mutaciones accidentales, puesto que de las sustanciales ya se habló bastante. Ahora bien, entre las mutaciones accidentales hay algunas corpóreas, las cuales es evidente que no tienen lugar en Dios, puesto que se demostró que Dios no es corpóreo. Otras son mutaciones espirituales, las cuales tienen por término, o un lugar conveniente para una realidad espiritual, o una cualidad, ya que dejo a un lado las relaciones, las cuales en el mismo grado en que son, son consecuencia de otras mutaciones; también omito las acciones inmanentes en cuanto son acciones, ya que no hay mutación para ellas, sino que más bien ellas mismas

son ciertas mutaciones —me refiero a verdaderas acciones accidentales—, las cuales siempre tienen por término, según mi opinión, algunas cualidades. Por consiguiente en Dios no puede haber mutación a un lugar por causa de su inmensidad, perfección que posee Dios por necesidad intrínseca igual que las demás perfecciones, y por ende no tiene a donde trasladarse de nuevo, ni puede privarse a sí mismo de algún lugar más que de su propia sustancia o inmensidad.

4. Y la mutación ordenada a una cualidad espiritual sólo tiene lugar en el entendimiento o en la voluntad. En efecto, la mutación que puede producirse inmediatamente en la esencia de una sustancia espiritual no es natural, sino sobrenatural, como es la que se realiza por la gracia, no correspondiendo de esta suerte a la consideración presente. Sobre todo, teniendo en cuenta que no puede darse si no es por la participación de algún ser superior y sobrenatural procedente de algún principio superior. Por eso es también evidente que tal mutación no puede tener cabida en la sustancia del primer principio mismo. Además la mutación que parece tener lugar en la divina potencia, o mejor por la divina potencia, cuando produce *ad extra* algunas cosas que antes no producía, no es una mutación en Dios, sino en la criatura: se trata, efectivamente, de una acción formal o virtualmente transeúnte, la cual, hablando con rigor, no causa ni exige mutación en el agente, sino en el paciente o efecto, por más que de esto se origine alguna nueva denominación extrínseca, la cual no basta para la mutación. Aquí se presentaba únicamente la dificultad referente al misterio de la encarnación, pero no corresponde a la presente disciplina, sino a la teología, y quedó expuesta ampliamente en el I tomo de la III parte. Y en cuanto esta acción *ad extra* procede de algún acto inmanente de Dios, en este sentido procede de un acto eterno del entendimiento y de la voluntad. Y de éstos nos ocuparemos luego. Ahora, para eliminar también de ellos toda mutación, basten los argumentos generales, a saber, que toda mutación es una imperfección y supone imperfección, y que en Dios no hay cualidad alguna, y que también es acto puro según el entendimiento y voluntad. Finalmente esto carece de dificultad en todas las cosas que Dios entiende o quiere por necesidad; y de las libres hablaremos en seguida.

accidentalibus), quae ad aliquas qualitates semper (ut opinor) terminantur. Mutatio ergo ad locum in Deo esse non potest ob immensitatem eius, quam ex intrinseca necessitate Deus habet sicut caeteras perfectiones, unde neque habet quo denuo feratur, neque aliquo loco se privare potest, magis quam suamet substantia vel immensitate.

4. Mutatio vero ad qualitatem spiritualem tantum habet locum secundum intellectum vel voluntatem. Illa enim mutatio quae immediate fieri potest in essentia spiritualis substantiae non est naturalis, sed supernaturalis, ut est illa quae fit per gratiam, et ita non est praesentis considerationis. Praesertim quia illa esse non potest nisi per participationem alicuius esse superioris et supernaturalis ab aliquo superiori principio. Unde etiam est evidens talem mutationem non posse habere locum in substantia ipsiusmet primi principii. Rursus illa mutatio quae in divina, vel potius per divinam potentiam fieri videtur quando res aliquas ad extra producit quas prius non producebat, non est mutatio in Deo, sed in creatura: est enim actio transiens aut formaliter aut virtute, quae, per se loquendo, non facit nec requirit mutationem in agente, sed in passo seu effectu, licet inde resultet nova aliqua denominatio extrinseca, quae ad mutationem non sufficit. Solum occurrebat hic difficultas de Incarnationis mysterio, sed illa non ad praesentem doctrinam, sed ad theologiam spectat, et in I tom. III partis late tractata est. Quatenus vero haec actio ad extra procedit ab aliquo actu immanenti Dei, sic procedit ab actu aeterno intellectus et voluntatis. De quibus inferius dicturi sumus. Nunc, ut ab illis etiam excludatur omnis mutatio, sufficiant generales rationes, scilicet, quod omnis mutatio est imperfectio et supponit imperfectionem, et quod in Deo nulla est qualitas, et quod etiam secundum intellectum et voluntatem est actus purus. Denique, in omnibus quae Deus ex necessitate intelligit aut vult, caret hoc omni difficultate; de liberis autem dicemus statim.

Análisis del argumento de Aristóteles

5. Acerca de esta afirmación quedan por explicar dos dificultades. La una es sobre la inmovilidad local, no en cuanto a la afirmación misma, sino en cuanto a la demostración física, pues la que propusimos era metafísica. Puede dudarse si es posible demostrarla por un medio físico, y suele preguntarse especialmente si quedó suficientemente demostrada por Aristóteles en el libro VIII de la *Física,* y en el XII de la *Metafísica.* En efecto, confirma la parte afirmativa su autoridad y su argumento, que es el siguiente: *Todo lo que se mueve es movido por otro; el cielo supremo se mueve; luego es movido por otro; luego, o se mueve también ese motor, y entonces necesitará de otro motor, sobre el que se volverá a plantear el problema; no pudiendo, pues, proceder hasta el infinito, habrá que detenerse en un primer motor absolutamente inmóvil, al que llamamos Dios.* Pero se presenta en seguida la respuesta de que no siempre es necesario que el motor sea un supuesto distinto, sino que basta con que en el mismo supuesto se distinga la parte esencialmente motora y la parte esencialmente movida, como concede el propio Aristóteles y es evidente en los animales, no siendo preciso en ellos que el motor sea absolutamente inmóvil, puesto que una parte, por ejemplo el alma, se mueve accidentalmente al moverse el todo; del mismo modo, pues, cabría hablar del primer motor, sobre todo si el cielo está dotado de alma, como parece decir Aristóteles en otros pasajes. Mas a esta objeción sale al paso el propio Aristóteles, puesto que el motor que mueve durante un tiempo infinito, no puede moverse ni aun accidentalmente; ahora bien, el primer motor mueve al primer móvil durante tiempo infinito; luego no puede moverse ni accidentalmente. Se prueba la mayor, puesto que el que se mueve accidentalmente mientras mueve, va perdiendo energías al mover; y lo que se mueve de esta suerte no puede mover perpetuamente y con movimiento uniforme, puesto que disminuye su energía; hasta aquí Aristóteles.

6. *Primera dificultad en el razonamiento de Aristóteles.—* Sin embargo todavía quedan dificultades en este razonamiento. La primera, porque no está suficientemente probado que un motor movido accidentalmente no pueda mover perpetuamente, puesto que, aunque en los motores y en los movidos corruptibles

Ratio Aristotelis expenditur

5. Duae vero difficultates supersunt declarandae circa hanc assertionem. Una est circa localem immutabilitatem non quoad assertionem ipsam, sed quoad physicam probationem, nam ea quam adduximus metaphysica est. Dubitari vero potest an medio physico demonstrari possit, et specialiter solet quaeri an satis ab Aristotele demonstrata sit in VIII Phys. et XII Metaph. Partem enim affirmantem confirmat eius auctoritas et ratio eius, quae huiusmodi est: *Omne quod movetur, ab alio movetur; supremum caelum movetur; ergo ab alio; vel ergo ille motor etiam movetur, et sic indigebit alio motore, de quo eadem redibit quaestio; cum ergo non possit in infinitum procedi, sistendum erit in primo motore omnino immobili, quem vocamus Deum.* Statim vero se offert responsio, quod non oporteat semper motorem esse suppositum distinctum, sed satis sit ut idem suppositum distinguatur in partem per se moventem et partem per se motam, ut Aristoteles ipse concedit et in animalibus constat, et in his non oportet motorem esse immobilem simpliciter, cum pars illa, verbi gratia, anima moveatur per accidens ad motum totius; sic ergo dici posset de primo motore, maxime si caelum sit animatum, ut locis aliis Aristoteles docere videtur. Huic vero obiectioni occurrit idem Aristoteles, quia motor infinito tempore movens, moveri non potest etiam per accidens; primus autem motor infinito tempore movet primum mobile; ergo neque per accidens moveri potest. Maior probatur, quia qui, dum movet, per accidens movetur, languescit movendo; quod autem sic movet, non potest perpetuo et uniformi motu movere, cum eius virtus minuatur; hactenus Aristoteles.

6. *Prima difficultas in aristotelico discursu.—* Verumtamen, adhuc supersunt difficultates in eo discursu. Prima est quia non est satis probatum motorem per accidens motum non posse perpetuo movere, nam, licet in moventibus et motis corruptibilibus

se perciba esto experimentalmente, no se puede, sin embargo, sacar de aquí argumentos para las cosas incorruptibles, como son las celestes; la razón, en efecto, es muy distinta. Porque una cosa corruptible que mueve se fatiga al mover y no puede perseverar mucho tiempo en el movimiento, precisamente por ser dicho movimiento violento desde algún punto de vista, como se echa de ver en los animales, los cuales, aunque les sea natural el movimiento de avance en cuanto son animales, no obstante, en cuanto son cuerpos pesados, sufren algo violento en tal movimiento, subiendo o elevando los miembros, apoyándose en ellos o manteniéndolos rectos. Hay además otra razón, a saber, porque los instrumentos de este movimiento se alteran y se aceleran al mover, y por eso moviendo se cansan; asimismo se esparcen y consumen los espíritus vitales, en los que está puesta una gran fuerza para la realización de este movimiento. En cambio, en el movimiento de las cosas incorruptibles cesan estas razones; se trata, en efecto, de un movimiento simple y sin violencia alguna y que no causa ninguna alteración en el móvil o en el motor, aunque concedamos que se mueve accidentalmente; luego podría mover perpetuamente, aunque se moviese de ese modo.

7. Consiste la segunda dificultad en que los motores próximos, al menos los de las esferas celestes inferiores, son inteligencias finitas, y, según testimonio de Aristóteles, cada una de ellas está en una determinada parte de su móvil; luego, aunque tal inteligencia se moviese accidentalmente por el movimiento de su esfera, con todo podría moverla perpetuamente, puesto que la mueve por su voluntad y sin ninguna fatiga, y esta voluntad podría tenerla perpetuamente, aunque se viese transportada al mismo tiempo que su móvil. Y en este movimiento pasivo no sufriría una relajación mayor que en la moción activa. Y se confirma, porque, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles en el lib. VIII de la *Física*, texto 52, estas inteligencias se mueven accidentalmente al menos por el movimiento de alguna esfera superior, y, sin embargo, mueven perpetuamente. Se podrá objetar, tomándolo del mismo Aristóteles, que el estar movido accidentalmente por otro no repugna a la moción perpetua, pero que el estar movido accidentalmente por sí mismo la impide. Y ciertamente, si estas cosas se consideran con la misma proporción, parece que la razón de ambas es la misma;

hoc experimento deprehendatur, non tamen licet inde argumentari ad incorruptibilia, qualia sunt caelestia; est enim ratio longe diversa. Nam res corruptibilis movens ideo defatigatur movendo nec potest diu in ea motione perseverare, quia talis motus est aliqua ex parte violentus, ut patet in animalibus, quibus licet naturalis sit motus progressivus quatenus animalia sunt, tamen, quatenus corpora gravia sunt, aliquid violentum in eo motu patiuntur, ascendendo, aut membra elevando, ipsis nitendo, aut recta sustentando. Intercedit etiam alia ratio, scilicet, quia instrumenta huius motus alterantur et rapiuntur, dum movent, et ideo movendo defatigantur; dissipantur etiam et consumuntur spiritus animales, in quibus magna vis ad hunc motum perficiendum posita est. In motu autem rerum incorruptibilium cessant hae rationes; est enim ille motus simplex et absque ulla violentia, nullamque alterationem causat in mobili aut in motore, etiamsi demus per accidens moveri; ergo posset perpetuo movere, etiamsi tali modo moveretur.

7. Secunda difficultas est quia proximi motores saltem inferiorum orbium caelestium sunt intelligentiae finitae, et, teste Aristotele, unaquaeque est in determinata parte sui mobilis; ergo, quamvis talis intelligentia moveretur per accidens ad motum sui orbis, posset nihilominus illum perpetuo movere, quia movet sua voluntate et sine ulla defatigatione, quam voluntatem posset perpetuo habere, etiamsi simul cum suo mobili ferretur. Neque in eo motu passivo magis lassaretur quam in activa motione. Et confirmatur, nam, iuxta doctrinam Arist., VIII Phys., text 52, hae intelligentiae moventur per accidens saltem ad motum alicuius orbis superioris, et tamen perpetuo movent. Dices ex eodem Aristotele moveri per accidens ab alio non repugnare perpetuae motioni, moveri autem per accidens a se impedire illam. Sed certe, si cum eadem proportione haec sumantur, eadem videtur esse

porque si lo que se mueve accidentalmente por otro es corruptible y se altera con ese movimiento y es apartado de su natural disposición, entonces no podrá perseverar mucho tiempo moviendo; mas si, por el contrario, lo que se mueve accidentalmente por sí mismo es incorruptible y no se altera en nada por tal movimiento ni necesita de otros instrumentos para realizar dicho movimiento más que de la voluntad, entonces podrá perseverar en ese movimiento, de igual suerte que si fuese movido por otro.

8. Por eso tampoco tiene ninguna fuerza el argumento que suele hacerse aquí, a saber: Lo que existe accidentalmente, acontece que no existe; luego lo que se mueve accidentalmente, sucede que deja de moverse; luego no moverá perpetuamente, si, mientras mueve, es movido accidentalmente. Porque, si este argumento fuese válido, probaría también que lo que es movido accidentalmente por otro, no puede mover perpetuamente de esta manera, puesto que si algo que existe accidentalmente, existe siempre, es falsa la proposición universal por la que se dice que todo lo que existe accidentalmente sucede que deja de existir. Me parece que en ella se incurre en equivocidad con la palabra *accidentalmente;* pues, en cuanto significa lo mismo que *contingente* y *casualmente*, es verdad que lo que acontece accidentalmente, a veces no acontece; mas en cuanto esa palabra significa producirse no primariamente por sí, sino por otro, es decir, ser consecuencia del movimiento de otro, entonces no es universalmente verdadero que todo lo que se hace accidentalmente, falle algunas veces, puesto que puede originarse necesariamente como consecuencia del movimiento de otro. Y si éste es perpetuo, también aquello otro se derivará perpetuamente, aunque se afirme que se produce accidentalmente.

9. *El argumento físico solo es insuficiente para demostrar la inmutabilidad de Dios.*— Juzgo, pues —y esto lo hizo notar también Escoto, *In I*, dist. 8, q. 1— que partiendo del solo movimiento físico no se puede demostrar suficientemente que se da un motor del cielo absolutamente inmóvil, porque, si no se supone por otro concepto que el primer motor es inmenso, no habría contradicción alguna en que estuviese en una determinada parte del cielo y en que imprimiese a ésta su ímpetu y fuese transportado juntamente con el móvil mismo, como si se asentase en aquella parte de su móvil igual que un auriga en el

utriusque ratio, nam, si id quod movetur ab alio per accidens corruptibile est et eo motu alteratur et a naturali dispositione extrahitur, non poterit movendo perseverare diu; si autem e contrario quod a seipso movetur per accidens incorruptibile sit et per illum motum nihil alteretur neque aliis instrumentis indigeat ad illum motum perficiendum quam voluntate, aeque poterit in eo motu perseverare ac si ab alio moveretur.

8. Unde nullas etiam vires habet ratio quae hic fieri solet, nempe: quod est per accidens, contingit non esse; ergo quod movetur per accidens, contingit non moveri; ergo non perpetuo movebit, si, dum movet, per accidens movetur. Haec enim ratio, si valida esset, probaret etiam id quod ab alio per accidens movetur non posse sic perpetuo moveri, nam, si aliquid quod per accidens est perpetuo est, falsa est illa universalis propositio qua dicitur omne quod per accidens est contingere non esse. In qua videtur aequivocatio committi in illa voce *per accidens;* quatenus enim significat idem quod *contingenter et casu*, verum est ea quae per accidens eveniunt, interdum non evenire; at vero, quatenus illa vox significat non per se primo, sed per aliud fieri seu consequi ad motum alterius, sic non est in universum verum quidquid per accidens fit, interdum deficere; potest enim ex necessitate consequi ad motum alterius. Qui, si perpetuus sit, etiam illud aliud perpetuo consequetur, etiamsi dicatur per accidens fieri.

9. *Sola physica ratio insufficiens ad Dei immutabilitatem demonstrandam.*— Existimo ergo (quod etiam notavit Scot., In I, dist. 8, q. 1) ex solo physico motu probari satis non posse dari aliquem motorem caeli prorsus immobilem, quia, nisi aliunde supponatur primum motorem esse immensum, nihil repugnaret esse in determinata parte caeli eique suum impetum imprimere, et simul cum ipso mobili ferri, quasi insidens illi parti sui mobilis, sicut auriga in curru. Ne-

carro. Pues tampoco por esto se debilitaría o sería privado de su virtud motriz. Sucede igual con los ángeles, los cuales, según la doctrina teológica, toman cuerpos y los mueven y se mueven accidentalmente por su movimiento, y, sin embargo, aunque los muevan durante cierto tiempo sin cesar, incluso con un movimiento cuasi progresivo, en nada se ven disminuidos en su virtud y eficacia motora, porque no se fatigan ni se alteran moviendo de esta suerte, ni necesitan de instrumentos corruptibles que se emboten al obrar. Añado además que, si se considera precisivamente dicho argumento, no se prueba que el primer motor del cielo no se pueda mover esencialmente, y mucho menos accidentalmente, del modo que se mueve el ángel a sí mismo. Porque, a no ser que supongamos que el primer motor es inmenso, pero que existe en un lugar finito, podría trasladarse a sí mismo de un lugar a otro, no sólo accidental, sino también esencialmente, y en ese caso se movería por su voluntad y se movería según su sustancia, bastando que de este modo se verificase en él el principio "todo lo que se mueve, es movido por otro". Ni dejaría por eso de mover el cielo, puesto que podría al mismo tiempo moverse a sí mismo y mover al móvil, sobre todo siendo más verdadero que el primer motor no mueve inmediatamente al primer móvil.

10. Por tanto, no creo que se convierta en más eficaz dicho razonamiento, aunque se le añada que el primer motor es tal que en último término mueve por causa de sí mismo, como parece que añadió Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 7, donde del movimiento físico traspasa su exposición al metafísico, que tiene lugar mediante el entendimiento y la voluntad, concluyendo que Dios mueve en cuanto deseable y amable, y que, por lo mismo, es un motor absolutamente inmóvil. Y argumenta virtualmente de esta manera: *O el primer motor mueve por sí o por otro; si mueve por otro, entonces no era el primero, ya que es primero aquel por el que mueve; y sobre éste se hará la misma pregunta, y, al no procederse hasta el infinito, habrá que detenerse en algo que mueva por sí mismo: luego aquel motor será absolutamente inmóvil, puesto que no es impulsado por otro a mover.* Pero en este razonamiento no veo la fuerza y eficacia de esta última consecuencia, ni en cuanto al movimiento físico,

que enim propterea languesceret aut virtute motrici destitueretur. Sicut angeli, qui iuxta theologicam doctrinam corpora assumunt eaque movent et ad eorum motum per accidens moventur, nihilominus, etiamsi per quodvis tempus sine cessatione ea moveant, etiam motu quasi progressivo, nihil diminuuntur in virtute et efficacia movendi, quia non defatigantur, neque alterantur sic movendo, nec indigent instrumentis corruptibilibus quae agendo hebetiora fiant. Addo praeterea, illo discursu praecise sumpto non probari primum motorem caeli non posse moveri per se, nedum per accidens, ad eum modum quo angelus seipsum movet. Quia, nisi supponamus primum motorem esse immensum, sed loco finito existere, non solum per accidens, sed per se posset seipsum transferre ab uno loco in alium, et tunc moveret se per suam voluntatem, moveretur autem secundum substantiam suam, et satis esset hoc modo verificari in ipso illud principium: Omne quod movetur ab alio movetur. Neque propterea desisteret a motu caeli, quia simul posset et se et suum mobile movere, maxime cum verius sit primum motorem non immediate movere primum mobile.

10. Quapropter non existimo discursum illum efficaciorem reddi, etiamsi illi addatur primum motorem talem esse ut propter se ultimate moveat, ut videtur addidisse Arist., XII Metaph., c. 7, ubi transfert sermonem a motu physico ad metaphysicum, qui est per intellectum et voluntatem, et concludit Deum movere ut desiderabile et amabile, et ideo esse movens prorsus immobile. Et in virtute argumentatur in hunc modum: *Aut primus motor movet propter se aut propter alium; si propter alium, ergo non erat primus motor, nam prior est ille propter quem movet; de quo eadem interrogatio fiet, et, cum non procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo movente propter seipsum: erit ergo ille omnino immobilis, cum iam non ab alio ad movendum alliciatur.* Sed in hoc discursu non video vim et efficaciam huius ultimae consequentiae, neque quoad motum

ni en cuanto al metafísico; porque aunque mueva por su causa, podría moverse a sí mismo por sí mismo, si imaginamos que está contenido en un lugar finito y que le resulta útil o agradable la presencia en otro lugar. Del mismo modo, aunque se impulse a sí mismo, podría querer mover por sí mismo a causa de una verdadera mutación de la voluntad, cosa que ciertamente no repugna precisamente porque se mueva a sí mismo; luego de este medio no se infiere la inmovilidad física ni metafísica. Y la razón *a priori* es porque del movimiento físico o del hecho de que el primer motor mueva por sí, igual que no se deduce eficazmente que Dios sea absolutamente infinito, tampoco el que sea inmenso, y, por tanto, tampoco que sea totalmente inmutable; luego es preciso recurrir a los medios metafísicos. Y, como dije al principio, de los solos efectos no puede inferirse inmediatamente la omnímoda inmutabilidad de Dios, sino que hemos de valernos de una domostración cuasi *a priori* a partir de otros atributos antes demostrados.

SECCION IX

Posibilidad de armonizar la inmutabilidad con la libertad divina

1. Esta dificultad podía diferirse hasta la sec. 16, pues se refiere a la libertad de la voluntad divina; sin embargo, porque de la materia de dicho lugar sólo presupone que Dios es libre en el querer las cosas fuera de sí, cosa que es bastante evidente, y puesto que la inmutabilidad divina no podía quedar suficientemente tratada sin esta dificultad, por eso no pareció que debía diferirse más.

2. La razón, pues, de esta dificultad consiste en que el acto libre es algo en Dios, y precisamente por ser libre puede dejar de existir en Dios; luego, según él, Dios es necesariamente mutable. Se puede decir que, aunque Dios pueda en absoluto no tener el acto libre, sin embargo, si lo ha de tener, lo tiene desde la eternidad, y si lo tiene una vez, no puede carecer de él, lo cual basta para la inmutabilidad. De esta suerte explica, efectivamente, Sto. Tomás la inmutabilidad divina respecto de la voluntad en I, q. 19, a. 7. Y la respuesta sería suficiente

physicum, neque quoad metaphysicum; nam, licet propter se moveat, posset se propter se movere, si fingamus finito loco contineri et sibi esse vel utilem vel iucundam praesentiam in alio loco. Similiter, quamvis ipse seipsum alliciat, posset per veram mutationem voluntatis velle propter se movere, quod sane non repugnat ex eo praecise quod propter se moveat; ergo ex hoc medio nec physica nec metaphysica immobilitas colligitur. Et ratio a priori est, quia ex motu physico aut ex eo quod primus motor moveat propter se, sicut non colligitur efficaciter Deum esse simpliciter infinitum, ita neque esse immensum, et consequenter neque esse prorsus immutabilem; ad media ergo metaphysica recurrendum necessario est. Et (ut in principio dixi) ex solis effectibus non potest immediate concludi omnimoda immutabilitas Dei, sed demonstratione quasi a priori utendum est ex aliis attributis prius demonstratis.

SECTIO IX

Quomodo cum divina libertate stet immutabilitas

1. Poterat haec difficultas usque ad sect. 16 differri; spectat enim ad libertatem divinae voluntatis; tamen, quia ex materia illius loci solum supponit Deum esse liberum in volendo res extra se, quod satis evidens est, et divina immutabilitas non poterat sine hac difficultate exacte tractari, ideo visum est non amplius illam differre.

2. Ratio ergo praesentis difficultatis est quia actus liber est aliquid in Deo, et, hoc ipso quod liber est, potest non esse in Deo; ergo secundum illum necessario est mutabilis Deus. Dicetur, quamquam possit Deus absolute non habere actum liberum, tamen, si illum habiturus est, ex aeternitate habere, et, si semel illum habeat, illo carere non posse, quod ad immutabilitatem satis est. Sic enim D. Thom., I, q. 19, a. 7, declarat divinam immutabilitatem in illius voluntate.

si el acto libre no añadiese en Dios nada a la entidad necesaria del mismo Dios; pero si añade algo, como el argumento supone, no parece ser satisfactoria. En primer lugar, porque, aunque la mutación tenga lugar con todo rigor cuando a lo largo de la duración una cosa se halla ahora de modo distinto que antes, sin embargo también se trata de algún modo de mutación e imperfección cuando, según los diversos signos de la naturaleza, se añade a la cosa algo por virtud de lo cual se encuentra ahora de modo distinto a como se encontraba antes con prioridad de naturaleza. En este sentido, pues, la justificación del ángel, o su intelección o volición, las cuales fueron producidas en él en el primer instante de su creación, fueron ciertas mutaciones, aunque su posterioridad fuese sólo en orden de naturaleza. Del mismo modo, pues, parece acontecer en Dios en estos actos libres; porque su voluntad, considerada de por sí, no tiene ninguno de estos actos, pudiendo en realidad carecer de cualquiera de ellos; luego la divina voluntad con prioridad de naturaleza carece de estos actos y después está afectada por ellos; luego se cambia y se le añade verdaderamente en la eternidad algo que podría no añadirse, y podría también añadírsele algo que no se le añade porque él mismo no quiere.

3. Se suma el que, sea lo que sea sobre el término mutación, sin embargo con este ejemplo se debilitan todos los argumentos que se proponen en favor de la inmutabilidad de Dios, al menos en cuanto excluyen la mutación accidental. Porque aquí tiene lugar la verdadera adición de alguna realidad y, consecuentemente, de alguna perfección; se da asimismo alguna potencialidad para el acto que podría tener la voluntad de Dios y que nunca ha de tener. Apenas puede tampoco darse una razón suficiente de por qué, si la voluntad divina es capaz de semejantes actos, no puede en virtud de su libertad suspender desde la eternidad algún decreto libre y tenerlo en el tiempo. Porque, si es capaz de la realidad o perfección que tiene el acto libre y puede a su arbitrio poseerla perpetuamente o carecer perpetuamente de ella, ¿por qué no va a poder no tenerla primero en la eternidad y tenerla luego? O, al contrario, si la poseyó desde la eternidad, ¿por qué no podrá dejarla en el tiempo, al menos después de haber consumado el efecto que pretendió mediante dicho acto? Como, por ejemplo, si quiso crear

Essetque responsio sufficiens, si actus liber in Deo nihil adderet entitati necessariae ipsius Dei; si vero aliquid addit, ut argumentum sumit, non videtur satisfacere. Primo, quia, licet mutatio in toto rigore tunc fiat quando secundum durationem res aliter se habet nunc quam prius, tamen, etiam est aliquis modus mutationis et imperfectionis quando secundum diversa signa naturae aliquid rei additur ratione cuius aliter se habet nunc quam prius natura. Sic enim iustificatio angeli, aut cognitio vel volitio, quae in primo instanti creationis eius in eo factae sunt, mutationes quaedam fuere, etiamsi tantum ordine naturae posteriores fuerint. Sic igitur videtur accidere in Deo in his actibus liberis; nam voluntas eius ex se considerata nullum ex his actibus habet, et reipsa potest quocumque illorum carere; ergo prius natura caret divina voluntas his actibus et deinde afficitur illis; ergo mutatur et vere ei aliquid additur in aeternitate quod posset non addi, et aliquid etiam addi posset quod non additur quia ipse non vult.

3. Accedit quod, quidquid sit de nomine mutationis, tamen hoc exemplo enervantur rationes omnes quae pro immutabilitate Dei fiunt, saltem quatenus mutationem accidentalem excludunt. Nam hic intervenit vera additio alicuius rei, et consequenter alicuius perfectionis; intervenit etiam aliqua potentialitas ad actum quem voluntas Dei habere posset et nunquam est habitura. Vix etiam potest sufficiens ratio reddi cur, si divina voluntas est capax huiusmodi actuum, non possit pro libertate sua ab aeterno suspendere decretum aliquod liberum, et in tempore habere illud. Nam, si est capax illius rei vel perfectionis quam habet actus liber, et suo arbitrio potest vel illam habere perpetuo vel perpetuo illa carere, cur non poterit prius in aeternitate non habere illam et postea illam habere? Vel e converso, si ab aeterno illam habuit, cur non poterit in tempore illam omittere, saltem postquam explevit effectum quem per illum actum voluit?

una cosa o conservarla durante dos años, una vez hecho esto, podrá desistir no sólo del efecto extrínseco, sino también del acto que tuvo en sí, puesto que ni es de suyo necesario, ni es preciso que haya determinado desde la eternidad durar perpetuamente en él.

Primera sentencia: que estas denominaciones son extrínsecas en Dios

4. Esta es una de las dificultades más oscuras que tratan sobre Dios los teólogos; sin embargo, por no exceder los principios naturales, no hemos podido preterirla totalmente. Así, pues, la primera respuesta es la de algunos que afirman que tales actos no expresan en Dios nada más que denominaciones extrínsecas, puesto que el que Dios —dicen— quiera algo fuera de sí no es más que producir en algún tiempo una mutación en la cosa, o conferirle algún ser, lo cual está en la potestad de Dios hacerlo o no hacerlo, y cuando lo hace, se dice que lo quiere; empero, cuando no lo hace, se dice que no lo quiere, no porque El se comporte de manera distinta, sino únicamente porque la realidad misma se comporta distintamente. Esta opinión la refieren Gregorio, *In I,* dist. 45, y Capréolo, q. 1, a. 2, y la indica Altisidoro, I parte *Summ.*, c. 13.

5. *Refutación.*— Sin embargo no puede defenderse en modo alguno, en primer lugar, de acuerdo con los principios de la fe, según los cuales es cierto que Dios ama y quiere las cosas fuera de El, no metafóricamente, sino con propiedad, tal como le atribuyen a cada momento las Escrituras sagradas, las cuales son interpretadas no metafórica, sino propiamente por los Padres, a los que no es nuestra intención citar ahora. Baste lo del Salmo 113: *Todo lo que quiso, lo hizo,* donde se hace bastante distinción entre el querer y el hacer, atribuyéndose a Dios ambas cosas. De acuerdo con esto está lo de *ad Ephesios,* 1: *El cual realiza todas las cosas según el plan de su voluntad;* y lo de la *Sabiduría,* 11: *¿Cómo podría permanecer algo, si tú no lo hubieses querido?* También a base de estos testimonios puede estructurarse un argumento; en efecto, se dice que Dios obra algo porque quiere conferir el bien, porque ama, en consonancia con lo de San Juan, 3: *De tal manera amó Dios al mundo, que le entregó su Hijo unigénito,*

Ut, si voluit rem creare vel conservare duobus annis, postquam id factum est, poterit cessare non solum ab effectu extrinseco, sed etiam ab actu illo quem in se habuit, quia nec per se est illi necessarius, neque oportet ut ab aeterno decreverit in eo perpetuo durare.

Prima sententia, quod hae sint extrinsecae denominationes in Deo

4. Haec difficultas una est ex obscurioribus quas de Deo tractant theologi; quia tamen non excedit naturalia principia, non potuit a nobis omnino praeteriri. Prima igitur responsio est quorumdam dicentium huiusmodi actus nihil in Deo dicere praeter extrinsecas denominationes, quia Deum (inquiunt) velle aliquid extra se nil aliud est quam in re illa aliquam mutationem facere pro aliquo tempore, vel aliquod esse illi conferre, quod est in potestate Dei facere vel non facere et, cum facit, dicitur id velle; cum vero non facit, dicitur nolle, non quia ipse aliter habeat, sed solum quia res ipsa aliter se habet. Hanc opinionem refert Gregorius, In I, dist. 45, et Capr., q. 1, a. 2, indicatque etiam Altisid., I parte Sum., c. 13.

5. *Impugnatur.*— Nullo tamen modo defendi potest, primo iuxta principia fidei, quibus certum est Deum non metaphorice, sed proprie amare et velle alia extra se, ut illi passim tribuunt Scripturae sacrae, quae non metaphorice sed proprie intelliguntur a Patribus, quos nunc referre non est nostri instituti. Sufficiat illud Ps. 113: *Omnia quaecumque voluit, fecit,* ubi satis distinguitur velle ab efficere, et utrumque tribuitur Deo. Cui consonat illud ad Ephesios, 1: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae:* et illud Sap., 11: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Ex quibus testimoniis ratio etiam formari potest; nam vere dicitur Deus aliquid agere, quia vult bona conferre, quia amat, iuxta illud Ioannis, 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum*

y aquello de *ad Galatas*, 4: *Por la excesiva caridad con que nos amó Dios, nos envió a su Hijo:* luego el querer Dios algo y el hacerlo no son lo mismo formalmente y según la razón, sino que el hacer mismo, que es extrínseco a Dios, es efecto del querer mismo o de su amor. Se añade que, según los verdaderos principios de la teología, no toda voluntad de Dios que tiene por objeto las cosas creadas o creables produce formal e inmediatamente alguna mutación real en las mismas, como pasa con la voluntad eficaz por la que elige a los predestinados para la gloria, tema del que traté muchos puntos en el I tomo de la III parte, disp. V, sec. 1.

6. *Se refuta por razón natural la sentencia anterior.*— En segundo lugar, esta sentencia se refuta también por razón natural, puesto que el querer, amar y denominaciones similares, por ser vitales, no pueden ser totalmente extrínsecas; luego o Dios no ama, o ama por el amor que en El existe. Segundo, porque obrar de ese modo, a saber, con indiferencia de obrar y de no obrar, y, sin embargo, determinarse a obrar inmediata y formalmente por la acción extrínseca misma, no sólo es un modo ininteligible e imposible, sino que, aunque fuese posible, sería imperfectísimo e indigno de Dios. Lo primero es evidente; en efecto, ¿cómo puede comprenderse que el sol no esté naturalmente determinado a iluminar, incluso después de la aplicación del paciente y concurriendo todos los otros requisitos para la acción, y que, no obstante, se determine a iluminar sólo por la iluminación que se recibe en el paciente? Pues ¿por qué está determinado ahora y no antes? Ciertamente no puede darse como razón el que ahora ilumina; pues es de esto de lo que buscamos la razón, la cual es necesario darla desde el agente mismo, ya que partimos del supuesto de que no se determina por otro; y no puede determinarse por una acción meramente extrínseca, si era, por otra parte, indiferente, puesto que por ella no puede querer ni tener en sí la determinación para obrar. Y en esto hay una gran diferencia entre la voluntad y los agentes semejantes; porque la voluntad con su volición interna no sólo quiere el objeto, sino la acción misma, pudiendo, en consecuencia, determinarse por ella. Lo segundo es evidente, porque el modo de determinación propio de una potencia indiferente, en realidad no se verificaría por modo de un acto vital, sino sólo

daret, et illud ad Galatas, 4: *Propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos Deus, Filium suum misit;* ergo velle Deum aliquid et illud facere non sunt formaliter et secundum rationem idem, sed ipsum facere, quod extrinsecum est Deo, effectus est ipsius velle seu amoris eius. Accedit quod iuxta vera theologiae principia, non omnis voluntas Dei quae versatur circa obiecta creata vel creabilia facit aliquam realem mutationem in ipsis formaliter ac immediate, ut est voluntas efficax qua eligit praedestinatos ad gloriam, de qua re dixi plura in I tom. III partis, disp. V, sect. 1.

6. *Naturali ratione confutatur praecedens sententia.*— Secundo, etiam ratione naturali improbatur illa sententia, quia velle, amare et similes denominationes, cum sint vitales, non possunt esse omnino extrinsecae; ergo vel Deus non amat, vel amat per amorem qui in ipso est. Secundo, quia facere illo modo, cum indifferentia scilicet agendi et non agendi, et nihilominus determinare se ad agendum immediate ac formaliter per ipsammet actionem extrinsecam, et est modus inintelligibilis ac impossibilis, et, quamquam esset possibilis, esset imperfectissimus et Deo indignus. Primum patet; qui enim intelligi potest solem non esse naturaliter determinatum ad illuminandum, etiam applicato passo et concurrentibus aliis ad agendum requisitis, et tamen sese determinare ad illuminandum solum per illuminationem quae in passo recipitur? Cur enim determinatus est nunc et non antea? Sane non potest ratio reddi quia nunc illuminat; huius enim rationem quaerimus, quam oportet ex parte ipsius agentis reddi, quia supponimus non determinari ab alio; per actionem autem mere extrinsecam non potest se determinare, si alioqui erat indifferens, quia per illam non potest velle nec in se habere determinationem ad agendum. In quo est magna differentia inter voluntatem et similia agentia; nam voluntas actione sua interna vult non solum obiectum, sed ipsammet actionem, et ideo potest per illam se determinare. Secundum patet, quia ille modus determinationis potentiae indifferentis, revera non esset per modum actus vitalis,

por modo de una acción extrínseca; y este modo es imperfecto. Además en tal modo de acción y determinación no podría comprenderse el que propia y formalmente fuese por un fin, en virtud de la intención y relación del agente, puesto que esa relación no es necesaria, sino libre, ya que Dios puede realizar un efecto por diversos fines; en cambio esta relación no está formalmente en la acción extrínseca misma, ni siquiera se manifiesta siempre en ella; luego este modo de operar por un fin no puede atribuirse a Dios sólo por denominación extrínseca, sino que más bien, en sentido contrario, por denominación derivada del acto interior de Dios, se dice que su acción externa se realiza por un fin; luego no puede defenderse de ningún modo la anterior sentencia.

Segunda sentencia: que en Dios hay perfecciones libres

7. En segundo lugar, otros, convencidos con las razones propuestas, conceden que a Dios se aplica la denominación de volente de aquellas cosas que quiere libremente en virtud de alguna realidad que existe intrínsecamente en El. Por eso, al no existir necesariamente en Dios esa denominación respecto de las criaturas, afirman, en consecuencia, que esa realidad o perfección que confiere a Dios tal denominación no es absolutamente necesaria para Dios, sino que hubiese podido no existir en El, por más que, una vez que existe, no pueda ser separada de Dios. Esta es la posición de Cayetano en I, q. 19, a. 2 y 3. El fundamento ya quedó insinuado y es ciertamente muy difícil, porque parece imposible que la misma forma según una razón real absolutamente idéntica confiera una denominación intrínseca, y que permaneciendo completamente la misma e informando del mismo modo o cuasi informando, o como unida al supuesto, pueda no conferir dicha denominación. Ahora bien, a Dios se le denomina volente de la criatura por alguna forma o cuasi forma real y que existe intrínsecamente en El; luego es imposible que esa denominación provenga de la sola perfección formal y esencial que conviene necesariamente a Dios. Se prueba la consecuencia, puesto que esta denominación o cuasi efecto formal no conviene necesariamente a Dios; luego

sed solum per modum actionis extrinsecae; hic autem modus imperfectus est. Praeterea, non posset intelligi in tali modo actionis et determinationis quod esset proprie ac formaliter propter finem, ex intentione et relatione agentis; nam illa relatio non est necessaria, sed libera; potest enim Deus unum effectum propter varios fines operari; haec autem relatio non est formaliter in ipsa actione extrinseca, immo nec semper in illa apparet; ergo non potest talis modus operandi propter finem ex sola extrinseca denominatione Deo tribui, sed potius e contrario per denominationem ab actu interiori Dei externa eius actio dicitur esse propter talem finem; ergo nullo modo defendi potest praedicta sententia.

Secunda sententia, quod sint in Deo liberae perfectiones

7. Secundo, alii, convicti rationibus factis, concedunt Deum denominari volentem ea quae libere vult ab aliqua re quae intrinsece in ipso est. Unde, cum illa denominatio respectu creaturarum non sit necessario in Deo, consequenter aiunt rem illam seu perfectionem quae Deo tribuit talem denominationem, non esse simpliciter necessariam Deo, sed potuisse non esse in illo, quamvis, postquam est, non possit a Deo separari. Ita tenet Caietanus, I, q. 19, a. 2 et 3. Fundamentum est iam tactum, et sane difficillimum, quia impossibile videtur ut eadem forma secundum eamdem omnino rationem realem det aliquam intrinsecam denominationem, et quod eadem omnino manens et eodem modo informans seu quasi informans, aut coniuncta supposito, possit non dare illam denominationem. Sed Deus denominatur volens creaturam ab aliqua forma seu quasi forma reali et intrinsece existente in ipso; ergo impossibile est quod illa denominatio proveniat ex vi solius perfectionis formalis et essentialis necessario convenientis Deo. Probatur consequentia, quia haec denominatio seu quasi effectus formalis non convenit necessario Deo; ergo

no puede provenir formalmente de una perfección absolutamente necesaria, ya que ésta, por ser la misma y estar unida a Dios de igual modo, no puede dejar de conferir siempre la misma denominación necesaria. En otro caso, la misma forma unida del mismo modo podría conferir como un efecto formal nuevo o diverso, lo cual es incomprensible. Por ejemplo, si mi voluntad posee un único acto indivisible e inmutable y que, sin adición alguna, la afecta del mismo modo, no puede entenderse que ahora la constituya en formalmente volente de un objeto concreto, y que, sin embargo, permaneciendo del mismo modo, pueda dejar de constituirla en volente de dicho objeto.

8. Y se confirma, porque en la eternidad misma a la voluntad divina, con anterioridad de razón a que quiera éste o aquel objeto fuera de sí, se la concibe con potencia para quererlo o no quererlo, ya que, de lo contrario, no sería libre; y en ese signo se la concibe dotada de toda la perfección que necesariamente hay en ella, concibiéndosela luego como actualmente volente de dicho objeto; luego es preciso que se conciba que se añade algo real a Dios, de donde tenga origen esa denominación y cuasi información. La consecuencia es manifiesta, porque esa denominación no es de razón, sino real, puesto que verdadera y realmente Dios quiere y ama tal objeto; ni es extrínseca, como se demostró, y es nueva, si no por duración, al menos por orden de naturaleza y separabilidad, puesto que, hablando en absoluto, podría no existir en Dios; luego es necesario que provenga de una forma real intrínseca y separable de suyo de toda realidad y perfección que conviene necesariamente a Dios.

9. *Respuesta que suele darse a los argumentos propuestos en favor de Cayetano.— Se desvirtúa.—* A estos argumentos y a otros semejantes suele responderse que el querer Dios a la criatura es en parte una denominación real y en parte una denominación de razón; pues en cuanto es un querer, es algo real; pero en cuanto se le llama querer de este o de aquel objeto, se añade únicamente una relación de razón. Así, pues, según el primer sentido, la denominación se toma del acto real que necesariamente hay en Dios; en cambio, en el segundo sentido la denominación no es absolutamente necesaria, sino libre, ya que esa relación de razón no conviene necesariamente a dicho acto. Empero, esta respuesta

non potest formaliter provenire a perfectione simpliciter necessaria, nam haec, cum sit eadem et eodem modo coniuncta Deo, non potest nisi eamdem necessariam denominationem semper tribuere. Alias eadem forma eodem modo unita posset novum vel diversum quasi formalem effectum tribuere, quod intelligi non potest. Ut, si voluntas mea habeat unum et indivisibilem actum immutatum et sine ulla additione et eodem modo illam afficientem, intelligi non potest quod nunc constituit illam formaliter volentem tale obiectum, et tamen quod eodem modo manens possit non constituere volentem illud obiectum.

8. Et confirmatur, nam in ipsa aeternitate voluntas divina prius ratione quam velit hoc vel illud obiectum extra se, intelligitur potens ad volendum vel nolendum illud, alioqui non esset libera, et in illo signo intelligitur cum tota perfectione quae necessario est in ipsa et deinde intelligitur actu volens tale obiectum; ergo necesse est ut aliquid reale Deo addi intelligatur, a quo talis denominatio et quasi informatio orta sit. Patet consequentia, quia illa denominatio non est rationis, sed realis, quia vere et in re ipsa Deus vult et amat tale obiectum; neque est extrinseca, ut ostensum est, et est nova, si non duratione, saltem naturae ordine et separabilitate, quia absolute loquendo posset non esse in Deo; ergo necesse est ut proveniat a forma reali intrinseca et ex se separabili ab omni re et perfectione quae necessario convenit Deo.

9. *Responsio quae reddi solet ad rationes pro Caietano factas.— Enervatur.—* Ad haec et similia argumenta responderi solet Deum velle creaturam partim esse denominationem rei, partim rationis; ut enim est velle, est reale quid; ut autem dicitur esse velle huius vel illius obiecti, solum additur relatio rationis. Priori ergo ratione sumitur illa denominatio ab actu reali qui necessario est in Deo; posteriori autem ratione illa denominatio non est simpliciter necessaria, sed libera, quia ille respectus rationis non convenit necessario illi actui. Sed haec respon-

no resuelve la dificultad planteada. En primer lugar, porque la relación de razón, considerada propiamente y en rigor, en cuanto es algo fingido por el entendimiento y que existe objetivamente sólo en él, no es necesaria para que se afirme con verdad que Dios quiere algo libremente, porque, aunque no haya entendimiento alguno que finja o piense una cosa tal, Dios quiere verdaderamente y en realidad lo que ama libremente. ¿Quién es el que puede establecer ese amor como dependiente de esa ficción o relación? Mas, si con sentido más amplio se entiende la relación de razón por el fundamento que se ofrece a nuestro entendimiento por parte de la realidad para pensar las cosas con dicha relación, entonces no es realmente algo fingido por la razón, sino algo real, lo cual no puede ser más que, o una denominación extrínseca, o algo real intrínseco que tenga una referencia trascendental a otra cosa, y esto lo concibe nuestro entendimiento como una verdadera relación. Ahora bien, en el caso presente este fundamento no es una denominación extrínseca, como demostramos; luego es preciso que sea algo real intrínseco que incluya una relación trascendental a dicho objeto; luego en Dios se añade algo de esta clase cuando se dice que quiere libremente este objeto concreto. Y en realidad estas denominaciones de querer, amar, saber, en cuanto están determinadas a objetos concretos por su género, no expresan relaciones de razón, sino referencias trascendentales que existen en las cosas mismas.

10. Y se confirma, porque si nuestro entendimiento entiende ahora dos cosas sin una relación de razón y sin fundamento de la misma, y luego entiende que hay entre esas dos cosas alguna relación de razón que no es producto meramente gratuito de la ficción, sino que tiene fundamento en ellas, es necesario que en las cosas mismas se haya producido alguna mutación o adición, por razón de la cual el entendimiento concibe esa relación para explicar las cosas mismas. Ahora bien, nuestro entendimiento concibe a Dios según todo lo que necesariamente le conviene amándose en la eternidad, y no concibe en El en cuanto tal relación alguna real o de razón, a no ser en orden a las criaturas posibles; en cambio, luego concibe a Dios como amante, por ejemplo, de Pedro, a quien elige para la gloria eterna, y entonces concibe la relación de razón a él, y concibe además

sio non expedit difficultatem tactam. Primo, quia respectus rationis, proprie et in rigore sumptus, ut est quid fictum per intellectum et in eo tantum obiective existens, non est necessarius ut Deus vere dicatur aliquid velle libere, nam, licet nullus intellectus tale aliquid fingat aut cogitet, Deus vere et reipsa vult quod libere amat. Quis enim ponere potest illum amorem dependentem a tali fictione vel respectu? Si vero respectus rationis latius sumatur pro illo fundamento, quod ex parte rei intellectui nostro datur ad cogitandas res cum hoc respectu, sic revera non est aliquid fictum a ratione, sed aliquid reale, quod non potest esse nisi vel denominatio extrinseca, vel aliquid reale intrinsecum habens respectum transcendentalem ad aliud quod noster intellectus concipit per modum verae relationis. Sed in praesenti hoc fundamentum non est denominatio extrinseca, ut ostendimus; oportet ergo ut sit aliquid reale intrinsecum includens transcendentalem habitudinem ad tale obiectum; ergo aliquid huiusmodi additur Deo cum dicitur velle libere hoc obiectum. Et revera huiusmodi denominationes volendi, amandi, sciendi, ut determinantur ad talia obiecta ex suo genere, non dicunt relationes rationis, sed transcendentales habitudines, quae in rebus ipsis existunt.

10. Et confirmatur, nam, si intellectus noster nunc intelligit duas res sine relatione rationis et sine fundamento illius, et deinde intelligit inter duas illas res aliquem respectum rationis non mere gratis confictum sed in eis fundatum, necesse est ut aliqua mutatio vel additio in rebus ipsis sit facta, ratione cuius intellectus concipit illum respectum ad res ipsas explicandas. Sed intellectus noster concipit Deum secundum omnia quae necessario illi conveniunt in sua aeternitate seipsum amantem, et ut sic non concipit in eo aliquam relationem rei vel rationis, nisi forte ad creaturas possibiles; deinde vero concipit Deum ut amantem, verbi gratia, Petrum, quem ad aeternam gloriam eligit, et tunc concipit relationem rationis ad illum, et praeterea concipit occa-

que la ocasión o fundamento de dicha relación no está tomado de Pedro, el cual por su parte permanece siempre del mismo modo; luego comprende que se funda en Dios mismo, quien se encuentra respecto de Pedro de modo distinto a como se encontraba en el signo anterior; por consiguiente es necesario pensar que se ha añadido a Dios algo real, en que se funde esa relación de razón. Se explica, finalmente, de este modo: esta adición que concebimos realizarse en Dios en la eternidad mediante el acto libre según los diversos signos de la razón, es de tal naturaleza que, si se realizase en el tiempo, se mudaría realmente Dios; luego no se trata sólo de una adición de razón, sino verdadera y real. La consecuencia es manifiesta, porque por la sola adición de relaciones de razón no se cambia Dios, siendo éste el motivo de que le convengan en el tiempo muchas de estas relaciones. Y el antecedente es claro, porque en otro caso no habría inconveniente en que esa adición se realizase en Dios en el tiempo y, consecuentemente, Dios pudiese empezar a querer algo libremente en el tiempo, puesto que, si hubiese algún inconveniente, el mayor estaría en que cambiaba.

Refutación de la sentencia expuesta

11. Estos argumentos, si atendemos sólo a la pura razón natural, revisten tal grado de dificultad, que parecen convertir esta parte en verosímil y probable; sin embargo, si tenemos de Dios un concepto verdadero y digno, y sobre todo tal como nos lo enseña la fe, no podemos en modo alguno prestar asentimiento a esta sentencia, por más que fuese preciso confesar nuestra ignorancia en la solución de todas estas dificultades. Y así el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 75, y los comentaristas más recientes de Sto. Tomás en I parte, rechazan y censuran gravemente esta posición de Cayetano. El fundamento está en que, como consecuencia de esa opinión de Cayetano, se atribuyen a Dios muchas imperfecciones. Primero, que sea capaz de la adición de una perfección real, y que esta adición se haya hecho en parte en la eternidad, y que en parte no se haya hecho, sino que permanezca en Dios la capacidad sin reducir al acto. Cayetano responde que esta perfección no es grande o absolutamente simple, sino que es una perfección sólo relativa, desapareciendo, por lo mismo, los inconvenientes, puesto que Dios

sionem vel fundamentum illius relationis non esse sumptam ex Petro, qui ex se eodem modo semper manet; intelligit ergo esse fundatam in ipsomet Deo, qui aliter se habet ad Petrum quam in priori signo se haberet; ergo necesse est intelligere aliquid rei esse additum Deo, in quo fundetur illa relatio rationis. Tandem explicatur in hunc modum, nam haec additio, quae in aeternitate intelligitur fieri in Deo per actum liberum secundum diversa signa rationis, talis est quod, si in tempore fieret, realiter mutaretur Deus; ergo non est tantum additio rationis, sed vera et realis. Patet consequentia, quia per solam additionem relationum rationis non mutatur Deus, unde multi respectus huiusmodi illi ex tempore conveniunt. Antecedens vero patet, quia alias non esset inconveniens illam additionem fieri Deo ex tempore, et consequenter posset Deus incipere in tempore aliquid velle libere, quia, si aliquod esset incommodum, maxime quia mutaretur.

Improbatur dicta sententia

11. Haec argumenta, si puram naturalem rationem spectemus, adeo sunt difficilia ut partem hanc verisimilem et probabilem reddere videantur; tamen, si vere et digne sentiamus de Deo, et maxime prout fide docemur, nullo modo possumus huic assentiri sententiae, etiamsi oporteret ignorantiam nostram in omnibus his difficultatibus expediendis confiteri. Atque ita Ferrar., I cont. Gent., c. 75, et recentiores D. Thom. commentatores, in I parte, graviter hoc Caietani placitum reiiciunt ac reprehendunt. Fundamentum est quia ex illa Caietani sententia multae imperfectiones attribuuntur Deo. Primum, quod sit capax additionis perfectionis realis, et quod haec additio ex parte facta sit in aeternitate, ex parte vero non sit facta, sed maneat in Deo illa capacitas non reducta ad actum. Respondet Caietanus hanc perfectionem non esse magnam vel simpliciter simplicem, sed tantum secundum quid, et ideo illa non esse inconvenientia, quia sine tali additione Deus ma-

permanece sumamente perfecto sin tal adición, y con ella no queda más perfecto intensivamente, sino cuasi extensivamente, puesto que contiene en su esencia eminentemente toda esa perfección. Esta respuesta es rechazada por algunos por el hecho de que piensan que es absurdo poner en Dios una perfección disminuida y relativa. Pero esto, si no se dice más, no parece ser un gran inconveniente, puesto que nosotros admitimos perfecciones relativas en la Trinidad, las cuales formalmente no son perfecciones absolutamente simples, sino únicamente en sus propios géneros o razones, pudiendo en este sentido llamárselas perfecciones relativas.

12. Por más que, al no admitir esto Cayetano en las relaciones, el argumento cobra una mayor eficacia contra él. Además pienso que el caso de las perfecciones absolutas y el de las relativas es muy distinto; en efecto, la perfección relativa exige por su naturaleza intrínseca el no poder ser una perfección absoluta sin imperfección alguna, puesto que la oposición en cuestión no es una imperfección, ni excluye de cada una de las relaciones toda otra perfección absoluta y la infinitud en el género del ente, compatible con la simultánea perfección infinita en el propio género. En cambio, la perfección absoluta no debe a esta razón general el no ser perfección simple, porque de lo contrario no habría ninguna perfección simple. Así, pues, el que alguna perfección absoluta no sea perfección simple proviene siempre de la mezcla de alguna imperfección. Porque, al no estar en repugnancia por la razón común de perfección absoluta con alguna otra perfección mayor o igual, el que tenga tal repugnancia según su propia razón, no se realiza sin imperfección. Sobre todo porque toda oposición entre cosas absolutas incluye imperfección, al menos por parte del extremo que es imperfecto.

13. Esta razón general queda más explicada y confirmada refiriéndonos en particular a la perfección de que hablamos. Y, en primer lugar, porque si el acto libre de la voluntad divina dice alguna perfección, pregunto cuál es. Cayetano responde que es la perfección de la liberalidad, de la misericordia o de la justicia o de otra virtud semejante, que puede ejercerse mediante los actos de una voluntad rectísima. Empero, la liberalidad, la misericordia y la justicia son perfecciones en

net summe perfectus, et cum illa non manet perfectior intensive, sed quasi extensive, quia in sua essentia continet eminenter totam illam perfectionem. Quae responsio ex eo ab aliquibus improbatur quod absurdum esse censent ponere in Deo perfectionem aliquam diminutam et secundum quid. Sed hoc nisi aliquid aliud addatur, non videtur esse magnum inconveniens, quia nos admittimus in Trinitate perfectiones relativas, quae formaliter non sunt perfectiones simpliciter simplices, sed tantum in propriis generibus seu rationibus, et in eo sensu dici possunt perfectiones secundum quid.

12. Quamquam, cum Caietanus hoc non admittat in relationibus, contra eum maiorem habet efficaciam argumentum. Et praeterea censeo esse longe diversam rationem de perfectionibus absolutis et de relativis; perfectio enim relativa ex intrinseca ratione habet ut non possit esse perfectio simpliciter absque ulla imperfectione, quia illa oppositio non est imperfectio, neque excludit a singulis relationibus omnem aliam perfectionem simpliciter, et infinitatem in genere entis, simul cum infinita perfectione in proprio genere. At vero perfectio absoluta ex hac generali ratione non habet, quod non sit perfectio simpliciter; alias nulla esse posset perfectio simpliciter. Quod ergo aliqua perfectio absoluta non sit simpliciter perfectio, semper provenit ex imperfectione admixta. Nam, cum ex communi ratione perfectionis absolutae non habeat repugnantiam cum aliqua alia perfectione maiori vel aequali, quod secundum propriam rationem talem repugnantiam habeat, non est sine imperfectione. Maxime quia omnis oppositio inter absoluta semper includit imperfectionem, saltem ex parte alterius extremi quod imperfectum est.

13. Haec autem generalis ratio magis declaratur et roboratur, descendendo in particulari ad perfectionem de qua loquimur. Primo quidem, quia, si actus liber voluntatis divinae dicit aliquam perfectionem, interrogo quaenam illa sit. Respondet Caietanus esse perfectionem liberalitatis, misericordiae, aut iustitiae, aut alterius similis virtutis, quae per actus rectissimae voluntatis exerceri potest. At enim liberalitas, misericordia et iustitia perfectiones simpliciter sunt,

absoluto, de lo contrario no estarían formalmente en Dios. Y si Cayetano dice que la liberalidad, por ejemplo, es perfección simple en acto primero, pero que en el acto segundo es perfección, aunque no simple; en primer lugar, refiriéndose, como de hecho se refiere, al acto segundo inmanente, hay repugnancia en los términos mismos, puesto que el acto segundo es por su género más perfecto que el primero. Además atribuye a Dios una gran imperfección, al poner en El un acto primero propio y separable del segundo y actuable por él. Ni basta con que alguno diga que ese acto primero está siempre y necesariamente en algún acto segundo, como, por ejemplo, la liberalidad en un actual y simple afecto ordenado a la bondad de la liberalidad. Porque esto no excluye el que respecto de algún acto segundo sea en verdad un acto primero, puesto que por su parte está en potencia para él y por él queda constituido en acto último bajo tal razón. Además ¿por qué ese acto primero es perfección absoluta, más bien que lo es ese acto segundo? Ciertamente que no puede darse razón de esto, si no es por causa de alguna imperfección añadida, y la que está implicada en los términos mismos del acto primero y segundo es suficiente; por más que ella misma explica suficientemente que el acto en cuestión, tanto primero como segundo, no puede ser una perfección simple, puesto que ninguno de ellos es acto puro por compararse entre sí como potencia y acto.

14. En segundo lugar ese acto libre, el cual se concibe como segundo y último en su orden, de tal suerte que según su propia perfección y entidad real pueda no existir en Dios y, en consecuencia, no existir en absoluto, incluye por ello mismo una gran imperfección; ¿cuál, en efecto, puede ser más clara que el poder no existir? Se responderá: una vez que existe, ya no puede dejar de existir. Pero ¿qué tiene que ver esto para excluir la imperfección absolutamente? En primer lugar esto no se lo debe a sí misma, sino, a lo más, a la inmovilidad y constancia, por así decirlo, de la voluntad divina; sin embargo, si se considera la condición y naturaleza de dicha perfección libre, de suyo no le repugna el no existir de nuevo, puesto que no es ente absolutamente necesario. En segundo

alioqui non essent formaliter in Deo. Quod si Caietanus dicat liberalitatem, verbi gratia, in actu primo esse perfectionem simpliciter, in actu autem secundo esse perfectionem, non tamen simpliciter, primum, loquendo, ut loquitur, de actu secundo immanenti, in terminis ipsis involvit repugnantiam, quia actus secundus de suo genere perfectior est quam primus. Deinde magnam imperfectionem tribuit Deo, ponens in illo actum primum proprium et separabilem a secundo et actuabilem per illum. Nec satis est si quis dicat talem actum primum semper ac necessario esse in aliquo actu secundo, ut, verbi gratia, liberalitatem in actuali et simplici affectu ad honestatem liberalitatis. Quia hoc non excludit quin respectu alicuius actus secundi sit vere actus primus; nam ad illum ex se est in potentia, et per illum constituitur in actu ultimo sub ea ratione. Denique, cur potius talis actus primus est perfectio simpliciter quam talis actus secundus? Certe huius ratio reddi non potest, nisi ob aliquam imperfectionem adiunctam, et ea quae in ipsismet terminis actus primi et secundi imbibitur est sufficiens; illa tamen satis declarat talem actum, tam secundum quam primum, non posse esse perfectionem simpliciter, quia neuter est actus purus, cum inter se comparentur ut potentia et actus.

14. Secundo ille actus liber, qui in suo ordine concipitur ut secundus et ultimus, ita ut secundum propriam realem perfectionem et entitatem possit non esse in Deo et consequenter simpliciter non esse, hoc ipso includit magnam imperfectionem; quae enim manifestior esse potest, quam posse non esse? Dices: postquam semel est, non potest non esse. Sed, quid hoc refert ad excludendam imperfectionem simpliciter? Primum enim id non habet ex se, sed ad summum ex immobilitate et constantia (ut sic dicam) divinae voluntatis; tamen, si consideratur conditio et natura illius perfectionis liberae, ei ex se non repugnabit iterum non esse, cum absolute non sit ens necessarium. Secundo hoc ipsum, scilicet, non esse ens

lugar, esto mismo, a saber, que no es un ente intrínseca y absolutamente necesario, al margen de aquella hipótesis, es una imperfección harto grande, en concreto el poder simple y absolutamente no existir. Y esto puede verse, en tercer lugar, en los actos libres que Dios pudo tener y no tuvo nunca ni tendrá jamás; efectivamente no son nada ahora, y por haber podido ser, tienen su no repugnancia para existir, siendo, por lo mismo, objetivamente posibles en absoluto; empero ésta es la imperfección cuasi trascendental de las criaturas. Más aún, todos los santos ponen la raíz de todas las imperfecciones de los entes creados en esto, en que de por sí no son nada. En cuarto lugar, de aquí se sigue necesariamente que estos actos, cuando existen, no pueden ser quiditativa y esencialmente su propio ser, porque el ente que es de este modo no se puede concebir o estar nunca en la nada; ahora bien, el ente que no es esencialmente su propio ser, es un ente participado, finito e imperfecto.

15. En quinto lugar, por encima de todo y principalmente, es necesario que tal acto sea actualmente en la realidad misma distinto de la voluntad divina, si no como realidad totalmente distinta (pues esto ni se infiere con necesidad, ni puede ser discutido por católico alguno), al menos como modo verdaderamente distinto en la realidad de la cosa modificada; y esto es absurdísimo. La consecuencia es clara, puesto que de este acto se afirma que se añade realmente a la voluntad misma, y una adición real no se comprende sin distinción real, sobre todo cuando se trata de una adición tal que podría no hacerse. La menor puede probarse de muchas maneras por lo dicho antes sobre la simplicidad de Dios, puesto que la distinción modal excluye de Dios manifiestamente la omnímoda simplicidad. Parece ello evidente por los términos mismos, porque más simple es una realidad considerada aisladamente que la afectada por un modo realmente distinto, o que aquello que resulta constituido por la realidad y por el modo. Además, porque el compuesto no es más que lo que consta de extremos realmente distintos, según antes decíamos.

16. Resulta, por ello, ulteriormente necesario que la voluntad divina se compare con tal acto como una potencia verdadera con su acto distinto, y esto por una doble razón. Primeramente, por la razón de potencia elicitiva y verdadera-

absolute et intrinsece necessarium absque illa hypothesi, est satis magna imperfectio, scilicet, absolute et simpliciter posse non esse. Quod tertio evidenter inspici potest in actibus liberis, quos Deus habere potuit et non habuit nec habebit unquam; illi enim absolute nihil sunt nunc, et, cum esse potuissent, habent suam non repugnantiam ad essendum, atque adeo sunt simpliciter possibiles obiective; haec autem est quasi transcendentalis imperfectio creaturarum. Immo Sancti omnes radicem omnium imperfectionum creatorum entium in hoc ponunt, quod ex se sunt nihil. Quarto, ex hoc necessario consequitur quod isti actus, quando sunt, non possunt esse suum esse quidditative et essentialiter; nam ens quod huiusmodi est, nunquam potest concipi aut esse sub nihilo; ens autem quod non est essentialiter suum esse est ens participatum, finitum et imperfectum.

15. Quinto, praecipue ac principaliter necesse est ut talis actus sit actualiter in re ipsa distinctus a divina voluntate, si non ut res omnino distincta (hoc enim neque ex necessitate sequitur, neque ab aliquo catholico in controversiam adduci potest), saltem ut modus vere distinctus in re ipsa a re modificata; hoc autem absurdissimum est. Sequela patet, quia hic actus dicitur realiter addi ipsi voluntati; additio autem realis sine distinctione in re intelligi non potest, tunc praesertim quando additio talis est ut possit non fieri. Minor autem multis modis probari potest ex dictis supra de simplicitate Dei; illa enim distinctio modalis aperte excludit a Deo omnimodam simplicitatem. Quod ex terminis ipsis videtur evidens, quia simplicior est res nude sumpta, quam affecta modo in re ipsa distincto, vel quam illud constitutum quod ex ipsa et modo resultat. Item, quia compositum nihil aliud est quam constans ex extremis in re ipsa distinctis, ut supra dicebamus.

16. Ex quo ulterius necesse est ut voluntas divina comparetur ad talem modum ut vera potentia ad suum actum distinctum, idque duplici ratione. Primo in ratione po-

mente eficiente; en efecto, ¿qué le falta a tal acto para ser producido verdaderamente y con propiedad? ¿Acaso el que no se distinga realmente, sino sólo modalmente? Mas esto en nada importa, puesto que también los modos realmente distintos son producidos mediante una verdadera eficiencia, sobre todo cuando no están vinculados por natural resultancia con la naturaleza misma. ¿O acaso constituye un obstáculo el que tales actos, cuando existen, existen desde la eternidad? Pero tampoco esto importa nada, puesto que también la creación o la iluminación podrían ser eternas con verdadera eficiencia. Ciertamente que lo que podría afirmarse con más visos de apariencia es que esos actos no se producen porque se originan de la misma sustancia divina, igual que no se produce el Verbo divino por producirse de la sustancia de Dios. Mas aunque esto sea bastante para que pueda decirse de tal acto que no se crea, ya que en realidad no se produce de la nada, sin embargo no puede impedir el que se produzca por verdadera eficiencia, puesto que no brotará de la sustancia de Dios como de esencia, sino como de sujeto.

17. De aquí se infiere ulteriormente que la voluntad divina se compara a tal acto no sólo bajo la razón de potencia activa, sino también por modo de potencia receptiva y casi pasiva, de la que se educe dicho acto y todo lo que hay de entidad propia en él. Y esto ciertamente no tiene cabida en el ejemplo aducido sobre la producción del Hijo; porque el Hijo de tal manera se produce de la sustancia del Padre, que no es algo distinto de dicha sustancia, sino que es un supuesto simplicísimo subsistente en ella e identificado con ella. Empero, este acto de que hablamos se produce de la sustancia como algo distinto de ella. Por eso resulta incomprensible sin que su producción sea una verdadera efección, y, al no ser una creación, será una educción de un sujeto presupuesto; luego se da en él verdadera razón de potencia activa y pasiva. Y se confirma, puesto que se demostró que ese acto no es un ente necesario y por esencia; y toda acción por la que se produce o comunica algún ser que no pertenece a la esencia de la cosa producida, es una verdadera efección; por consiguiente se deduce la existencia en Dios de algo verdaderamente producido y que no es Dios, puesto que

tentiae elicientis ac vere efficientis; quid enim deest tali actui ut vere ac proprie fiat? Numquid quod non realiter, sed modaliter distinguitur? At hoc nihil refert, nam etiam modi ex natura rei distincti per veram efficientiam producuntur, praesertim quando non sunt cum ipsa natura coniuncti per naturalem resultantiam. Aut vero obstat quod tales actus, quando sunt, ex aeternitate sunt? Sed hoc etiam nihil refert, nam creatio etiam vel illuminatio posset esse aeterna cum vera efficientia. Illud certe apparentius dici posset, illos actus non fieri, quia ex ipsa divina substantia sunt, sicut Verbum divinum non fit, quia producitur de substantia Dei. Sed, licet hoc sufficiat ut talis actus non possit dici creari, quia revera non fit ex nihilo, tamen id non potest obstare quominus per veram efficientiam fiat, quia non erit de substantia Dei tamquam de essentia, sed tamquam de subiecto.

17. Unde hinc ulterius infertur comparari voluntatem divinam ad talem actum non solum sub ratione potentiae activae, sed etiam per modum potentiae receptivae et fere passivae, ex qua educitur talis actus et quidquid propriae entitatis in illo est. Quod quidem locum non habet in exemplo adducto de productione Filii; nam Filius ita producitur de substantia Patris, ut non sit aliquid distinctum ab illa substantia, sed simplicissimum suppositum in illa subsistens et idem cum illa. At vero hic actus de quo loquimur, producitur de substantia tamquam quid distinctum ab illa. Unde intelligi non potest quin productio eius sit vera effectio, et, cum non sit creatio, erit eductio ex praesupposito subiecto; intercedit ergo ibi vera ratio potentiae activae et passivae. Et confirmatur, nam ostensum est illum actum non esse ens necessarium et per essentiam; omnis autem actio per quam fit vel communicatur aliquod esse quod non est de essentia rei productae, est vera effectio; sequitur ergo esse in Deo aliquid vere factum et quod non est Deus; nihil enim factum est

nada producido es Dios. También, además, porque se demostró que dicho acto no es un ente necesario, ni es esencialmente su propio ser; luego no es Dios.

18. En definitiva se sigue, finalmente, que tal acto es un verdadero accidente de la sustancia divina, y que su producción no sólo es una efección, sino también que es imperfecta, a saber, accidental. La consecuencia la pruebo, en primer lugar, por definición, porque ese acto puede estar presente o faltar, estando además fuera de la sustancia total de la cosa, la cual estaría íntegra y consumada sustancialmente sin él. Acaso digan que no puede estar presente y faltar, porque, si está presente, no puede faltar, ni viceversa. Pero esto es una bagatela, no sólo porque de aquí a lo más se seguiría que se trata de un accidente inseparable; sino también porque para la razón de accidente no es necesario que pueda estar presente y faltar en sentido compuesto, sino que basta en sentido dividido, esto es, que, en cuanto de él depende, de tal manera exista fuera de la sustancia de la cosa que pueda estar presente o faltarle, ya puedan sucederse lo uno después de lo otro, ya no. Podría afirmarse de otra manera que este acto no es accidente, puesto que no es una realidad distinta, sino un modo. Pero tampoco esto tiene importancia alguna, ya que el modo no cae fuera del ámbito del accidente, como puede demostrarse fácilmente por inducción y se tratará luego. Por eso tampoco de los actos de nuestra voluntad se ha averiguado aún si son realidades o modos distintos, constándonos, sin embargo, que son accidentes. Finalmente, aquel acto libre, en cuanto es un modo de la divina voluntad, o es una sustancia o un accidente, ya que no hay término medio; ahora bien, no es sustancia, puesto que no puede ser la sustancia increada, por distinguirse de ella; ni tampoco creada, ya que no podría existir dentro de Dios o actuar a la voluntad divina. Y tampoco puede ser sustancia como un modo sustancial de la sustancia increada, puesto que no pertenece en manera alguna a la constitución o complemento de la sustancia; resta, pues, que sea un accidente.

Explicación y defensa de la sentencia anterior

19. Algunos de los defensores de la opinión de Cayetano vieron estos inconvenientes y sintieron un razonable temor en admitirlos, y, por ello, para evitarlos,

Deus. Item, quia ostensum est illum actum non esse ens necessarium, neque esse suum esse per essentiam; ergo non est Deus.

18. Ultimo denique sequitur talem actum esse verum accidens divinae substantiae, et productionem eius non solum esse effectionem, sed etiam imperfectam, nempe accidentalem. Sequelam probo primo ex definitione, quia ille actus potest adesse et abesse, et alioqui est extra totam substantiam rei, quae sine illo esset integra et consummata substantialiter. Dicent fortasse non posse adesse et abesse, quia, si adest, non potest abesse, neque e converso. Sed hoc frivolum est, tum quia inde ad summum fit esse accidens inseparabile; tum etiam quia ad rationem accidentis necesse non est ut possit adesse et abesse in sensu compositionis, sed sufficit in sensu divisionis, id est, quod quantum est ex se, ita sit extra substantiam rei, ut possit adesse vel abesse ab illa, sive possit unum post aliud succedere, sive non. Aliter dici posset hunc actum non esse accidens, quia non est res distincta, sed modus. Sed hoc etiam nullius momenti est, quia modus non est extra latitudinem accidentis, ut inductione facile ostendi potest, et infra tractabitur. Unde etiam de actibus nostrae voluntatis nondum est exploratum an sint res vel modi distincti, cum tamen constet esse accidentia. Tandem ille actus liber, prout est modus divinae voluntatis, aut est substantia, vel accidens, non enim est medium; non est autem substantia, quia increata esse non potest, cum ab illa distinguatur, neque etiam creata, quia non posset esse intra Deum aut actuare divinam voluntatem. Neque etiam potest esse substantia tamquam modus substantialis increatae substantiae, cum nullo modo ad constitutionem vel complementum substantiae pertineat; relinquitur ergo ut sit accidens.

Explicatur et defenditur praecedens sententia

19. Viderunt haec incommoda nonnulli ex defensoribus opinionis Caietani et iure veriti sunt illa admittere, ideoque ad illa vitanda conati sunt ita illam declarare aut

intentaron explicarla o suavizarla, de suerte que dicen que estos actos o perfecciones libres añaden ciertamente algo a la perfección necesaria de Dios; pero que lo que añaden como actualmente existente en Dios no se distingue en modo alguno realmente de la perfección necesaria del mismo Dios. Porque estas dos cosas no parecen estar en contradicción, a saber, que se añada algo y que no sea distinto; ya que por el hecho mismo de añadirse a la sustancia de Dios, se convierte en la sustancia misma de Dios. En efecto, la filiación divina, por ejemplo, añade algo de perfección a la esencia de Dios considerada en sí misma, y lo que se añade por la generación del Hijo se produce o coproduce —para valernos de nuestro habitual modo de expresión—, y, sin embargo, en la realidad no se distingue en modo alguno de la sustancia de Dios; luego, etc. Y si estas dos cosas no son incompatibles, afirmando las dos, se resuelven muy bien todas las dificultades. En efecto, si estos actos libres añaden algo real, se comprende fácilmente cómo constituyen formalmente a Dios en volente libre; y si lo que añaden no es realmente distinto de la voluntad divina, desaparecen los inconvenientes que parecían seguirse de la opinión de Cayetano. Y de esta suerte se comprende con toda facilidad cómo existe la inmutabilidad en estos actos; porque lo que añaden se añade desde la eternidad a la voluntad divina, ya que, por tener Dios una ciencia infinita, no tiene nada que esperar para cualquier determinación libre, y por ser su voluntad infinitamente perfecta, no debe permanecer en suspenso y como dudosa durante una eternidad infinita, poseyendo, por tanto, desde la eternidad todo su decreto libre. Y puesto que lo que añade tal decreto se identifica totalmente con el mismo Dios, por lo mismo y sin ninguna sombra de mutación se añade y permanece inseparable e inmutable.

Refutación de la explicación y defensa

20. Empero este modo de expresarse no sólo acumula otros imposibles y contradicciones, sino que, admitidos éstos, todavía no puede evitar los inconvenientes más importantes aducidos. Por eso no resuelve la dificultad, sino que más bien la acrecienta. Explico cada uno de los puntos: porque, en primer lugar, es

temperare, ut dicant hos actus seu perfectiones liberas aliquid quidem addere perfectioni necessariae Dei, illud vero additum in Deo actu existens nullo modo distingui ex natura rei a perfectione necessaria ipsius Dei. Quia haec duo non videntur repugnantia, scilicet, quod addatur aliquid et illud non sit distinctum; nam hoc ipso quod adiungitur substantiae Dei, fit ipsa substantia Dei. Filiatio enim divina, verbi gratia, aliquid perfectionis addit essentiae Dei secundum se consideratae, quod additum per Filii generationem producitur vel comproducitur, ut more nostro loquamur, et tamen non est distinctum ullo modo in re a substantia Dei; ergo, etc. Quod si haec duo incompossibilia non sunt, utrumque asserendo omnes difficultates optime expediuntur. Nam, si huiusmodi actus liberi addunt aliquid reale, facile intelligitur quo modo formaliter constituant Deum volentem libere; si autem illud quod addunt non est distinctum in re a voluntate divina, cessant incommoda quae ex opinione Caietani inferri videbantur. Et ita etiam intelligitur optime quo modo in his actibus sit immutabilitas; nam id quod addunt ex aeternitate additur voluntati divinae, quia, cum Deus habeat infinitam scientiam, nihil habet quod expectet ad omnem liberam determinationem; et, cum voluntas eius sit infinite perfecta, non debet manere suspensa et quasi anceps per infinitam aeternitatem, et ideo ab aeterno habet omne suum decretum liberum. Et quia id quod addit tale decretum omnino identificatur ipsi Deo, ideo et sine ulla umbra mutationis additur, et inseparabile et immutabile manet.

Refellitur explicatio et defensio

20. Verumtamen hic modus dicendi et coniungit alia impossibilia ac repugnantia, et, illis positis, non potest adhuc potissima incommoda illata evitare. Quapropter difficultatem non solvit, sed auget potius. Declaro singula: nam imprimis in universum

imposible en general que dos cosas absolutas se comporten de tal manera que pueda la una existir sin existir la otra, y que, no obstante, no se distingan en la realidad. Este principio fue probado ampliamente antes al tratar de las distinciones de las cosas, y en el caso presente se probará en seguida de modo especial. Ahora bien, la voluntad divina y esta perfección libre que se dice añadírsele se comparan de tal manera, que la voluntad divina puede, hablando en absoluto, existir sin que exista en la naturaleza tal perfección libre; luego no puede racionalmente concebirse que sean absolutamente idénticas en la realidad sin ninguna distinción real. Esto se explica por los actos libres que podrían existir en la divina voluntad y de hecho no existen. Efectivamente, es necesario que la voluntad divina se distinga de ellos como el ente del no ente, o como el ente en acto del ente posible, distinción que ciertamente no es inventada por el entendimiento, sino que se echa de ver en las cosas mismas. Por eso, si se considera a ambas cosas según el ser de la esencia, se distinguen sobre todo realmente, porque la voluntad tiene una esencia actual necesaria, mientras que la perfección libre tiene una esencia posible o contingente —entendida de modo amplio la palabra contingente, en cuanto se opone a todo lo necesario—; y ésta no sólo es una distinción, sino que se trata también de una diversidad primaria, que puede darse entre las esencias reales, según consta por lo dicho en la disp. XXVIII. Ahora bien, toda esta diversidad se da también entre la voluntad divina y la perfección libre que de hecho le ha sido añadida, puesto que también esta perfección libre de suyo estuvo bajo el ser posible con prioridad de naturaleza a estar bajo el actual, y tiene una esencia posible, la cual, en cuanto de ella depende, podría no haber existido actualmente; y una realidad de este tipo posee la misma esencia, ya exista actualmente, ya no; luego conserva la misma distinción respecto de cualquier otra esencia, de la que se distingue de por sí según el ser de la esencia. Y esto, sobre todo, porque en estas cosas es también necesario que se distinga realmente el ser de la existencia; porque el ser de la existencia de la voluntad divina es un ser por esencia intrínsecamente necesario; en cambio, el ser de la existencia de esa perfección libre no es necesario de este modo, sino que, hablando en absoluto, hubiese podido no existir; luego es imposible que ese ser

est impossibile quod aliqua duo absoluta ita se habeant ut unum possit existere alio non existente, et tamen quod in re non distinguantur. Quod principium late probatum est supra tractando de distinctionibus rerum, et in praesenti statim specialiter probabitur. At divina voluntas et haec perfectio libera quae illi addi dicitur, ita comparantur, quod voluntas divina potest absolute loquendo existere non existente in rerum natura tali perfectione libera, ergo non potest mente concipi ut in re sint omnino idem sine ulla distinctione in re. Quod declaratur in actibus liberis qui esse possent in divina voluntate, et de facto non sunt. Necesse est enim voluntatem divinam distingui ab illis tamquam ens a non ente, vel tamquam ens actu ab ente possibili, quae distinctio non est certe conficta per intellectum, sed in rebus ipsis conspicitur. Unde si illa duo considerentur secundum esse essentiae, distinguuntur maxime ex natura rei; nam voluntas habet essentiam actualem necessariam, perfectio autem libera habet essentiam possibilem, vel contingentem (late sumpto vocabulo contingentis prout omni necessario opponitur); haec autem non solum est distinctio, verum etiam prima diversitas quae inter reales essentias reperiri potest, ut constat ex dictis in disp. XXVIII. Tota autem haec diversitas intercedit etiam inter voluntatem divinam et perfectionem liberam, quae de facto illi addita est; nam etiam haec perfectio libera ex se prius natura fuit sub esse possibili quam actuali, et habet essentiam possibilem, quae, quantum est ex se, potuisset non actu esse; huiusmodi autem res eiusdem est essentiae, sive actu existat, sive non; ergo eamdem distinctionem retinet a quacumque alia essentia, a qua ex se distinguitur in esse essentiae. Eo vel maxime quod necesse est etiam esse existentiae esse distinctum a parte rei in huiusmodi rebus; nam esse existentiae voluntatis divinae est esse per essentiam intrinsece necessarium; esse autem existentiae illius perfectionis liberae non est ita necessarium, sed, absolute loquendo, potuisset non esse; ergo impossibile est quod tale esse sit unum et omnino idem in re ipsa.

sea uno solo e idéntico totalmente en la realidad misma. En consecuencia, son incompatibles y contradictorias las dos cosas que une simultáneamente dicha sentencia, a saber, que sea una perfección libre, real y que en absoluto podría no existir, y que, sin embargo, cuando existe, no se distinga en la realidad de la perfección necesaria de Dios y de su voluntad.

21. Ahora bien, de esto es fácil sacar la otra parte que hemos propuesto y deducir los mismos o semejantes inconvenientes que se siguen de esta posición. Uno y el mayor es que algo que de por sí es nada y que podría en realidad permanecer bajo la nada, sea verdaderamente Dios de modo formal y esencial; y, viceversa, que algo que es ahora verdadera y esencialmente Dios, sea tal que, hablando en absoluto, pudiese no existir; mas esto está en máxima contradicción con Dios. La consecuencia parece evidente por lo que defiende dicha sentencia; porque si una perfección libre no se distingue realmente de la esencia de Dios, incluye en sí, consecuentemente, toda la perfección de la esencia divina; luego es esencialmente Dios. Además, porque, o esa perfección es Dios, o no. Si no es Dios, se siguen muchos inconvenientes aducidos antes, a saber, que hay en Dios algo que no es Dios, o —lo que aún es más admirable— que algo se identifica totalmente con Dios y que, sin embargo, no es Dios. Además, si no es Dios, tampoco será sustancia increada; luego o será sustancia creada o accidente, siendo, no obstante, algo indistinto de Dios, y todas estas cosas y otras semejantes son absurdas y contradictorias. Por el contrario, si la perfección libre es verdaderamente Dios, lo es, en consecuencia, esencialmente, puesto que no es Dios por participación, sino que es verdadero Dios; y ninguna cosa puede ser verdadero Dios participativa o accidentalmente; luego es preciso que sea esencialmente Dios. Se prueba la falsedad del consiguiente; pues, por ser Dios ente *per se* necesario y por ser esto propio de El en sumo grado y por ser en lo que primariamente se distingue de cualquier otro ente, es imposible que ente alguno libre sea esencialmente Dios.

22. Y esto se explica por una doctrina aceptada por todos los santos y teólogos, quienes enseñan que las procesiones divinas *ad intra*, aunque sean voluntarias, sin embargo no pueden ser libres con la libertad propia de indiferencia,

Sunt ergo incompossibilia et repugnantia illa duo quae simul coniungit illa sententia, scilicet, esse perfectionem liberam, realem, et quae absolute posset non esse, et nihilominus, quando est, non esse in re distinctam a perfectione necessaria Dei et voluntatis eius.

21. Iam vero facile est ex his elicere alteram partem quam proposuimus et deducere eadem vel similia incommoda quae ex hac positione sequuntur. Unum et maximum est aliquid quod ex se est nihil et reipsa posset manere sub nihilo, esse vere formaliter ac essentialiter Deum; et e converso aliquid quod nunc est vere et essentialiter Deus, tale esse quod, absolute loquendo, posset non esse; hoc autem maxime pugnat cum Deo. Sequela videtur evidens ex his quae docet illa sententia; nam, si perfectio libera in re non distinguitur ab essentia Dei, ergo includit in se totam perfectionem divinae essentiae; ergo est essentialiter Deus. Item, quia vel illa perfectio est Deus, vel non. Si non est Deus, sequuntur multa inconvenientia supra illata, nimirum aliquid esse in Deo quod non est Deus, vel (quod mirabilius est) aliquid esse omnino idem cum Deo, quod tamen non sit Deus. Item, si non est Deus, nec substantia increata erit; ergo vel erit substantia creata vel accidens, et nihilominus erit aliquid indistinctum a Deo, quae omnia et similia sunt absurda et repugnantia. Si autem illa perfectio libera est vere Deus, ergo est essentialiter Deus, quia non est Deus per participationem, sed verus Deus; nulla autem res potest esse verus Deus participative aut accidentaliter; ergo necesse est ut sit essentialiter Deus. Probatur iam falsitas consequentis; nam, cum Deus sit ens per se necessarium, et hoc sit maxime proprium eius et in quo primario distinguitur a quolibet alio ente, impossibile est quod aliquod ens liberum sit essentialiter Deus.

22. Et declaratur hoc ex quadam recepta doctrina sanctorum et theologorum omnium, qui docent processiones divinas ad intra, etsi voluntariae sint, non tamen posse esse libe-

puesto que cualquiera de las personas procedentes es verdadero Dios, al cual repugna la indiferencia para existir o no existir, ya que por su concepto exige la intrínseca necesidad de existir. Por eso los herejes arrianos, para defender que el Hijo era una criatura, afirmaban que había sido producido por la voluntad libre del Padre. Esta consecución la tuvieron por necesaria los concilios y los Santos Padres, condenando por ello aquel antecedente de la herejía, como puede verse en Hilario, lib. *De Synod.*, anath. 24, y en el concilio XI de Toledo, en la profesión de fe, y en S. Agustín, lib. XV *De Trinit.*, c. 10, y en Sto. Tomás, I, q. 41, a. 2, y en otros teólogos. Juzgaron, pues, que era imposible que algo que debe a una voluntad libre el ser o no ser, fuese Dios. Y del mismo modo juzgaron imposible que haya algo real dentro de Dios, que, hablando en absoluto, pueda ser y no ser. Y en esto se descubre la evidente diferencia entre esto libremente añadido que finge dicha sentencia y lo que según la razón entendemos que añaden a la esencia divina las relaciones divinas; esto, en efecto, es ente necesario tan absoluta y simplemente como la misma esencia divina, y por eso puede existir en Dios e identificarse con Dios y ser esencialmente Dios, sucediendo todo lo contrario en lo que se añade libremente.

23. Además, de esa sentencia se sigue que la perfección real divina, según existe ahora en la realidad, es tal que existe en parte necesariamente, en parte podría no existir; y admitir esto en una entidad simple no es menos absurdo que admitirlo por modo de composición. En efecto, entiéndase como se quiera, incluye imperfección y cierta disminución en el ser mismo en cuanto a la parte o cuasi parte que podría no existir. Por eso, cuanto más se atribuye a la entidad simple misma de Dios esta imperfección, tanto es mayor el absurdo e inconveniente de atribuirle semejante imperfección. Además de que implica mayor repugnancia el que una entidad simple incluya en un solo ser simplicísimo esas dos condiciones, la de la necesidad de existir y la de la potencia para no existir. Porque si esa entidad tiene un solo ser simplicísimo, consecuentemente todo él es intrínsecamente necesario y, en cuanto es tal, pertenece a la esencia de dicha entidad; luego es imposible que tal entidad, según el mismo ser real absoluta-

ras propria libertate indifferentiae, quoniam quaelibet persona procedens est verus Deus, cui repugnat indifferentia ad essendum et non essendum, quia de ratione eius est intrinseca necessitas essendi. Unde haeretici ariani, ut docerent Filium esse creaturam, asserebant voluntate Patris libera fuisse productum. Quam consecutionem concilia et sancti Patres existimarunt necessariam et ideo antecedens illud haeresis damnarunt, ut videre licet in Hilar., lib. de Synod., anath. 24, et in Concil. Tolet. XI, in confessione fidei, et Aug., XV de Trinitat., c. 10, et D. Thom., I, q. 41, a. 2, et aliis theologis. Existimarunt ergo esse impossibile aliquod quod ex voluntate libera habet ut sit vel non sit esse Deus. Et similiter existimarunt impossibile aliquid reale esse intra Deum, quod, simpliciter loquendo, possit esse et non esse. Et in hoc cernitur evidens discrimen inter hoc additum liberum quod ab hac sententia fingitur et id quod secundum rationem intelligimus divinas relationes addere ad divinam essentiam; nam hoc tam absolute et simpliciter est ens necessarium, sicut ipsa essentia divina; et ideo potest esse in Deo et idem cum Deo et essentialiter Deus, quod secus omnino est in illo libero addito.

23. Praeterea, sequitur ex illa sententia perfectionem divinam realem, prout nunc est in rerum natura, talem esse ut partim necessario sit, partim potuerit non esse, quod admittere non minus est absurdum in simplici entitate, quam per modum compositionis. Utcumque enim intelligatur, includit imperfectionem et diminutionem quamdam in ipso esse quoad eam partem, vel quasi partem, quae posset non esse. Unde quo magis haec imperfectio attribuitur ipsimet simplici entitati Dei, eo cum maiori absurditate et inconveniente illi attribuitur talis imperfectio. Praeterquam quod maiorem involvit repugnantiam quod una simplex entitas in uno simplicissimo esse includat illas duas conditiones, necessitatis essendi et potentiae ad non essendum. Nam si illa entitas habet unum simplicissimum esse, ergo totum illud est ab intrinseco necessarium, et prout tale est, est de essentia illius entita-

mente idéntico, sea ente contingente en cuanto a algo que podría en absoluto no existir y permanecer bajo la nada. Y de este modo pueden aplicarse fácilmente casi todos los argumentos antes propuestos; porque aunque este subterfugio evite un inconveniente, la composición concretamente, no obstante, no puede evitar los otros, y no sólo atribuye a la divina esencia cosas que están en oposición con ella, sino también muchas que incluyen imperfección, según quedó suficientemente explicado y se explicará más en el tercer miembro.

24. De aquí puede llegarse fácilmente a la demostración de lo que dijimos en último lugar sobre dicha sentencia, a saber, que más bien acrecienta la dificultad que la resuelve. Y, en primer lugar, porque aquí hay que elegir una de dos cosas, es decir, o que Dios quiere a una criatura que podría no querer sin añadir nada real a su voluntad, o que añade a su voluntad algo real que en realidad podría no añadírsele, y que lo que se añade, de tal manera se trasfunde —por así decirlo— a la divina sustancia, que no permanece de modo alguno distinto de ella en la realidad; mas si se comparan estas dos cosas entre sí, resulta por lo menos tan difícil de entender esto último como aquello primero. Más aún, esto último parece que puede demostrarse directamente que es imposible y que implica contradicción, según manifiestan los argumentos propuestos. En cambio, respecto de lo primero, aunque admitamos que es muy oscuro, sin embargo no está demostrado positivamente como imposible, e intentaremos responder a los argumentos con que pretende demostrarse esto. Por otra parte, lo primero no atribuye a Dios imperfección alguna, sino más bien cierta eminencia, la cual, incluso por el hecho mismo de superar la capacidad humana, está de acuerdo con la excelencia divina. Por el contrario, el segundo modo no hay duda de que incluye muchas imperfecciones, como demostramos poco antes.

25. Y a esto añado que no se evita el inconveniente antes aducido, a saber, que para esta adición real es necesario pensar en la voluntad divina alguna producción real, o alguna efección, o lo que se le quiera llamar. Porque la adición real o el aumento real no puede comprenderse sin la producción real; ahora bien, aquí tiene lugar una adición real y un aumento real extensivo, puesto que en la divina voluntad considerada en sí misma no existía formalmente esa perfección libre; luego su perfección aumenta extensivamente por la adición de la misma; luego es necesaria alguna acción o producción verdadera por la que se haga. Ni puede constituir un obstáculo el que ese aumento o adición se realice con identificación, pues para esto más bien parece requerirse una mayor eficacia; en efecto, es más hacer que dos cosas que, consideradas en sí mismas, eran distintas, se fundan en una sola y simple que el que se unan; ahora bien, en nuestro caso, la perfección libre y la necesaria, consideradas en sí, o sea prescindiendo de la acción o determinación de la voluntad divina, de tal manera son distintas que la una es no ente o ente meramente posible, mientras que la otra es ente necesario; luego para que ese ente posible sea no sólo ente actual, sino que sea también el ente necesario mismo sin distinción alguna de él, se requiere sin duda una gran fuerza y más que eficacia. Porque si esa perfección libre se convirtiera de ente posible en actual, uniéndose únicamente al ente necesario, no siendo una misma cosa con él, se precisaría de la eficiencia o acción; luego mucho más será necesaria para que no sólo se convierta en ente actual unido, sino en una misma cosa. Se confirma por el ejemplo de la filiación divina; en efecto, por añadir la persona del Hijo según nuestro modo de entender, por razón de la filiación, algo de realidad a la esencia divina, es preciso que posea eso por origen y producción real, aunque lo que se añade no sea realmente distinto de la esencia, sucediendo lo mismo con la persona del Espíritu Santo; luego otro tanto debe afirmarse en el caso presente, si es que el acto libre en cuanto tal añade algo de realidad o perfección real. También la paternidad se piensa que añade algo a la esencia sin que se dé emanación real alguna. Se responde que esto es completamente verdadero, porque la persona del Padre, no sólo según sus atributos absolutos, sino también según los relativos, es ente en absoluto *a se*, cosa que explican los teólogos por el concepto de ingénito; y esta característica no puede convenirle al acto libre, ya que, en cuanto tal, no es un ente necesario, ni totalmente *a se*, pareciendo por lo mismo completamente necesario que se haga ente mediante alguna acción.

tis; ergo impossibile est ut illamet entitas secundum idem omnino esse reale sit ens contingens quantum ad aliquid quod absolute posset non esse et manere sub nihilo. Atque hoc modo facile possunt applicari fere omnes rationes supra factae; nam, licet haec evasio unum inconveniens evitet, nempe compositionem, tamen alia evitare non potest, et divinae entitati non solum pugnantia tribuit, sed etiam multa quae imperfectionem includunt, prout satis declaratum est et in tertio membro magis explicabitur.

24. Hinc ergo facile ostendi potest quod ultimo loco de praedicta sententia diximus, nimirum augere potius difficultatem quam expedire. Primo quidem, quia e duobus alterum hic dicendum est, scilicet, vel Deum velle creaturam quam posset non velle, nihil reale addendo suae voluntati, vel addere aliquid reale suae voluntati quod reipsa posset non addi illi, et illud quod additur, ita transfundi (ut sic dicam) in divinam substantiam, ut nullo modo ab ea maneat distinctum in re; si autem haec duo inter se conferantur, ut minimum aeque difficile intellectu est hoc posterius ac illud prius. Immo hoc posterius videtur directe demonstrari impossibile et involvens contradictionem, ut argumenta facta declarant. Illud vero prius licet fateamur esse obscurissimum, non tamen positive demonstratur impossibile, et conabimur respondere ad argumenta quibus id ostendi videtur. Aliunde vero illud prius nullam Deo tribuit imperfectionem, sed potius eminentiam quamdam, quae vel hoc ipso quod humanum captum superat, est consentanea divinae excellentiae. Posterior autem modus includit sine dubio imperfectiones multas, ut paulo antea declaravimus.

25. Quibus addo non vitari inconveniens supra illatum, scilicet, ad hanc realem additionem necessarium esse intelligere in divina voluntate aliquam realem productionem aut effectionem, aut quovis alio nomine nuncupetur. Quia realis additio vel argumentum reale non potest intelligi sine productione reali; hic autem fit additio realis et augmentum reale extensivum, nam in divina voluntate secundum se non erat formaliter illa perfectio libera; ergo augetur extensive eius perfectio per additionem illius; ergo est necessaria aliqua vera actio vel productio qua id fiat. Neque obstare potest quod illud augmentum vel additio fiat cum identificatione; nam potius ad hoc videtur requiri maior efficacia; nam magis est facere ut duo quae secundum se erant distincta coalescant in unum simplex, quam quod uniantur; in praesenti autem perfectio libera et necessaria secundum se, seu praecisa actione vel determinatione divinae voluntatis, ita sunt distinctae ut altera sit non ens seu ens possibile tantum, altera sit ens necessarium; ergo, ut illud ens possibile sit non solum ens actu, sed etiam sit ipsummet ens necessarium sine ulla distinctione ab illo, magna certe vis et plusquam efficacia requiritur. Etenim si illa perfectio libera ex ente possibili fieret ens actu, unitum tantum enti necessario et non unum cum illo, necessaria esset efficientia vel actio; multo ergo magis necessaria est ut non solum fiat ens actu unitum, sed etiam unum. Et confirmatur exemplo filiationis divinae; nam quia persona Filii ratione filiationis addit nostro modo intelligendi aliquid realitatis divinae essentiae, necesse est ut illud habeat per realem originem et productionem, etiamsi illud additum non sit in re distinctum ab essentia, et idem est de persona Spiritus Sancti; ergo idem est in praesenti dicendum, si actus liber ut sic addit aliquid realitatis seu perfectionis realis. Dices: etiam paternitas intelligitur aliquid addere essentiae, sine ulla reali emanatione. Respondetur hoc verissimum esse, quia persona Patris non solum secundum absoluta, sed etiam secundum relativa, est omnino ens a se, quod declarant theologi per notionem ingeniti; haec autem conditio non potest convenire actui libero, quia ut sic non est ens necessarium, nedum omnino a se, et ideo omnino necessarium videtur ut fiat ens per aliquam actionem.

26. Se objetará que hay otra diferencia: que el Hijo es una cosa distinta del producente, mientras que el acto libre no es una cosa distinta de la voluntad divina. Pero contra ello está el que esto mismo es lo que se deduce del argumento, a saber, que ese acto tiene que ser distinto, puesto que es hecho y producido. En efecto, el Hijo no es producido porque es distinto, sino más bien al contrario, porque es producido, por eso se distingue. Lo mismo pasa, pues, en el caso presente: si el acto libre es de tal naturaleza que no pueda poseer en la realidad su entidad actual y su perfección sin alguna acción, se concluye legítimamente que es distinto. Por eso, cuando se le atribuye algo que no puede tener sin actividad eficaz, y al mismo tiempo se dice que no se distingue realmente en modo alguno de su principio, se afirman cosas contradictorias. Además, sea cual sea la razón por la que se afirme que en Dios hay algo producido o cuasi producido por su libre voluntad, esto es totalmente absurdo y ajeno a la sana doctrina. Se sigue —cosa que será necesario conceder— que en Dios habría una perfección que dependería de algún modo de la existencia actual de la criatura, o producida o futura en su propia duración; en efecto, la perfección libre que posee Dios por el hecho de haber querido liberalmente crear el mundo, de tal suerte expresa relación trascendental a la criatura en cuanto existente en algún momento, que no puede existir de modo alguno en Dios sin tal existencia de la criatura; empero, esto es totalmente absurdo, a saber, que Dios necesite de alguna manera de su criatura para tener alguna perfección, ya sea grande, ya pequeña, ya sea intensiva, ya extensiva.

27. Podemos, finalmente, añadir un ejemplo tomado de una sentencia admitida por graves teólogos. Efectivamente, ellos estiman como absurdo admitir en Dios relaciones reales a las criaturas en cuanto existentes en acto y que dependan de ellas en cuanto tales, puesto que juzgan que es imposible que exista en Dios algo real que dependa de la existencia actual de la criatura, ya como de su término, ya como de una condición necesaria, ya por cualquiera otra razón, puesto que todo lo que hay en Dios es necesariamente Dios, no pudiendo por ello en modo alguno no existir; en cambio, lo que de alguna manera depende de la criatura, puede no existir al igual que ella. Y si hay algunos teólogos, como

26. Dices esse aliam differentiam, quod Filius est res distincta a producente; actus autem liber non est res distincta a voluntate divina. Sed contra; nam hoc ipsum est quod ex argumento deducitur, nimirum illum actum debere esse distinctum, quia effectus et productus. Filius enim non ideo producitur quia est distinctus, sed potius e converso, quia producitur, ideo distinguitur; sic ergo in praesenti, si actus liber talis est ut suam actualem entitatem et perfectionem non possit habere in rerum natura sine aliqua actione, recte concluditur esse distinctum. Unde, cum ei tribuitur aliquid quod sine efficacitate habere non potest, et simul dicitur in re non distingui ullo modo a suo principio, contradictoria dicuntur. Ac praeterea, quacumque ratione asseratur esse in Deo aliquid factum vel quasi factum per voluntatem liberam, est omnino absurdum et a sana doctrina alienum. Accedit quod necessarium erit fateri esse in Deo perfectionem aliquo modo pendentem ab actuali existentia creaturae, aut facta aut futura in sua propria duratione; illa enim perfectio libera quam habet Deus ex eo quod liberaliter voluit mundum creare, ita dicit habitudinem transcendentalem ad creaturam ut existentem aliquando, ut nullo modo possit esse in Deo sine tali existentia creaturae; at hoc certe absurdissimum est, quod nimirum indigeat Deus ullo modo creatura sua ad habendam aliquam perfectionem, sive magnam sive parvam, sive intensivam sive extensivam.

27. Denique addere possumus exemplum ex recepta sententia inter graves theologos. Illi enim absurdum existimant admittere in Deo relationes reales ad creaturas ut actu existentes et ab illis ut sic dependentes, quia impossibile existimant aliquid reale esse in Deo quod ab actuali existentia creaturae pendeat, sive ut a termino, sive ut a conditione necessaria, sive quacumque alia ratione, quia quidquid est in Deo necessario est Deus, et ideo nullo modo potest non esse; quod autem aliquo modo pendet a creatura, potest non esse sicut illa. Si qui vero sunt theologi, ut nominales, qui has

los nominalistas, que atribuyen a Dios estas relaciones, lo hacen precisamente porque piensan que la relación no añade intrínsecamente nada real al sujeto o fundamento, a no ser únicamente la posición o concomitancia del término; en cambio, todos tienen por cosa averiguada que ninguna auténtica realidad, incluso respectiva, que exista en Dios, puede depender en modo alguno de la existencia de la criatura; luego con mucho más razón hay que afirmar esto de una realidad o perfección absoluta, como es el acto de la voluntad.

28. Además, de acuerdo con la sentencia contraria, es necesario admitir alguna realidad o perfección real de suyo indiferente para ser nada o para ser Dios, cosa que es de por sí increíble y sobremanera sorprendente. Se explica la consecuencia, porque, si concebimos a Dios en la eternidad con prioridad de razón a que quiera o no quiera crear el mundo, por ejemplo, comprendemos necesariamente que Dios conoce de antemano este acto de querer crear el mundo, como un acto que le es posible y no necesario; luego conoce dicho acto y la perfección real libre del mismo como indiferente para existir o no existir; luego la conoce como indiferente para ser Dios o para ser nada, porque, si no existe, no será nada; pero si existe, será Dios, puesto que no puede existir si no es en Dios. La falsedad del consecuente no sólo es evidente de por sí, sino que se explica más aún, ya porque esa misma indiferencia es una gran imperfección y está consecuentemente en contradicción con una realidad que pueda formalmente existir en Dios; ya también porque esa indiferencia está en contradicción con el ser de Dios, a cuyo concepto intrínseco pertenece la necesidad de existir. Por tanto hay contradicción en los términos mismos. Más aún, hablando en un sentido más general, es imposible comprender que dos realidades que incluyen en sus propios conceptos razones opuestas y contradictorias sean indiferentes para distinguirse o identificarse; ahora bien, Dios y esta perfección libre poseen razones absolutamente opuestas, puesto que de Dios se afirma que es el ser necesario, mientras que de dicha perfección se afirma que es un ente no necesario; luego es imposible que se fundan en una entidad absolutamente idéntica, simple e indivisible.

relationes tribuant Deo, ideo id faciunt, quia existimant relationem nihil rei addere intrinsece subiecto seu fundamento, sed solum positionem seu concomitantiam termini, omnes tamen pro comperto habent nullam veram rem, etiam respectivam, quae in Deo sit, posse aliquo modo pendere ab existentia creaturae; multo ergo magis id dicendum est de re et perfectione absoluta, qualis est actus voluntatis.

28. Praeterea, necesse est iuxta contrariam sententiam admittere realitatem quamdam seu realem perfectionem ex se indifferentem ut sit nihil vel ut sit Deus, quod per se incredibile est et graviter offendit. Sequela declaratur, nam, si concipiamus Deum in aeternitate prius ratione quam velit aut nolit creare mundum, verbi gratia, necessario intelligimus Deum praecognoscere hunc actum volendi creare mundum ut sibi possibilem et non necessarium; cognoscit ergo illum actum et realem perfectionem liberam eius ut indifferentem ad esse et non esse; ergo ut indifferentem ut sit Deus vel ut sit nihil, quia, si non sit, nihil erit; si autem sit, erit Deus, cum non possit esse nisi in Deo. Falsitas autem consequentis, et ex se nota videtur, et declaratur amplius, tum quia illamet indifferentia est magna imperfectio, et consequenter repugnat rei quae formaliter possit esse in Deo; tum etiam quia illa indifferentia repugnat cum esse Dei, de cuius intrinseco conceptu est necessitas essendi. Unde in ipsis terminis involvitur contradictio. Immo etiam generalius loquendo, impossibile est intelligere duas res includentes in suis propriis conceptibus opposítas ac repugnantes rationes esse indifferentes ut distinguantur vel identificentur; sed Deus et haec perfectio libera habent omnino oppositas rationes, nam Deus dicitur esse ens necessarium, illa autem perfectio dicitur esse ens non necessarium; ergo impossibile est ut in eamdem omnino simplicem et indivisibilem entitatem coalescant.

Sentencia cuarta y común

29. *Qué añade Capréolo a la sentencia común.*— Hay, pues, una cuarta sentencia que afirma que el acto libre de Dios, además del acto necesario, que es el querer mismo divino absolutamente considerado, sólo añade una relación de razón a algún objeto creado, y que en cuanto a este aspecto hubiese podido existir o no existir, aunque el acto mismo sea necesario. Defiende esta sentencia Capréolo, *In I*, dist. 45, q. 1, a. 2, al argumento contra la conclusión 1 y 2. Por más que añade algo que hemos omitido nosotros, porque ni es verdad en rigor, ni parece necesario para explicar este problema; dice, efectivamente, que el querer divino añade sobre todo la dirección del entendimiento divino que muestra a la voluntad un objeto determinado y se lo propone para que lo quiera, y en cuanto a esto dice que añade algo real, pero que no es realmente distinto, sino sólo de razón. Pero podemos preguntarle a Capréolo si esta dirección del entendimiento divino es libre o necesaria; pues si es necesaria, consecuentemente no se afirma con razón que el querer libre de Dios añada esta dirección, ya que la libre determinación no añade las cosas que son necesarias, sino que más bien las supone, y se entiende que añade únicamente aquello que es indiferente. Por el contrario, si esa dirección es libre, en primer lugar se acrecienta la dificultad; porque a propósito de ella habrá que preguntar qué es lo que añade en cuanto es libre; y luego preguntaremos todavía si esa dirección es formalmente libre precisamente en cuanto procede del entendimiento; mas esto no lo admitirá Capréolo, pues es falso y contrario a la doctrina de Sto. Tomás, según ahora doy por supuesto; o si es libre por denominación derivada de la voluntad, y en este sentido es falso que el querer libre añada esta dirección, acaeciendo más bien que la dirección misma recibe la denominación de libre de lo que añade el querer libre.

30. *Si Escoto está de acuerdo con nosotros.*— Dejando, pues, a un lado esta parte, de la que tampoco otros autores dicen nada, hay que tratar de la segunda, sobre la relación de razón, la cual generalmente admiten otros, sobre todo tomistas: el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 75 y 76, y otros más recientes en I, q. 19, a. 2, 3 y 7, y Silvestre en *Conflat.*, I parte, q. 19, a. 2, donde al

Quarta et communis sententia

29. *Capreolus quid addat communi sententiae.*— Est igitur quarta sententia, quae affirmat actum liberum Dei praeter actum necessarium, qui est ipsum velle divinum absolute sumptum, solum addere relationem rationis ad aliquod obiectum creatum, et quoad hunc respectum potuisse esse et non esse, licet actus ipse necessarius sit. Hanc sententiam docet Capreolus, In I, dist. 45, q. 1, a. 2, ad argum. cont. 1 et 2 concl. Quamquam addat aliquid quod a nobis praetermissum est, quia nec in rigore verum, neque ad hanc rem explicandam necessarium videatur; dicit enim divinum velle addere imprimis directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale obiectum et proponentis illud ut volendum, et quoad hoc dicit addere aliquid reale, non tamen realiter distinctum, sed secundum rationem. Possumus autem a Capreolo interrogare an haec directio divini intellectus sit libera vel necessaria; si enim est necessaria, ergo non recte dicitur velle Dei liberum addere hanc directionem; nam determinatio libera non addit ea quae necessaria sunt, sed potius illa supponit, et solum intelligitur addere id quod est indifferens. Si vero illa directio est libera, primum augetur difficultas; nam de illa quaerendum erit quid addat, quatenus libera est; et deinde interrogabimus ulterius an illa directio sit formaliter libera ut praecise est ab intellectu; et hoc non admittet Capreolus; est enim falsum et alienum a doctrina D. Thomae, ut nunc suppono; vel est libera per denominationem a voluntate, et sic falsum est quod velle liberum addat hanc directionem, cum potius ipsa directio denominetur libera ab eo quod addit velle liberum.

30. *Scotus an nobiscum sentiat.*— Omissa ergo hac parte, de qua etiam alii auctores nihil dicunt, tractanda est altera de respectu rationis, quam fere alii sequuntur, praesertim thomistae, Ferrar., I cont. Gent., c. 75 et 76, et alii recentiores, I, q. 19, a. 2, 3 et 7, et Sylvest., in Conflato, I part.,

referir y explicar la opinión de Cayetano, no dice sobre ella más que estas palabras: *Ellos verán la importancia de esto;* y luego explica el problema de otro modo. Esta sentencia suele atribuirse a Escoto en *In II*, dist. 45, aunque allí sólo afirma que por la volición libre de Dios surge una relación en la cosa querida, de la que dice que no es real ni estrictamente de razón, es decir, que se deba a un acto o al entendimiento, ya que dice que ésta resulta por un acto o comparación de la voluntad. Por eso, en cuanto la voluntad es una potencia racional, puede calificarse dicha relación como de razón, afirmando de ella Escoto que en Dios tiene por término algo absoluto, aunque no explica en qué consiste ese absoluto, ni qué relación añade en la voluntad de Dios la terminación libre a las criaturas. Apoya esta sentencia en *In I*, dist. 39, donde dice que la libertad de Dios es perfectísima y que, por tanto, no consiste en la indiferencia para diversos actos, igual que sucede en nosotros, sino en la indiferencia de un acto absolutamente idéntico para diversos objetos. Por eso opina que la terminación a un objeto creado no añade nada real a la divina voluntad, de lo contrario la libertad de Dios consistiría en indiferencia, no sólo para los objetos, sino también para las perfecciones libres y que fuesen opuestas y contrarias entre sí. Y todos los escotistas se inclinan a esta sentencia en este sentido, defendiéndola expresamente Licheto en la dist. 46, donde Gabriel, Ockam y otros nominales enseñan que el querer libre de Dios como tal no añade nada real sobre el querer necesario, sino que es absolutamente idéntico; pero no dicen nada de la relación de razón. Da la impresión de que la sentencia que acabamos de exponer se infiere necesariamente de las refutaciones de las otras; en efecto, queriendo Dios libremente con verdad y propiedad a las criaturas y habiendo podido no quererlas, hablando en absoluto, es preciso que el querer actualmente a la criatura añada algo sobre el poder querer o sobre el acto necesario de querer con que Dios se ama a sí mismo; mas se demostró que no añade nada real; luego es preciso que añada algo de razón.

q. 19, a. 2, ubi referens et declarans opinionem Caietani, nihil aliud de ea dicit, quam haec verba: *Videant isti quid hoc importet;* et deinde aliter rem declarat. Solet haec sententia tribui Scoto, In II, dist. 45, sed ibi solum dicit per volitionem liberam Dei consurgere relationem in re volita, quam dicit nec esse realem, nec rationis stricte, id est, quae consurgat per actum seu intellectum, nam hanc dicit consurgere per actum seu comparationem voluntatis. Unde, quatenus voluntas est potentia rationalis, potest illa relatio dici rationis, quam dicit Scotus terminari in Deo ad aliquid absolutum, non declarat tamen quid sit illud absolutum, nec quam relationem addat in voluntate Dei terminatio libera ad creaturas. Favet autem huic sententiae, In I, dist. 39, ubi ait libertatem Dei esse perfectissimam, et ideo non consistere in indifferentia ad actus diversos, sicut est in nobis, sed in indifferentia eiusdem omnino actus ad diversa obiecta. Unde sentit terminationem ad obiectum creatum nihil reale addere divinae voluntati, alias libertas Dei consisteret in indifferentia non tantum ad obiecta, sed ad perfectiones liberas et inter se repugnantes ac contrarias. Atque ita omnes scotistae in hanc sententiam inclinant, et expresse Lychetus eam tenet in dist. 46, ubi Gabr., et Ocham, et alii nominales docent velle liberum Dei ut sic nihil rei addere supra velle necessarium, sed esse omnino idem; nihil autem dicunt de relatione rationis. Et videtur praedicta sententia necessario sequi ex impugnationibus aliarum; cum enim vere ac proprie Deus velit libere creaturas, et absolute loquendo potuerit non velle, necesse est ut actu velle creaturam aliquid addat praeter posse velle seu praeter actum volendi necessarium quo Deus amat seipsum; ostensum est autem non addere aliquid rei; ergo necesse est ut addat aliquid rationis.

Exposición de las dificultades de dicha sentencia, sobre todo en cuanto a la adición de razón

31. Empero, esta sentencia reviste también una gran dificultad: primeramente, porque, o la relación de razón se considera en rigor y formalmente, o en un sentido lato y fundamentalmente. Del primer modo es algo ficticio y sólo existe en el entendimiento que considera y compara una cosa con otra, a modo de algo relacionado que no contiene en sí la relación; y de esta suerte el querer libre de Dios no puede incluir una relación de razón, porque, aunque no brote en entendimiento alguno tal relación, Dios quiere verdadera y realmente tal objeto en la realidad misma. Ni tiene importancia lo que da entender Capréolo y cree probable Escoto: que esta relación brota necesariamente en el entendimiento divino; ya porque es bastante incierto si las relaciones de razón son a su modo producidas por la ciencia divina, la cual contempla las cosas tal como son en sí sin ninguna impropiedad, analogía o ficción; ya, sobre todo, porque, aunque concedamos esto gratuitamente, esa relación no puede aportar nada en cuanto brota mediante el entendimiento de Dios para completar o constituir el libre querer de Dios como actualmente terminado a las criaturas. Porque Dios quiere libremente a la criatura con anterioridad de razón a que entienda que quiere libremente a la criatura y entendiendo produzca la relación de razón; luego lo que el querer libre en cuanto tal añade no es la relación de razón, sino algo anterior a la misma. Se confirma, en primer lugar, porque Dios quiere libremente por la voluntad en cuanto tal; luego lo que añade el querer libremente, por la voluntad se añade y no por el entendimiento, hablando formalmente; luego la relación de razón que brota mediante el acto del entendimiento en cuanto tal, no puede ser lo que añade formalmente el querer libre sobre el querer necesario. Se confirma, finalmente, porque esa relación de razón, incluso en cuanto se dice que está objetivamente en el acto del entendimiento divino, es algo ficticio y es nada; luego no puede constituir formalmente a Dios en cuanto quiere libremente a las criaturas, ni como forma total, ni como algo que la complete o le confiera su última constitución. Por eso, Capréolo declara expresamente más arriba que

Proponuntur difficultates dictae sententiae praesertim quoad additionem rationis

31. Sed haec sententia habet etiam summam difficultatem: primo, quia relatio rationis aut sumitur in rigore ac formaliter, aut late ac fundamentaliter. Priori modo est quid fictum, et solum est in intellectu considerante et comparante unum ad aliud, per modum relati quod in se relationem non habet; hoc autem modo non potest velle liberum Dei includere relationem rationis, quia etiam si in nullo intellectu talis relatio consurgat, Deus in re ipsa vere et realiter vult tale obiectum. Nec quidquam refert, quod Capreolus significat et Scotus probabile censet, hanc relationem necessario consurgere in intellectu divino: tum quia satis incertum est an relationes rationis fabricentur suo modo per divinam scientiam, quae res prout in se sunt intuetur sine ulla improprietate, analogia aut fictione; tum maxime quia, licet id gratis demus, non potest quidquam referre illa relatio, ut consurgens per intellectum Dei ad complendum seu constituendum velle liberum Dei, ut actu terminatum ad creaturas. Quia prius secundum rationem Deus vult libere creaturam, quam intelligat se velle libere creaturam et intelligendo fabricetur respectum rationis; ergo id quod addit velle liberum ut sic, non est ille respectus rationis, sed aliquid prius ipso. Et confirmatur primo, nam Deus per voluntatem ut sic vult libere, ergo id quod addit velle liberum per voluntatem additur, non per intellectum, formaliter loquendo; ergo respectus ille rationis qui consurgit per actum intellectus ut sic, non potest esse id quod formaliter addit velle liberum supra velle necessarium. Tandem confirmatur, quia ille respectus rationis, etiam ut dicitur esse obiective in actu intellectus divini, est quid confictum et nihil; ergo non potest constituere formaliter Deum volentem libere creaturas, nec tamquam tota forma, nec tamquam aliquid complens vel ultimate constituens illam. Unde Capreolus supra expresse declarat hunc respectum non

esta relación no constituye formalmente la libre determinación de Dios en cuanto tal, sino que es consecuencia de ella. Esto ciertamente será verdad de la relación de razón considerada con el rigor que antes expusimos; pero, de acuerdo con esta exposición, todavía no queda explicado lo que buscamos, a saber, qué es lo que formalmente añade la determinación libre al acto natural de la voluntad divina, porque si la relación de razón se sigue de la libre determinación, entonces la determinación libre existe antes de dicha relación; ¿qué es, pues, lo que añade al acto necesario en cuanto tal?

32. Así, pues, si se afirma que añade el fundamento de dicha relación, o, lo que es igual, que añade la relación de razón fundamentalmente, que era el segundo miembro antes propuesto, entonces queda por averiguar en qué consiste este fundamento. Pues el fundamento de una relación de razón, considerado desde la realidad, tiene que ser algo real; porque, si fuese algo de razón, se incurriría en un proceso al infinito y se convertiría todo en una mera ficción; luego se da por supuesto algo en la realidad, lo cual ofrece al entendimiento la ocasión para fabricar la relación de razón, y a esto le llamamos fundamento por parte de la cosa. Ahora bien, este fundamento en el caso presente no puede ser más que alguna realidad fuera de Dios que lo denomina extrínsecamente, o alguna realidad dentro de Dios mismo. No puede afirmarse lo primero en este caso, porque, según demostramos frente a la primera opinión, Dios no se dice volente por denominación extrínseca. Ni es posible pensar tampoco de qué puede provenir esa denominación extrínseca; porque, o proviene de la criatura posible en cuanto tal, y esto no, ya porque, de lo contrario, no se trataría de una denominación libre, sino necesaria, ya también porque sería indiferente y común a toda realidad posible. O proviene de la criatura en cuanto existe o ha de existir alguna vez, y esto tampoco puede decirse; porque toda criatura existe o ha de existir por el hecho de que Dios quiere libremente que exista por su voluntad; luego la relación que Dios en cuanto volente expresa a tal criatura no puede fundarse en una denominación tomada de la criatura misma en cuanto existente o futura. Por eso Enrique distingue agudamente en el *Quodl.* IX, q. 1, dos clases de relaciones de razón en Dios: hay unas que en cuanto a su realidad se presuponen

constituere formaliter determinationem liberam Dei, ut sic, sed consequi ad illam. Quod quidem erit verum de respectu rationis in praedicto rigore sumpto; sed iuxta hanc expositionem nondum est explicatum quod quaerimus, scilicet, quid formaliter addat determinatio libera naturali actui voluntatis divinae, quia, si relatio rationis consequitur ex determinatione libera, ergo est determinatio libera ante illum respectum; quid ergo addit actui necessario ut sic?

32. Si ergo dicatur addere fundamentum illius respectus, seu (quod idem est) addere respectum rationis fundamentaliter, quod erat alterum membrum supra positum, tunc restat inquirendum quid sit hoc fundamentum. Fundamentum enim relationis rationis, quod ex parte rei sumitur, aliquid reale esse debet; nam, si esset aliquid rationis, procederetur in infinitum et totum esset mera fictio; aliquid ergo supponitur in re, quod occasionem praebet intellectui ad fabricandum respectum rationis, et illud vocamus fundamentum ex parte rei. Hoc ergo fundamentum in praesenti esse non potest, nisi vel aliqua res extra Deum extrinsece denominans ipsum, vel aliqua res intra Deum ipsum. Primum dici non potest in praesenti, quia, ut contra primam opinionem ostendimus, Deus non dicitur volens per extrinsecam denominationem. Nec cogitari potest a quo proveniat illa extrinseca denominatio; nam, vel provenit a creatura possibili ut sic, et hoc non, tum quia alias illa non esset denominatio libera, sed necessaria, tum etiam quia esset indifferens et communis omni rei possibili. Vel provenit a creatura, ut existente vel futura aliquando, et hoc etiam dici non potest; quia omnis creatura est, vel futura est, eo quod Deus per voluntatem suam libere vult eam esse; ergo relatio quam Deus, ut actu volens, dicit ad talem creaturam, non potest fundari in denominatione sumpta ab ipsa creatura ut existente vel futura. Unde acute Henricus, Quodl. IX, q. 1, distinguit in Deo duplices relationes rationis: quaedam sunt quae secundum rem praesupponuntur

de algún modo en la criatura, y por una especie de correspondencia —como él dice— se forman en el otro extremo, es decir, en Dios, y de este tipo son las relaciones de creador, señor, y otras semejantes que se siguen de la acción transeúnte. En cambio, hay otras que se forman esencial y primariamente en Dios, como la relación de predestinante, de eligente, etc. En este género, pues, hay que colocar esta relación, la cual concebimos que es una consecuencia de la determinación libre; por consiguiente su fundamento no ha de buscarse en alguna cosa extrínseca, sino en el mismo Dios.

33. Y así parece ser sin duda, porque Dios se determina a sí mismo por sí solo para querer esto más bien que aquello, y, por lo mismo, no parece que esa relación pueda fundarse en otra cosa antes que en el mismo Dios. Y en esto hay una gran diferencia entre la volición libre y la ciencia, incluso en cuanto se le da el nombre de ciencia de visión y se dice que es de algún modo contingente o libre, por cuanto bajo tal razón podría no existir, si no fuesen a existir las cosas. Se da, pues, diferencia entre esta ciencia y la voluntad, porque la ciencia, para pasar de la simple inteligencia a la visión y para extenderse más allá de las cosas posibles a la representación de las existentes, supone en el objeto alguna variación en algún tiempo con el que coexiste la eternidad, o supone, al menos, algún decreto libre de la voluntad divina, pudiendo en ese caso concebirse fuera de la ciencia misma algún fundamento o principio de dicha relación; empero, en la voluntad no puede suponerse nada, sino que toda variación que sea comprensible en los objetos deriva su origen de la voluntad misma. La razón *a priori* está en que la ciencia, incluso en cuanto tiene por término tales objetos contingentes, no es formalmente libre en sí, sino necesaria, presupuesto tal objeto existente o futuro; en cambio, la voluntad, en cuanto terminada a tales objetos, es formalmente libre, y, por eso, la relación podría concebirse en la ciencia a modo de una referencia que necesariamente brota en ella, una vez puesto el otro extremo, o sea el objeto escible, en su ser verdadero o escible; por el contrario, en la voluntad no puede concebirse así, sino que primaria y esencialmente debe su origen a la voluntad misma, comportándose todas las otras cosas del mismo

aliquo modo in creatura et per quamdam correspondentiam (ut ipse ait) formantur in alio extremo, scilicet, Deo, et huiusmodi sunt relatio creatoris, domini, et similes, quae actionem transeuntem consequuntur. Aliae vero sunt quae per se primo formantur in ipso Deo, ut relatio praedestinantis, eligentis, etc. In hoc ergo genere collocandus est hic respectus, quem intelligimus consequi ad determinationem liberam; fundamentum ergo eius non in aliqua re extrinseca, sed in ipso Deo quaerendum est.

33. Et sine dubio ita esse videtur, nam Deus ex se solo se libere determinat ut hoc velit potius quam illud, et ideo non videtur ille respectus posse prius in alio fundari quam in ipsomet Deo. In quo est magna differentia inter volitionem liberam et scientiam, etiam quatenus dicitur scientia visionis et dicitur aliquo modo contingens aut libera, quatenus posset sub tali ratione non esse, si res non essent futurae. Intercedit ergo differentia inter hanc scientiam et voluntatem, quod scientia, ut ex simplici intelligentia fiat visio et praeter res possibiles se extendat ad repraesentandas res existentes, supponit in obiecto aliquam varietatem pro aliquo tempore cui aeternitas coexistit, vel saltem supponit aliquod decretum liberum divinae voluntatis, et ita ibi intelligi potest extra ipsam scientiam aliquod fundamentum vel principium illius relationis; at vero in voluntate nihil supponi potest, sed omnis varietas quae in obiectis intelligi potest, ab ipsa voluntate trahit originem. Et ratio a priori est quia scientia, etiam ut terminata ad talia obiecta contingentia, non est in se formaliter libera, sed necessaria ex praesuppositione talis obiecti existentis vel futuri; at vero voluntas ut terminata ad talia obiecta est formaliter libera, et ideo illa relatio in scientia posset intelligi per modum cuiusdam respectus resultantis necessario in ipsa, posito altero extremo, scilicet, obiecto scibili, in esse veri seu scibilis; in voluntate autem non potest ita intelligi, sed primo ac per se originem trahit ab ipsamet voluntate, omnibus aliis eo-

modo, y, por tanto, en la intimidad de ella debe estar el fundamento de dicha relación.

34. Queda entonces, pues, por investigar todavía en qué consiste tal fundamento en la divina voluntad. Porque, o es el mismo querer divino necesario en cuanto tal, o algo que se añade a él; no puede afirmarse lo primero, ya porque dicho fundamento existe siempre y necesariamente, y supuesto el mismo fundamento y el mismo término, brota naturalmente la misma relación, bien sea real, bien de razón; ya también porque nos consta, por nuestro modo de concebir, que del solo querer divino necesario en cuanto tal no se nos origina ocasión alguna de percibir una relación o referencia a los objetos creados, puesto que por ese querer en cuanto necesario sólo concebimos a Dios en cuanto se ama a sí mismo; luego en este querer como tal no se puede fundar relación ninguna de razón a las criaturas en cuanto existentes en sí mismas. Y si se afirma lo segundo, se viene a caer en la opinión de Cayetano; en efecto, eso que se añade es algo real, no de razón, puesto que, por parte de Dios y de su volición, es el fundamento de que pueda ser concebido con esa relación; y ya hemos demostrado que este fundamento no es algo de razón, sino real. Por otra parte, no puede ser algo necesario, no sólo porque se dice que es algo añadido al querer necesario mismo, sino también porque no podría ser fundamento con más razón que el querer necesario mismo en cuanto tal; luego será algo libre, por lo que Dios queda próxima y formalmente constituido como queriendo en acto a las criaturas; y esto mismo es lo que afirmaba Cayetano. Se confirma, en primer lugar, porque es imposible pasar de un contradictorio a otro contradictorio sin que se haga alguna mutación o adición en un extremo; ahora bien, Dios, considerado con precisión en cuanto volente en acto por necesidad, así considerado, no quiere a las criaturas —me refiero siempre a la voluntad que tiene por objeto a las criaturas en sí mismas, dejando a un lado la complacencia sobre las mismas según el ser que tienen en Dios, la cual, si existe en Dios, es necesaria y no libre—, y después se le concibe como queriendo a las criaturas; luego es necesario que se añada algo o a El mismo o a las criaturas, por razón de lo cual se conciba

dem modo se habentibus, et ideo intime in illa esse debet fundamentum talis respectus.

34. Tunc ergo ulterius inquirendum restat quid sit in divina voluntate tale fundamentum. Aut enim est ipsum velle Dei necessarium ut sic, aut aliquid ei additum; primum dici non potest, tum quia illud fundamentum semper ac necessario est; posito autem eodem fundamento et termino eadem relatio nata est consurgere, sive rationis sive realis; esset ergo illa relatio non libere, sed necessario; tum etiam quia ex modo concipiendi nostro constat, ex solo velle Dei necessario, ut sic, nullam nobis praeberi occasionem apprehendendi relationem aliquam vel habitudinem ad obiecta creata, quia per illud velle, ut necessarium, solum concipimus Deum ut se amantem; ergo in illo velle ut sic nulla relatio rationis ad creaturas, ut in se ipsis existentes, fundari potest. Si autem dicatur secundum, inciditur in opinionem Caietani; illud enim additum aliquid rei est, non rationis, quia est fundamentum ex parte Dei et volitionis eius, ut cum illo respectu concipi possit; ostendimus autem iam huiusmodi fundamentum non esse aliquid rationis, sed rei. Rursus illud non potest esse aliquid necessarium, tum quia dicitur esse quid additum ipsi velle necessario, tum etiam quia non magis posset esse fundamentum quam ipsum velle necessarium ut sic; ergo erit aliquid liberum quo Deus proxime ac formaliter constituitur actu volens creaturas; hoc autem ipsum est quod Caietanus asserebat. Et confirmatur primo, quia impossibile est transire a contradictorio in contradictorium, nisi facta aliqua mutatione vel additione in altero extremo; sed Deus, quatenus praecise volens actu necessario ut sic non est volens creaturas (loquor semper de voluntate creaturarum in se, ut omittam complacentiam earum secundum esse quod habent in Deo, et quae si in Deo est, necessaria est et non libera), et deinde intelligitur volens creaturas; ergo necesse est aliquid esse additum, vel ipsi, vel creaturis, ratione cuius intelligatur inter ea esse illa

que hay entre ellos aquella relación que no existía antes; mas no puede concebirse una adición hecha a las criaturas, según se demostró; luego debe estar en la voluntad divina. Finalmente, porque, en otro caso, si Dios, por su querer eterno, sin ninguna adición real en absoluto, sino sólo de razón, pudiese querer libremente a las criaturas, también, consecuentemente, podría empezar a quererlas en el tiempo sin mutación alguna por su parte, puesto que la mutación no se hace sin alguna adición o sustracción real; ahora bien, aunque Dios de no querer comenzase a querer las criaturas, no se añadiría nada real, al igual que tampoco se añade en la eternidad, por más que quiera a las criaturas desde la eternidad; luego no se mudaría, aunque comenzase a amar las criaturas en el tiempo, ni tampoco si dejase de amar las que antes amaba.

Solución de la cuestión

35. Por lo dicho sobre estas opiniones queda suficientemente explicada, según mi opinión, la gran dificultad de este problema, y que es más fácil refutar cualquiera de las posiciones que defender o explicar bien alguna. Por eso no me da reparo confesar que no encuentro nada que me satisfaga, si no es únicamente esto: que en estas cosas hay que creer de Dios lo que esté más acorde con su inefable perfección y que se aleje de toda imperfección, aunque no lleguemos a alcanzar el modo de convenirle a Dios; por eso creo que en este punto debe afirmarse lo que sigue. Primero, que Dios con verdad, propiedad y sin metáfora quiere y ama las cosas que quiere o ama libremente, y a las cuales pudo no amar. Esto queda suficientemente probado por lo dicho contra la primera sentencia. Y puede confirmarse por la ciencia divina; nadie, en efecto, negará que Dios sabe con propiedad que las cosas creadas existen, pues esto no sólo es manifiesto por la *Escritura: Vio Dios* —se dice— *todas las cosas que había hecho*, y otras afirmaciones semejantes; sino que también es de por sí evidentísimo, según apuntaremos más abajo, y, no obstante, respecto de la ciencia hay casi la misma dificultad, a ver qué es lo que añade a Dios, puesto que podría no existir en El, si no hubiesen existido las cosas creadas; luego.

habitudo quae antea non erat; sed non potest additio intelligi facta creaturis, ut ostensum est; ergo esse debet in voluntate divina. Tandem, quia alias, si Deus suo velle aeterno sine ulla prorsus additione rei, sed rationis tantum, posset velle libere creaturas, ergo etiam in tempore posset incipere illas velle sine ulla sui mutatione, quia mutatio non fit sine aliqua additione vel ablatione reali; sed, quamvis Deus ex non volente inciperet esse volens creaturas, nihil reale adderetur, sicut neque in aeternitate additur, etiamsi ex aeternitate velit creaturas; ergo non mutaretur, etiamsi inciperet amare creaturas in tempore, neque etiamsi amare desineret quas antea amabat.

Resolutio quaestionis

35. Ex his quae circa has opiniones dicta sunt satis (ut opinor) declaratum est quanta sit huius quaestionis difficultas, faciliusque esse quamlibet eius partem impugnare quam aliquam probe defendere aut explicare. Quapropter non vereor confiteri nihil me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in huiusmodi rebus id de Deo esse credendum quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum quo id Deo conveniat non assequamur; ideo in hoc puncto haec asserenda esse censeo. Primo, Deum vere, proprie et sine metaphora velle et amare ea quae libere vult vel amat, quaeque potuit non amare. Hoc satis probatum est ex dictis contra primam sententiam. Et confirmari potest ex divina scientia; nullus namque negabit Deum proprie scire res creatas existere, id enim non solum est manifestum in Scriptura: *Vidit* (dicitur) *Deus cuncta quae fecerat*, et similia, sed etiam est ex se evidentissimum, ut infra attingemus, et tamen de illa scientia est fere eadem difficultas, quid addat Deo, cum potuerit non esse in illo, si res creatae non extitissent; ergo.

36. En segundo lugar hay que afirmar que Dios quiere a las criaturas por un acto real de su voluntad, mejor dicho, que es su propia voluntad y su esencia. Prueban esto las cosas que se objetaron o se propusieron a propósito de la última sentencia, puesto que Dios no puede ser volente o de sí mismo o de cualquier otra realidad por algo ficticio o imaginario, sino por algo que subsista en la realidad misma y exista verdaderamente en El mismo, ya que verdadera y realmente quiere y ama. Además, porque si Dios quedase constituido en volente mediante una composición, quedaría constituido por una forma real que le modificaría en la realidad misma, y no por un ente de razón, ni total, ni parcial o completivamente, sino por una forma real e intrínseca en absoluto, puesto que el efecto formal total sería intrínseco y real, tal como lo es en nosotros y en los ángeles; luego con mucha mayor razón al constituirse Dios como volente de las criaturas de un modo simplicísimo, como acto puro, queda constituido únicamente por su querer real e intrínseco. Por fin, esto es del todo evidente en la ciencia, porque Dios no contempla a las criaturas en cuanto existentes en alguna diferencia del tiempo si no es por su ciencia como por una forma real —según nuestro modo de hablar— y que le es intrínseca, sin hacerlo por algo extrínseco o mediante algún ente de razón: porque Dios juzga verdadera y realmente sobre las cosas creadas en cuanto existentes, aprehendiéndolas y representándolas intelectualmente; y todo esto es real, absoluto e intrínseco en Dios; luego tiene lugar en El por algo real y que le es intrínseco; luego se realiza por su propia ciencia intrínseca.

37. En tercer lugar hay que afirmar que Dios con el mismo acto absolutamente idéntico, simplicísimo, indivisible y sin aumento alguno real o disminución de él, quiere todas las cosas que quiere y no quiere las que no quiere, ya las quiera necesaria, ya libremente. Esta es la mente de los autores de la última sentencia, manteniendo la misma Sto. Tomás, I, q. 19, a. 2, ad 4, y a. 5, y sobre todo en a. 3, donde dice expresamente que no se acrecienta en nada la perfección de Dios por el hecho de querer cosas distintas de El. Prueba lo mismo *ex professo* en el lib. I *cont. Gent.*, c. 76, defendiendo esto mismo sobre todo Escoto, *In I*, dist. 39; igualmente Herveo, *Quodl.* I, q. 1. Al convencimiento de este aserto nos llevan todos los argumentos propuestos contra la segunda y tercera sentencia.

36. Secundo, dicendum est Deum velle creaturas actu reali suae voluntatis, seu potius, qui est sua voluntas et sua essentia. Hoc probant quae circa ultimam sententiam obiecta seu proposita sunt, quia Deus non potest esse volens, sive seipsum sive quamcumque rem aliam, per aliquid fictum vel imaginarium, sed per aliquid quod in re ipsa subsistat vereque in ipso sit, quia vere et realiter vult et amat. Item, quia, si Deus constitueretur volens per compositionem, constitueretur per formam realem illum in re ipsa afficientem, et non per ens rationis, neque totaliter neque ex parte seu complective, sed omnino per realem formam et intrinsecam, quia totus effectus formalis esset intrinsecus et realis, ut est in nobis et in angelis; ergo multo magis, cum constituatur Deus volens creaturas simplicissimo modo, tamquam purus actus, solum constituitur suo reali et intrinseco velle. Tandem, hoc est evidentissimum in scientia, nam Deus non intuetur creaturas ut existentes in aliqua differentia temporis, nisi per scientiam suam tamquam per formam (loquimur modo nostro) realem et intrinsecam sibi, et non per aliquid extrinsecum vel per aliqua entia rationis: nam Deus vere et realiter iudicat de rebus creatis ut existentibus, et apprehendit ac intellectualiter repraesentat illas; totum autem hoc est reale, absolutum et intrinsecum Deo; est ergo in ipso per aliquid reale et intrinsecum ipsi; ergo per intrinsecam scientiam ipsius.

37. Tertio dicendum est Deum eodem omnino actu simplicissimo, indivisibili et absque ullo reali augmento vel diminutione eius, velle omnia quae vult et nolle quae non vult, sive necessario sive libere ea velit. Haec est mens auctorum ultimae sententiae eamque intendit D. Thomas, I, q. 19, a. 2, ad 4, et a. 5, et maxime a. 3, ubi expresse ait nihil perfectionis accrescere Deo ex eo quod velit alia a se. Idem ex professo probat I cont. Gent., c. 76, et hoc ipsum praecipue intendit Scotus, In I, dist. 39; idem Hervaeus, Quodl. I, q. 1. Hancque assertionem convincunt rationes factae contra

Y aunque no pueda ser comprendido por nosotros el modo de convenir esto a Dios, no obstante se explica de alguna forma; en efecto, el querer de Dios es infinito, tanto en el género de ente como en la razón de apetito, y es infinito no a modo de potencia, ni a modo de un acto incoado o primero, sino a modo de un acto perfectísimo y último; luego ese acto en virtud de su entidad simplicísima, que posee completa por necesidad, es suficiente para alcanzar todos los objetos que puedan quererse, cada uno según su razón y capacidad; en ese acto hay, efectivamente, toda la actualidad necesaria para que Dios se ame a sí por sí mismo y a todas las cosas por sí, a sí mismo como fin y a las demás cosas como medios, a sí necesariamente por exigirlo su bondad, mientras que a las demás cosas las ama libremente por no exigir más el fin o bondad del objeto. Así, pues, cuando Dios ama las cosas distintas de El, no las quiere por un acto distinto, ni por algo añadido al acto, sino con el mismo acto con que se ama a sí mismo y con el que podría dejar de amar las otras cosas si quisiera.

38. Así, pues, la eminencia de este misterio consiste únicamente en esto, en que el acto es concebido como una especie de forma que está necesariamente en Dios según toda su realidad, o es el mismo Dios, y, sin embargo, no confiere necesariamente el efecto formal cuasi adecuado que puede conferir en orden a los objetos extrínsecos, sino que está en la mano y potestad del que posee tal acto el tender o dejar de tender a dichos objetos mediante él; y, cuando tiende, los ama y quiere verdaderamente, sin tener por ello nada más que si no amase. Ahora bien, esto que nosotros explicamos a modo de forma y efecto formal, en Dios está de un modo mucho más eminente y elevado y, por tanto, aunque en las formas imperfectas no pueda acaecer nunca que una forma absolutamente idéntica que existe en un sujeto no le confiera su efecto formal total, no resultando, por lo mismo, concebible en una voluntad creada el que posea necesariamente algún acto de querer, estando, sin embargo, en su mano el querer o no querer mediante dicho acto algún objeto al que puede tener como término, ya que el acto existente en una potencia tiene necesariamente en ella su efecto formal completo y la hace tender actualmente a su objeto total, no obstante el

secundam et tertiam sententiam. Et quamquam modus quo id Deo conveniat non possit a nobis comprehendi, declaratur tamen aliquo modo; nam velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus; ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam; in illo igitur actu est tota actualitas necessaria ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum, et se ut finem, alia ut media, et se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut obiecti bonitas. Cum ergo amat Deus alia a se, non alio actu, nec per aliquid additum actui, vult, sed illomet quo se amat et quo posset non amare alia, si vellet.

38. In hoc ergo solum consistit eminentia huius mysterii, quod hic actus apprehenditur ut forma quaedam quae secundum totam realitatem suam necessario est in Deo, seu est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adaequatum effectum formalem quem conferre potest in ordine ad extrinseca obiecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum per illum tendere vel non tendere in talia obiecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem, quod nos explicamus per modum formae et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo, et ideo, licet in formis imperfectis nunquam possit accidere ut eadem omnino forma necessario existens in subiecto non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi quod necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu eius velle aut non velle per illum actum aliquod obiectum ad quod potest terminari, quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem facitque eam actualiter tendere in totum obiectum suum, nihilominus divinum velle, quia non est forma in-

querer divino, por no ser una forma informante, ni un acto actuante, sino un acto purísimo, ha de concebirse que constituye como volente de un modo más elevado y que llega a los objetos mediante una especie de poder eminente para alcanzar o no alcanzar los objetos secundarios, sin que se produzca ninguna mutación o adición real en él mismo.

39. Queda otra diferencia digna de tenerse en cuenta entre el querer creado y el increado; porque el querer creado está todo ordenado por su naturaleza al objeto del que toma la especie; y por eso no puede haber un acto de esta clase en potencia sin que incline actualmente a tal objeto, y no por modo de potencia, sino por modo de acto, siendo, por lo mismo, necesario que constiuya como volente o nolente de tal objeto; en cambio, el querer increado no toma especie alguna de los objetos creados, ni tiene una referencia real a ellos, sino que, cuando Dios los quiere, los alcanza de un modo eminentísimo y del todo absoluto; y por eso, aunque este querer exista necesariamente según toda su entidad, sin embargo no alcanza necesariamente tales objetos extrínsecos, es decir, los objetos secundarios; y cuando los alcanza libremente no es necesario añadirle algo real, sino que es por sí mismo el acto de volición de ellos, queriendo y determinándose libremente. Y por este motivo dicen los autores que esto en que consiste que Dios mediante su querer alcance tales objetos añade únicamente una relación de razón al acto divino, no porque Dios se constituya como actualmente volente de tales objetos por una relación de razón, sino porque en Dios mismo no añade ninguna relación real, ni predicamental ni trascendental, sino que los alcanza de un modo más eminente, modo que nosotros no podemos explicar si no es por una relación de razón.

40. Puede, finalmente, confirmarse y declararse esto por la comparación entre la libertad creada y la increada. En efecto, la libertad creada es potencial, mientras que la increada es sumamente actual; y por eso aquélla es a modo de potencia activa y receptiva al mismo tiempo, mientras que ésta es a modo de acto purísimo, resultando de esto entre ellas cierta conveniencia proporcional con una especie de desemejanza y diferencia absoluta y suma. La proporción consiste en que, al igual que la facultad libre creada que es activa, para determinarse a realizar este

formans, neque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere obiecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria obiecta, nulla in ipso actu mutatione vel reali additione facta.

39. Accedit alia notanda differentia inter velle creatum et increatum; nam velle creatum est totum natura sua ordinatum ad obiectum a quo sumit speciem; et ideo non potest esse talis actus in potentia, quin actu inclinet ad tale obiectum, et non per modum potentiae, sed per modum actus, et ideo necessario constituit volentem vel nolentem tale obiectum; velle autem increatum nullam speciem sumit ab obiectis creatis, neque habet realem habitudinem ad illa, sed eminentissimo et absolutissimo modo illa attingit, quando Deus illa vult; et ideo, licet illud velle secundum totam suam entitatem necessario sit, non tamen necessario attingit talia extrinseca seu secundaria obiecta; et cum ea libere attingit, non est necesse aliquid rei illi addere, sed seipso est volitio eorum, libere volendo et se determinando. Et hac ratione dicunt auctores hoc quod est Deum attingere per suum velle talia obiecta tantum addere actui divino relationem rationis, non quia Deus constituatur actu volens talia obiecta per relationem rationis, sed quia in ipso Deo nullam addit habitudinem realem, nec praedicamentalem nec transcendentalem, sed eminentiori modo illa attingit, quem modum nos explicare non possumus nisi per relationem rationis.

40. Tandem, hoc confirmari et declarari potest ex comparatione inter libertatem creatam et increatam. Libertas enim creata est potentialis, increata vero est summe actualis; et ideo illa est per modum potentiae activae simul et receptivae, haec vero est per modum purissimi actus, ex quo nascitur inter eas proportionalis quaedam convenientia cum absoluta et summa quadam dissimilitudine ac differentia. Proportio consistit in hoc quod, sicut libera facultas creata quae

acto más bien que otro no necesita de otro que la determine activamente, sino que ella misma acomoda activamente su fuerza a este acto más bien que a otro, del mismo modo la facultad libre, o mejor la actualidad increada, no necesita de otro que formalmente la determine o cuasi actúe, para que venga como a inclinarse —por hablar así— a este objeto más bien que a otro, sino que realiza esto por sí misma. Hay, sin embargo, una diferencia manifiesta en que la facultad creada en la que está la libertad formal, por estar únicamente en potencia o acto primero, necesita que se le añada algo a modo de acto segundo por lo que se determine formalmente; en cambio, la entidad libre de Dios, por no ser potencia, sino acto puro, no necesita de ningún aditamento tal para tener por término dicho objeto, sino que realiza esto formalmente por sí misma. Y la razón de esta diferencia no es otra que la suma actualidad del querer divino y su infinita perfección, por razón de la cual contiene con anterioridad en sí cuanto puede ser necesario para toda actualización del querer. De donde toda esa perfección que fingimos que se añade por ese aditamento libre y real, está contenida actualísimamente en la misma perfección infinita, sin mezcla, sin embargo, de imperfección alguna; porque eso que imaginamos como añadido es de tal naturaleza que, mediante cierta necesidad, une la voluntad divina con el objeto creado, después, concretamente, que se concibe que ese aditamento ha sido unido a la voluntad. En cambio, la perfección infinita del acto divino no se une necesariamente con objeto alguno creado, sino que puede tenerlo por término por sí misma con cierta indiferencia y dominio, no sobre sí mismo, sino sobre el objeto.

Corolarios de la solución anterior

41. De aquí se comprende que el amor de Dios se diga libre con sentido distinto a como se dice el amor de la criatura; pues de éste se dice que es libre en cuanto al ser, pero no en cuanto al terminarse de este modo concreto a un objeto determinado —me refiero al amor no en cuanto abstraído en general por el pensamiento, ya que éste es indiferente para tener por término este o aquel objeto, indiferencia que es más de género que de libertad; sino que me refiero

activa est, ut se determinet ad hunc actum potius quam ad alium agendum, non indiget alio determinante active, sed ipsa active accommodat suam vim ad hunc actum potius quam ad alium, ita libera facultas, seu potius actualitas increata, non indiget alio formaliter determinante et quasi actuante, ut se quasi flectat (ut sic loquar) ad hoc obiectum potius quam ad aliud, sed seipsa id praestat. Est tamen differentia manifesta, quod facultas creata in qua est formalis libertas, quia est tantum in potentia seu actu primo, indiget aliquo addito per modum actus secundi quo formaliter determinetur; entitas autem libera Dei, quia non est potentia, sed actus purus, non indiget addito aliquo tali ut ad obiectum terminetur, sed seipsa formaliter id praestat. Ratio autem huius differentiae non est alia nisi summa actualitas divini velle et infinita eius perfectio, ratione cuius in se praehabet quidquid ad omnem actualitatem volendi necessarium esse potest. Unde tota illa perfectio quae addi fingitur per illud liberum ac reale additum, in ipsamet infinita perfectione actualissime continetur, seclusa tamen quadam imperfectione; nam illud additum quod fingitur tale est, ut necessitate quadam coniungat voluntatem divinam obiecto creato, postquam scilicet intelligitur illi voluntati adiunctum esse illud additum. At vero infinita illa perfectio divini actus nulli obiecto creato necessario coniungitur, sed ad illud seipsa terminari potest cum quadam indifferentia et dominio, non supra seipsum, sed supra obiectum.

Corollaria ex praecedenti resolutione

41. Ex quo intelligitur aliter dici liberum amorem Dei quam dicatur amor creaturae; hic enim dicitur liber quantum ad esse, non vero quantum ad terminari tali modo ad tale obiectum (loquor de amore non ut cogitatione abstrahitur in communi, hic enim indifferens est ut ad hoc vel illud obiectum terminetur, quae magis est indiffe-

al acto del amor en cuanto existe realmente en particular—; de este amor, pues, se dice que es libre en cuanto al ser, porque de tal manera procede de su causa que en virtud de ella podría no existir; en cambio, no es libre en cuanto al terminarse, porque, si existe, tiene necesariamente por término un objeto determinado que se adecua con la entidad concreta del acto. Por el contrario, el amor divino es libre no en cuanto al ser, sino en cuanto al terminarse respecto de las criaturas. Porque ese amor es necesario según toda su entidad y perfección, y no puede tener indiferencia en esto, porque sería una gran imperfección; no obstante, tiene indiferencia en cuanto al término, no ciertamente respecto del objeto primario, que es El mismo o la esencia divina, puesto que es preciso que tenga por término necesariamente algún objeto, concretamente aquel con el que tiene unión íntima y necesaria o, mejor, unidad; pero tiene indiferencia respecto de los objetos secundarios, con los que no tiene una necesaria vinculación, ni depende de ellos en modo alguno.

42. Por lo dicho se comprende, en segundo lugar, qué eminente y excelente es el modo de la libertad divina y qué alejado de toda imperfección, hasta tal punto que, por este solo motivo, tal modo de pensar acerca de la voluntad divina ha de preferirse a cualquier otro, aunque supere la capacidad humana. Pues así se comprende perfectamente aquello por lo que se incluyó en este lugar toda esta disputación: cómo, con ocasión de la libertad, no hay en Dios mutación alguna, no sólo en sentido estricto según la duración real, sino tampoco en sentido lato según los diversos signos de razón en el mismo ahora de la eternidad. Porque, aunque en el primer signo de razón se conciba al querer divino como indiferente para este o aquel objeto creado, mientras que en otro signo se le concibe como terminado a este objeto, sin embargo en esto no hay sombra ninguna de mutación, porque no hay huella alguna de adición real, sino sólo de terminación formal por sí mismo, resultando de ello únicamente una nueva relación de razón. Se comprende, además, muy bien cómo existe la libertad divina sin potencialidad alguna. Por eso, cuando se dice que Dios puede querer o no querer, ese poder no expresa una potencia activa o pasiva, sino únicamente la indiferencia del

rentia generis quam libertatis; sed loquor de actu amoris ut realiter existente in particulari), hic ergo dicitur liber quoad esse, quia ita est a sua causa, ut ex vi eius posset non esse; non est autem liber quoad terminari, quia, si est, necessario terminatur ad tale obiectum, tali entitati actus adaequatum. At vero divinus amor est liber non quoad esse, sed quoad terminari respectu creaturarum. Nam ille amor secundum suam totam entitatem et perfectionem necessarius est, neque in hoc potest habere indifferentiam, quia esset magna imperfectio; tamen in terminari habet indifferentiam, non quidem respectu primarii obiecti, quod est ipsemet seu divina essentia, quia necesse est ut ad aliquod obiectum necessario terminetur, ad illud, scilicet, cum quo habet intimam et necessariam coniunctionem, vel potius unitatem; sed indifferentiam habet respectu secundariorum obiectorum, cum quibus non habet necessariam connexionem, neque ab illis ullo modo pendet.

42. Secundo intelligitur ex dictis quam sit eminens et excellens modus libertatis divinae, quamque ab omni imperfectione semotus, ut, vel ob hanc solam causam, hic modus sentiendi de divina voluntate praeferendus sit omni alii, etiamsi humanum captum excedat. Sic enim optime intelligitur illud propter quod tota haec disputatio hoc loco inserta est, quo modo occasione libertatis nulla sit in Deo mutatio, non solum stricte secundum realem durationem, verum etiam neque late secundum diversa signa rationis in ipso nunc aeternitatis. Quia, licet in primo signo rationis intelligatur divinum velle ut indifferens ad hoc vel illud obiectum creatum, in alio vero signo ut terminatum ad hoc obiectum, tamen nulla in hoc est umbra mutationis, quia nullum est vestigium realis additionis, sed formalis tantum terminationis per seipsum, novo tantum respectu rationis inde resultante. Deinde intelligitur optime quo modo divina libertas sit absque ulla potentialitate. Unde, cum dicitur Deus posse velle et non velle, illud posse non dicit potentiam activam vel passivam,

mismo acto para que tenga o no tenga por término este objeto. Y esto, según la segunda sentencia, apenas puede explicarse sin potencialidad activa y pasiva sobre sí misma, tal como se explicó antes. Es, pues, necesario que confiesen que la voluntad divina es indiferente para la perfección libre a modo de acto primero; por consiguiente, o se determina a poseerla produciéndola, y esto es del todo absurdo, o se determina formalmente por sí misma, y, si afirman esto, vienen a caer en la misma dificultad; por eso nosotros expresamos esto mejor respecto del objeto mismo, con el que a su modo se une dicho acto inmediatamente por sí mismo formalmente sin que se añada nada imperfecto.

43. De esta suerte, por fin, se comprende muy bien en la libertad divina la distinción y oposición de actos según la razón, sin ninguna contrariedad o distinción real, a saber, porque es absolutamente idéntico según la realidad el acto que sin adición real alguna se termina a diversos objetos; y de esta manera se distingue por razón; y en cuanto tiene por término el que exista alguna cosa, se llama amor o volición; en cambio, en cuanto tiene por término el no ser de esa cosa, se dice nolición de la misma cosa y, metafóricamente, odio, no de enemistad, sino de abominación. En cambio, según la otra sentencia, no puede evitarse la contrariedad y oposición verdadera y real entre las perfecciones reales libres de Dios; porque si la voluntad de crear el mundo añade a Dios una perfección real, la cual no existiría en él si no hubiese querido crear el mundo, sino que tendría otra en lugar de ella por la voluntad libre de no crear el mundo, entonces es necesario que esas dos perfecciones libres sean entre sí tan verdaderamente opuestas y contrarias como lo son en nosotros la voluntad de obrar y la de no obrar; puesto que también esas perfecciones se excluirían mutuamente de la misma voluntad divina, y serían como movimientos actuales que tienden a términos contrarios, lo cual, sin duda, es indigno atribuirlo a Dios.

44. En tercer lugar se desprende de lo dicho que hay que afirmar proporcionalmente otro tanto del acto de ciencia divina respecto de aquellas cosas o verdades a las que no representa necesariamente por parte de ellas; digo por parte de ellas, en cuanto ellas, concretamente, pueden existir o no existir, porque son

sed dicit solum indifferentiam eiusdem actus ut ad hoc obiectum terminetur vel non terminetur. Quod iuxta secundam sententiam vix explicari potest sine potentialitate passiva et activa in seipsam, ut supra explicatum est. Necesse est enim fateantur voluntatem divinam per modum actus primi esse indifferentem ad perfectionem liberam; vel ergo determinatur ad habendam illam efficiendo illam, et hoc est absurdissimum, vel formaliter per seipsam, et, si ita dicant, in eamdem fere difficultatem incidunt; quare id nos melius dicimus respectu ipsius obiecti, cui immediate talis actus suo modo coniungitur per seipsum formaliter absque illo imperfecto addito.

43. Sic denique intelligitur optime in libertate divina distinctio et oppositio actuum secundum rationem, sine ulla reali contrarietate vel distinctione, quia nimirum idem est omnino actus secundum rem qui sine ulla additione ad varia terminatur; et sic ratione distinguitur; et, prout terminatur ad hoc ut aliqua res sit, dicitur amor aut volitio; prout vero terminatur ad non esse talis rei, dicitur nolitio eiusdem rei, et metaphorice odium, non inimicitiae, sed abominationis. At vero iuxta aliam sententiam vitari non potest vera et realis contrarietas et oppositio inter perfectiones reales liberas Dei; nam, si voluntas creandi mundum addit Deo realem perfectionem, quae in illo non esset si mundum creare noluisset, sed loco illius haberet aliam per voluntatem liberam non creandi mundum, ergo necessarium est illas duas perfectiones liberas esse inter se tam vere oppositas et contrarias, sicut sunt in nobis voluntas agendi et non agendi; nam etiam illae perfectiones sese mutuo excluderent ab eadem voluntate divina et essent quasi actuales motus tendentes in terminos contrarios, quod certe indignum est attribuere Deo.

44. Tertio constat ex dictis idem proportionaliter dicendum esse de actu scientiae divinae respectu earum rerum seu veritatum quas ex parte earum non necessario repraesentat; ex parte (inquam) earum, quatenus, scilicet, illae possunt esse et non esse, eo quod contingenter seu libere fiant;

producidas contingente o libremente; porque, por parte de Dios, las conoce necesariamente tal como existen, puesto que una vez que han de existir en alguna diferencia del tiempo, están representadas en la esencia divina. Y si nunca han de existir, esto mismo está representado en la esencia divina. Y esta representación no sólo es eterna por el hecho de que todas las cosas están objetivamente presentes a la ciencia eterna de Dios, sino que además tampoco añade realidad alguna a la ciencia divina misma, sino que la propia ciencia que es necesaria en Dios y por la que se comprende necesariamente tiene por su infinitud la virtualidad de representar infaliblemente por sí misma y sin aditamento real alguno todas las cosas que de algún modo son verdaderas o inteligibles. Esto se ha de explicar en la ciencia del mismo modo que lo explicamos en la voluntad, y en cierta manera se comprende más fácilmente en la ciencia, porque supone su objeto determinado a una de las partes de la verdad, como también quedó explicado más arriba.

Respuesta a la primera dificultad sobre la denominación libre

45. Por fin, nos esforzaremos en dar respuesta a algunas dificultades que se han propuesto en contra. Son tres principalmente. La primera es sobre la denominación por la que se dice que Dios quiere a las criaturas, porque no es de razón, sino real, tomándose de ella la forma o cuasi forma; y cómo, además, tratándose de una denominación que no conviene necesariamente a Dios, puede tomarse de una forma necesaria y no más bien de una forma o perfección real libre. La respuesta, pues, en pocas palabras, si atendemos únicamente a la realidad, es que esa denominación, en cuanto es real, se toma de la misma entidad infinita de Dios, la cual, debido a su eminencia, puede conferir por sí misma todo esto de un modo cuasi formal. Respondo también en forma que, por lo que a la ciencia se refiere, se puede afirmar fácilmente que, aunque la ciencia sea necesaria según toda su entidad, no confiere aquella denominación en su totalidad

nam ex parte Dei necessario illas ita cognoscit sicut sunt, quia statim ac in aliqua differentia temporis futurae sunt, in divina essentia repraesentantur. Quod si nunquam futurae sunt, hoc ipsum in essentia divina repraesentatur. Haec autem repraesentatio et aeterna est, eo quod aeternae scientiae Dei omnia sint obiective praesentia, et nullam rem addit ipsi divinae scientiae, sed ipsamet scientia, quae necessaria est in Deo et qua se necessario comprehendit, hanc vim habet ob suam infinitatem, ut seipsa et sine ullo reali addito omnia infallibiliter repraesentet quae quovis modo vera sunt aut intelligibilia. Quod eodem modo in scientia declarandum est quo id in voluntate declaravimus, et quodam modo facilius intelligitur in scientia, eo quod supponat obiectum ad alteram veritatis partem determinatum, ut etiam in superioribus declaratum est.

Ad primam difficultatem de libera denominatione

45. Ultimo conabimur ex dictis satisfacere ad difficultates quae in contrarium tactae sunt. Sunt autem illae tres praecipuae. Prima est de illa denominatione qua Deus dicitur volens creaturas, cum non sit rationis, sed realis, a qua forma seu quasi forma sumatur; et, cum sit denominatio non necessario conveniens Deo, quomodo possit a forma necessaria sumi et non potius a forma seu reali perfectione libera. Responsio enim brevis, si ad solam rem spectemus, est illam denominationem, prout realis est, ab ipsamet infinita Dei entitate sumi, quae propter eminentiam suam per seipsam potest quasi formaliter id totum conferre. Rursus respondendo in forma, quod ad scientiam attinet, potest facile dici quod, licet scientia secundum totam entitatem suam sit necessaria, non confert totam illam

con la misma absoluta necesidad, ya que en el objeto no existe siempre una verdad necesaria absoluta; y en el concepto de ciencia está el que represente al objeto tal cual es en sí, y, por lo mismo, basta que, supuesta la verdad del objeto, Dios quede necesariamente constituido en conocedor del mismo por su ciencia eterna y necesaria; por el contrario, en la voluntad no se encuentra esta necesidad, ya que, aun supuesto un objeto creable bueno y amable en su orden, no brota —por así decirlo— en Dios por necesidad la denominación de volente; y por ello es, en cierto modo, más admirable en ella cómo procede libremente de una forma o acto absolutamente necesario en cuanto a todo su ser.

46. Debe, sin embargo, afirmarse que es una excelencia o, mejor, eminencia de dicho acto el que tienda a los objetos según la exigencia de los mismos, y que, por tanto, aunque sea necesario en sí, puede, de acuerdo con la tendencia a algún objeto, causar una denominación libre. Podemos explicar más esto *a posteriori*, porque la voluntad divina implica causalidad respecto de los objetos creados, ya que es la raíz primera de que existan o no existan; y aunque el querer de Dios sea necesario en el existir, no obstante es libre en el causar, y, por tanto, también es libre en el querer las criaturas, o, lo que es igual, en conferir a Dios la denominación de volente o de nolente de las criaturas. Y si se urge que la denominación es real; luego se trata de algo real; que además es una denominación no necesaria, sino libre; luego es algo real no necesario, sino libre, se responde distinguiendo el último consiguiente, a saber: es algo real no necesario en cuanto a su ser, se niega la consecuencia; no necesario en cuanto a la terminación o causalidad, entonces se concede la consecuencia. Porque, aunque la denominación sea real por parte de Dios, implica, sin embargo, causalidad o terminación a la criatura, y por eso no es absolutamente necesaria; ni el acto mismo, aunque sea necesario en sí, la confiere por necesidad, ya debido a su eminencia, según se dijo, ya también porque, aunque esa denominación sea intrínseca, se da, sin embargo, con orden a lo extrínseco que de algún modo lleva consigo, pudiendo, por lo mismo, ser libre. Y viene a ser casi lo mismo que en un caso semejante responde Marsilio, *In I*, q. 44, ad 3, donde afirma que el no

denominationem eadem absoluta necessitate, quia in obiecto non semper est veritas absoluta necessaria; est autem in ratione scientiae ut repraesentet obiectum tale esse quale in se est, et ideo sufficit quod, supposita obiecti veritate, Deus ex necessitate constituatur sciens illud per suam aeternam ac necessariam scientiam; in voluntate vero neque haec necessitas reperitur, nam, etiam supposito obiecto creabili bono in suo ordine ac diligibili, non resultat (ut ita dicam) in Deo ex necessitate illa denominatio volentis; et ideo est quodammodo mirabilius in illa quomodo libere sit a forma seu actu simpliciter necessario quoad totum suum esse.

46. Dicendum est tamen hanc esse praestantiam vel eminentiam potius illius actus ut iuxta exigentiam obiectorum tendat in illa, et ideo, licet sit necessarius in se, potest, secundum tendentiam ad aliquod obiectum, liberam denominationem dare. Quod a nobis potest a posteriori amplius declarari, nam divina voluntas circa obiecta creata involvit causalitatem; nam est prima radix ut illa sint vel non sint; quamvis autem velle Dei sit necessarium in essendo, est tamen liberum in causando, et ideo est etiam liberum in volendo creaturas, seu (quod idem est) in tribuenda Deo denominatione volentis aut nolentis creaturas. Quod si instes quia illa denominatio est realis; ergo est aliquid reale; rursus est denominatio non necessaria, sed libera; ergo est aliquid reale non necessarium, sed liberum. Respondetur distinguendo ultimum consequens, scilicet: est aliquid reale non necessarium quoad esse, negatur consequentia; non necessarium autem quoad terminationem vel causalitatem, sic conceditur consequentia. Unde, licet illa denominatio realis sit ex parte Dei, involvit tamen causalitatem seu terminationem ad creaturam, et ideo simpliciter non est necessaria; neque actus ipse, quamvis in se necessarius, illam necessario praebet, tum propter eminentiam suam, ut dictum est, tum etiam quia, licet illa denominatio sit intrinseca, est tamen cum ordine ad extrinsecum quod secum aliquo modo involvit, et ideo potest esse libera. Et in idem fere coincidit, quod in simili respondet Marsil., In I, q. 44, ad 3, ubi

querer producir el mundo, no existió necesariamente en Dios, aunque podría existir, porque el no querer de Dios no expresa sólo una cosa, sino una acción, la cual pudo no existir en Dios en su ser de acción, esto es, en cuanto de ella resulta algo en la criatura. Y en lo mismo viene a parar lo que responde Gregorio, *In I*, dist. 45, después de la conclusión 7, y lo que sobre la relación de razón decían los autores citados antes en la última opinión. Todos, sin embargo, dan por cosa averiguada que no existe en Dios realidad alguna que hubiese podido no existir, y que, por el contrario, ninguna puede existir que no exista.

Respuesta a la segunda dificultad sobre la relación de razón

47. La segunda dificultad era sobre la relación de razón que está implicada en esta denominación o determinación, y sobre el fundamento de la misma. En ella hay que decir brevemente que esta relación de razón no constituye intrínseca y formalmente a Dios como volente de la criatura, ya que esto lo prueban debidamente los puntos que expusimos a propósito de la última sentencia. En efecto, según nuestro modo de entender, se origina del hecho de que Dios ama a la criatura de un modo íntimo e inefable; mas, por no poder nosotros explicar o concebir esa determinación libre de Dios sin algún aditamento o sin alguna relación, por eso los teólogos explicaron esta realidad mediante semejante relación. Y por lo que se refiere al fundamento de esta relación, es verdad lo que a propósito de la última opinión se concluye en el argumento antes expuesto, a saber, que ese fundamento ha de tomarse de alguna manera de parte de Dios, como lo dio a entender con anterioridad a Enrique, al que se cita en dicho pasaje, Sto. Tomás, I, q. 14, a. 15, ad 1; y este fundamento, como se expuso en el mismo raciocinio, se explica con suma facilidad en la ciencia; porque la misma ciencia necesaria de Dios es de por sí fundamento suficiente de la relación que implica la ciencia libre o de visión, si por parte de uno de los extremos se pone una condición necesaria para servir de término a tal relación, concretamente alguna verdad o entidad actual; y, por tanto, no hay ningún inconveniente en que una cosa absolutamente necesaria pueda servir de fundamento a una relación no necesaria,

ait nolle producere mundum non necessario fuisse in Deo, licet potuerit esse, quia nolle Dei non tantum dicit rem, sed actionem, quae potuit non esse in Deo in esse actionis, id est, quatenus ex illa aliquid in creatura resultat. Et in idem fere redit quod respondet Gregor., In I, dist. 45, post concl. 7, et quod auctores supra citati in ultima opinione dicebant de respectu rationis. Omnes tamen pro comperto supponunt nullam rem esse in Deo quae potuerit non esse, aut e contrario nullam posse esse quae non sit.

Ad secundam difficultatem de respectu rationis

47. Secunda difficultas erat de respectu rationis qui involvitur in hac denominatione seu terminatione et de fundamento eius. In qua breviter dicendum est hanc relationem rationis non constituere intrinsece ac formaliter Deum volentem creaturam; hoc enim recte probant quae circa sententiam ultimam diximus. Consequitur ergo, nostro modo concipiendi, ex hoc quod Deus intimo et ineffabili modo amat creaturam; quia vero nos explicare aut concipere non possumus illam determinationem liberam Dei sine aliquo addito aut sine aliquo respectu, ideo theologi per huiusmodi respectum hanc rem explicarunt. Quod vero attinet ad fundamentum huius respectus, verum est quod discursu supra facto circa ultimam opinionem concluditur, tale scilicet fundamentum ex parte Dei aliquo modo sumendum esse, ut ante Henricum ibi citatum significavit D. Thomas, I, q. 14, a. 15, ad 1; hoc autem fundamentum, ut in eodem discursu significatum est, facillimo negotio declaratur in scientia; nam ipsamet scientia necessaria Dei est de se sufficiens fundamentum illius relationis quam importat scientia libera seu visionis, si ex parte alterius extremi ponatur conditio necessaria ad terminandam talem relationem, scilicet, aliqua veritas vel actualis entitas; et ideo nullum est inconveniens quod res simpliciter necessaria possit fundare respectum non necessarium, quia quod

puesto que el que dicha relación no sea necesaria procede únicamente de parte del término. De donde, por el hecho mismo de darse en el término la aptitud para terminar tal relación, se concibe que dicha relación brota casi necesariamente, ya que la esencia divina representa naturalmente y por necesidad todo objeto verdadero e inteligible.

48. Mas, por lo que se refiere a la voluntad, hay que afirmar que en la realidad misma no existe por parte de Dios para esa relación otro fundamento que el acto mismo necesario de la voluntad de Dios; sin embargo, no en cuanto es únicamente necesario en el ser, sino en cuanto es también libre en orden a la terminación y a alguna causalidad. Por eso no se concibe que esta relación brota una vez que, absolutamente y considerado en sí, se ha puesto el acto necesario por parte de Dios y se ha concebido previamente a la criatura como amable; porque, dadas estas dos circunstancias, resulta que no se sigue o concibe dicha relación; luego está de por medio la determinación libre de Dios, la cual, aunque en sí y formalmente no sea una realidad nueva en Dios, no obstante es concebida por nosotros a modo de una realidad nueva para fundar una relación. O al menos la determinación se concibe siempre en la voluntad por modo de alguna causalidad, mediante la que se concibe el objeto como de algún modo inmutado en orden a la existencia actual que le sea proporcionada, y, por eso, al acto de la voluntad necesario en sí, en cuanto tiene capacidad de causar libremente, se lo concibe como fundamento suficiente de tal relación por parte de Dios. Mas no se concibe que brota la relación misma hasta que el acto de Dios ejerza su virtualidad o causalidad libre sobre tal objeto, en lo que el acto mismo no se comporta de modo distinto, sino que hace que el objeto se comporte de modo distinto, y se concibe como si brotase dicha relación, siendo esto en lo que se diferencia esta relación de la relación de la ciencia de visión en cuanto tal.

49. Empero, cuando decimos que por la voluntad de Dios se produce alguna mutación en el objeto para que se conciba que origina dicha relación, no ha de entenderse de una mutación real y física, sino de la objetiva según la referencia a la existencia actual, siendo esta la razón de que tal relación se conciba como eterna en Dios, aunque la criatura realmente y en sí misma no cambie, si no es en

talis respectus necessarius non sit, provenit solum ex parte termini. Unde, hoc ipso quod in termino est aptitudo ad terminandam talem relationem, intelligitur quasi necessario consurgens talis relatio, quia divina essentia naturaliter ac necessario repraesentat omne verum omneque intelligibile obiectum.

48. De voluntate vero dicendum est in re ipsa non esse aliud fundamentum ex parte Dei ad talem relationem, praeter actum ipsum necessarium voluntatis Dei, non tamen ut est tantum necessarius in esse, sed ut est etiam liber quoad terminationem et aliquam causalitatem. Unde hic respectus non intelligitur tamquam resultans posito actu necessario ex parte Dei absolute et secundum se, et praeintellecta creatura ut diligibili; nam, his duobus stantibus, stat non sequi seu intelligi respectum illum; intercedit ergo libera determinatio Dei, quae, licet in se ac formaliter non sit res nova in Deo, a nobis tamen concipitur per modum rei novae ad fundandum respectum. Vel certe illa determinatio in voluntate semper concipitur per modum alicuius causalitatis, per quam concipitur obiectum tamquam mutatum aliquo modo in ordine ad actualem existentiam sibi proportionatam, et ideo actus ille voluntatis in se necessarius, ut habens vim libere causandi, intelligitur ex parte Dei ut sufficiens fundamentum talis respectus. Non intelligitur autem ipse respectus resultare, donec actus ille Dei exerceat suam vim liberam seu causalitatem circa tale obiectum, in quo non ipse actus aliter se habet, sed facit ut obiectum aliter se habeat, et intelligitur quasi resultare huiusmodi respectus, et in hoc differt hic respectus a respectu scientiae visionis ut sic.

49. Cum autem dicimus per voluntatem Dei fieri aliquam mutationem in obiecto ut talis respectus consequi intelligatur, non est intelligendum de reali ac physica mutatione, sed de obiectiva secundum habitudinem ad actualem existentiam, et ideo hic respectus intelligitur aeternus in Deo, licet creatura realiter et in se non mutetur, nisi in tem-

el tiempo. Porque, por lo mismo que Dios ama a la criatura desde la eternidad, se concibe que la criatura tiene una ordenación a existir que no posee por sí sola, y a ésta la llamo mutación en el ser objetivo. La cual se concibe también a su modo en las cosas que nunca han de existir, ya que, por el hecho mismo de que Dios haya decretado que no existan nunca, se concibe que tienen alguna referencia a la existencia, la cual no poseían de suyo, ya que de por sí eran como indiferentes, mientras que por el decreto de Dios se determina que no existan nunca; y esta sola mutación basta para que caigan también de otro modo bajo la ciencia, puesto que ya son conocidas por la ciencia de visión en cuanto no han de existir nunca; luego es suficiente la misma mutación en el objeto para ambas relaciones; mas la diferencia está en que la voluntad la produce, mientras que la ciencia de visión la supone producida o permitida por la voluntad. Ni es sorprendente que baste tal mutación objetiva, ya que el ser total de estas relaciones es objetivo.

Respuesta a la tercera dificultad sobre la inmutabilidad

50. La tercera dificultad se refería a la inmutabilidad divina como desde un extremo opuesto. Porque de la sentencia explicada se sigue que Dios no sería mutable, aunque pudiese comenzar a querer lo que nunca quiso, o dejase de querer lo que quiso. Responden el Ferrariense, lib. I *cont Gent.*, c. 83, Bassolis y Licheto, *In I*, dist. 45, que Dios no puede dejar de querer lo que quiso sin cambiar, puesto que la relación de razón que implica el querer de Dios no puede cambiarse si no cambia alguno de los extremos; ahora bien, esta relación no puede suprimirse por mutación de la criatura, luego sería necesario que se realizase por la mutación de Dios. Mas esta razón, si hablamos consecuentemente, no es eficaz, valiendo contra ella la dificultad propuesta; en efecto, el mismo argumento puede hacerse sobre esta relación por más que se conciba que existe desde la eternidad, puesto que no pudo brotar desde la eternidad sin algún aditamento, ya en Dios, ya en la criatura, además de las cosas que son necesarias en Dios o

pore. Quia, hoc ipso quod Deus amat creaturam ab aeterno, intelligitur creatura habere aliquam habitudinem ad existendum quam ex se non habebat; et hanc voco mutationem in esse obiectivo. Quae etiam in rebus numquam futuris suo modo intelligitur, nam, hoc ipso quod Deus decrevit ut illae numquam sint, intelliguntur habere aliquam habitudinem ad existentiam, quam ex se non habebant, nam ex se erant quasi indifferentes, per decretum autem Dei determinatur ut numquam existant; et haec sola mutatio sufficit ut aliter etiam cadant sub scientiam, nam iam cognoscuntur per scientiam visionis ut numquam futurae; eadem ergo mutatio in obiecto sufficit ad utramque relationem; sed differt, quod voluntas facit illam, scientia vero visionis supponit factam vel permissam per voluntatem. Nec mirum est quod talis mutatio obiectiva sufficiat, cum totum esse horum respectuum obiectivum sit.

Ad tertiam difficultatem de immutabilitate

50. Tertia difficultas erat circa divinam immutabilitatem, quasi per oppositum extremum. Nam ex sententia explicata sequitur Deum non fore mutabilem, etiamsi posset incipere velle quod nunquam voluit, vel desinere velle quod voluit. Ad quam respondent Ferrar., I cont. Gent., c. 83, et Bassolis ac Lichetus, In I, dist. 45, non posse desinere Deum velle quod voluit, quin mutetur, quia respectus rationis quem velle Dei includit, non potest mutari nisi mutato aliquo extremorum; non potest autem hic respectus auferri per mutationem creaturae, et ideo necessarium esset fieri mutationem in Deo. Sed haec ratio, si consequenter loquamur, non est efficax, et contra illam procedit difficultas tacta; nam idem argumentum fieri potest de hoc respectu etiamsi ab aeterno esse intelligatur, quia ex aeternitate resultare non potuit sine aliquo addito, vel in Deo, vel in creatura, praeter ea quae

posibles en la criatura. Y si en la eternidad misma no fuese necesaria adición por parte de Dios, ni otra mutación en la criatura más que la objetiva que ha sido explicada por nosotros, tampoco en el tiempo será necesaria adición real por parte de Dios, ni, consecuentemente, mutación, sino que con el mismo acto simplicísimo podrá querer lo que antes no quería y causar en el objeto la mutación antes expuesta, la cual basta para aquella nueva relación.

51. Otros responden que ciertamente es verdad que Dios no iba a cambiar por el hecho de que comenzase a, o dejase de querer algo de nuevo, pero que, sin embargo, de esto se sigue una sombra de sucesión en El, la cual no repugna menos a Dios que la propia mutación, como se dice en Santiago, 1. Pero esta respuesta supone que la sombra de sucesión es algo distinto de la mutación y algo menos que ella, cosa que es ajena al pensamiento de Santiago y a la exposición común. Porque la sombra de sucesión no es más que una mutación que lleva consigo la sucesión de una sombra, haciendo uso de una metáfora tomada del movimiento del sol. En efecto, por haber llamado a Dios padre de las luces, añade que a Dios no se lo ha de concebir a modo del sol, en el que hay mutación perpetua y sombra de sucesión. Esto lo dio a entender con una sola palabra S. Agustín en el libro *De Speculo,* al decir: *En Dios no hay cambio, y por eso en El no varía el curso del tiempo con la alternativa del día y de la noche.* Y ciertamente, si se deja a un lado la metáfora y los modismos de expresión, no parece posible encontrar un medio entre la mutación verdadera y real y la inmutabilidad, puesto que la que se llama sombra de sucesión o se da en alguna realidad verdadera, y en ese caso será verdadera mutación, o existe únicamente en una relación de razón, y, en consecuencia, no está en contradicción con Dios, ni es, por tanto, la sombra de sucesión de que habla Santiago. Esta última proposición es evidente en la relación de creador o de señor.

52. Se podrá decir con Sto. Tomás, I, q. 14, a. 15, ad 1, que esta sucesión de aspectos relativos tiene lugar en estas relaciones que se fundan en las acciones *ad extra,* pero no en las que se originan de los actos inmanentes. Pero, aun concediendo que esto sea verdad, nos preguntamos por la causa de ello;

sunt necessaria in Deo vel possibilia in creatura. Quod si in aeternitate ipsa non esset necessaria additio ex parte Dei, neque alia mutatio in creatura, nisi illa obiectiva quae a nobis explicata est, etiam in tempore non erit necessaria realis additio ex parte Dei, et consequenter nec mutatio, sed eodem simplicissimo actu poterit velle quod antea non volebat et causare praedictam mutationem in obiecto, quae sufficit ad novum illum respectum.

51. Alii respondent verum quidem esse non fore mutandum Deum ex eo quod aliquid de novo inciperet vel desineret velle, inde tamen sequi in eo vicissitudinis obumbrationem, quae non minus repugnat Deo quam propria mutatio, ut dicitur Iacobi, 1. Sed haec responsio supponit vicissitudinis obumbrationem esse quid distinctum a mutatione, et aliquid minus illa, quod tamen est praeter mentem Iacobi et expositionem omnium. Nam vicissitudinis obumbratio nihil aliud est quam mutatio quae umbrae vicissitudinem affert, sumpta metaphora a motu solis. Nam quia Deum vocaverat Patrem luminum, subdit non esse concipiendum Deum ad modum solis, in quo est perpetua mutatio et vicissitudinis obumbratio. Quod uno verbo significavit August., in lib. de Speculo, dicens: *Apud Deum non est transmutatio, et ideo apud eum cursus temporis diei noctisque alternatione nequaquam variatur.* Et sane, seclusa metaphora et loquendi modo, non videtur posse medium reperiri inter veram et realem mutationem ac immutabilitatem, quia illa quae dicitur umbra vicissitudinis, vel est in aliqua vera re, et sic erit vera mutatio, vel est tantum in respectu rationis, et sic non repugnat Deo, et consequenter non est vicissitudinis obumbratio, de qua Iacobus loquitur. Haec ultima propositio patet in respectu creatoris vel domini.

52. Dices cum D. Thom., I, q. 14, a. 15, ad 1, hanc vicissitudinem respectuum habere locum in his respectibus qui fundantur in actionibus ad extra, non vero in his qui oriuntur ex actibus immanentibus. Sed esto hoc verum sit, huius rei causam investigamus; nam, si in ipsis actibus immanentibus

porque si en los actos inmanentes mismos no es necesaria una adición real para que brote dicha relación, tampoco será necesaria una mutación real para que brote de nuevo. Ni, al contrario, para que sea eliminada, será necesaria la supresión o suspensión de algún acto real. Sto. Tomás en dicho pasaje emplea otra respuesta, la cual no parece aprobar él tampoco, puesto que a continuación de ella añade otra, a saber, que estas relaciones no tienen por término las criaturas en cuanto existen en sí mismas, como pasa con las relaciones de señor o de creador, sino en cuanto existen en Dios, no pudiendo, por tanto, sufrir mutación si no cambia Dios. Pero esto, en primer lugar, no se cumple en la voluntad libre, ya que mediante ella Dios quiere a la criatura en sí misma; luego esa relación no tiene por término a la criatura en Dios, sino en sí misma. Y lo mismo sucede con la ciencia de visión, de la que allí se trata; porque, aunque se diga que Dios ve las cosas en sí como en su causa o razón de conocerlas, sin embargo la mirada de Dios se dirige en último término a las cosas tal como son en sí mismas, y de esta suerte la relación propia de esta ciencia las tiene a ellas en sí mismas por término.

53. Así, pues, esta dificultad parece que hay que resolverla de una manera en la ciencia y de otra en la voluntad. En efecto, en la ciencia el problema es mucho más fácil; pues, al no ser ella misma libre, sino necesaria, respecto de ella no resulta comprensible que algo caiga de nuevo bajo ella o que deje de ser conocido, si no se produce alguna mutación en la ciencia misma; porque, si se da por supuesto un objeto escible, la ciencia divina es de tal naturaleza y tan perfecta, que representa natural y necesariamente todo lo verdadero o todo lo escible. Por eso, si Dios conociese en el tiempo algo que no hubiese conocido desde la eternidad, sería necesario que se le añadiese alguna ciencia real, ya que no puede conocer nada si no es por ciencia real; luego, o no la tuvo desde la eternidad, y en ese caso fue preciso que se le añadiese en el tiempo; o, si la tuvo desde la eternidad, también desde la eternidad le representó dicho objeto, puesto que, según dijimos, representa en virtud de su naturaleza; y, por la misma razón, representa perpetuamente lo que representó desde la eternidad. Pues tampoco en tal relación puede acaecer una variación por parte del solo objeto;

non est necessaria realis additio ut talis respectus resultet, neque etiam erit necessaria realis mutatio ut de novo resultet. Neque e converso, ut auferatur, erit necessaria ablatio aut suspensio alicuius realis actus. Aliam responsionem adhibet ibi D. Thom. (quam ipse etiam non videtur probare, cum post illam aliam adiungat), nimirum hos respectus non terminari ad creaturas ut sunt in seipsis, sicut relationes domini vel creatoris, sed ut sunt in ipso Deo, et ideo non posse mutari, nisi mutato Deo. Sed hoc imprimis locum non habet in voluntate libera, nam per eam vult Deus creaturam in seipsa; ergo respectus ille non terminatur ad creaturam in Deo, sed in ipsa. Idemque est de scientia visionis, de qua ibi est sermo; nam, licet dicatur Deus videre res in se tamquam in causa vel ratione cognoscendi, tamen intuitus Dei ultimate fertur ad res prout sunt in seipsis, et ita respectus talis scientiae ad illas in seipsis terminatur.

53. Igitur haec difficultas aliter expedienda videtur in scientia et aliter in voluntate. In scientia enim est res longe facilior; nam, cum ipsa in se non sit libera, sed necessaria, non potest in ea intelligi quod de novo aliquid sub eam cadat vel sciri desinat, nisi facta aliqua mutatione in ipsa scientia; nam, si supponatur obiectum scibile, divina scientia talis tam perfectaque est, ut naturaliter ac necessario repraesentet omne verum seu omne scibile. Quapropter, si in tempore Deus aliquid sciret quod ab aeterno non scivisset, necessarium esset ei addi aliquam scientiam realem, quia nihil scire potest nisi per realem scientiam; aut ergo illam non habuit ab aeterno, et sic oportuit in tempore addi, aut, si ab aeterno illam habuit, ab aeterno etiam illi repraesentavit tale obiectum, quia, ut diximus, naturaliter repraesentat; et eadem ratione, quod ab aeterno repraesentavit, perpetuo repraesentat. Neque enim potest accidere va-

ya que toda realidad que ha de existir en alguna diferencia del tiempo, en cuanto de ella depende, es siempre escible, puesto que desde la eternidad es verdadera la afirmación de que existirá en tal tiempo. Y por el mismo motivo toda verdad, tanto afirmativa como negativa, sobre las cosas futuras o no futuras, ya la signifiquemos a modo de futuro, ya de presente o pasado, es de por sí objetiva o terminativamente cognoscible; y, por eso, el que no se conozca siempre, sino de nuevo, no puede provenir más que de la imperfección de la ciencia, la cual, o es limitada, o ha de tomarse de las cosas mismas. Por consiguiente, esa adición de ciencia no puede hacerse como por una adición extrínseca de objeto, sino por un aumento real de la ciencia misma, y, consecuentemente, por una verdadera y real mutación.

54. Consiguientemente, por el hecho mismo de que la ciencia divina es infinita, le es contradictoria esa mutación o novedad, puesto que esa ciencia ni está tomada del objeto ni depende de la existencia real de él, sino que es apta por naturaleza para representarlo, aunque esté distante en duración, y representa siempre y naturalmente cuanto hay de representable en el objeto. Y esta misma es la razón de que a tal ciencia no pueda sobrevenirle una disminución, puesto que representa cada cosa según el tiempo y el modo como ha de existir o no ha de existir.

55. Algunos añaden que la inmutabilidad de la ciencia de visión proviene de la inmutabilidad de la voluntad divina, pues, por ser su decreto eterno e inmutable y por depender de él las cosas futuras, por eso mismo la ciencia de ellas es también inmutable. Pero, aunque sea verdad que, supuesta la inmutabilidad del decreto, la ciencia que se funda en él ha de ser también inmutable por ese capítulo, sin embargo, hablando con propiedad, la invariabilidad de la ciencia no se funda en la inmutabilidad del decreto libre. Porque, aunque, por un imposible, Dios comenzase a, o dejase de querer algo de nuevo o pudiese mudar su voluntad, con todo la ciencia sería invariable, porque desde la eternidad representaría ese mismo decreto o la mutación que ha de acaecer en él según sus tiempos, de igual modo que representa invariablemente estas cosas respecto de la

riatio in tali respectu ex parte solius obiecti; nam omnis res futura in aliqua differentia temporis, quantum est ex se, semper est scibilis, quia ex aeternitate verum est dicere illam fore in tali tempore. Et eadem ratione omnis veritas, tam affirmativa quam negativa, circa res futuras aut non futuras, sive a nobis per modum futuri, sive praesentis aut praeteriti significetur, ex se scibilis est obiective seu terminative; et ideo quod non semper, sed de novo sciatur, non potest provenire nisi ex imperfectione scientiae, quae vel limitata est, vel a rebus ipsis est sumenda. Quare talis additio scientiae non potest fieri quasi per extrinsecam additionem obiecti, sed per reale augmentum ipsius scientiae, et consequenter per veram ac realem mutationem.

54. Quapropter, hoc ipso quod divina scientia infinita est, illi repugnat talis mutatio seu novitas, quia illa scientia nec sumitur ab obiecto, nec ab illius reali existentia pendet, sed ex se nata est repraesentare illud, etiamsi duratione distet, semperque ac naturaliter repraesentat quidquid in obiecto repraesentabile est. Et eadem ratione non potest tali scientiae accidere diminutio, quia unumquodque repraesentat pro eo tempore et modo quo futurum vel non futurum est.

55. Addunt aliqui immutabilitatem scientiae visionis provenire ex immutabilitate divinae voluntatis; nam, quia eius decretum aeternum est et immutabile et ab eo dependent res futurae, ideo scientia earum immutabilis etiam est. Sed, licet verum sit, posita immutabilitate decreti scientiam in eo fundatam fore etiam ex eo capite invariabilem, tamen, per se loquendo, non fundatur invariabilitas scientiae in immutabilitate decreti liberi. Nam, etiamsi per impossibile Deus de novo aliquid inciperet velle aut desineret, seu mutare posset voluntatem suam, nihilominus scientia esset invariabilis, quia ex aeternitate repraesentaret tale decretum, vel mutationem in eo futuram pro suis temporibus, eo modo quo de voluntate creata haec invariabiliter repraesentat. Est ergo illa scientia ex se et ab intrinseco im-

voluntad creada. Luego esa ciencia es de por sí intrínsecamente inmutable a causa de su representación infinita y natural, es decir, necesaria.

56. Respecto, pues, de la voluntad, el problema es más difícil por el hecho de que, aun propuesto un objeto suficiente, su determinación es libre; y, por eso, aunque su acto sea infinito y suficiente de por sí sin ningún aditamento real para tender a un objeto creado, no se ve por qué su determinación libre es eterna y ha sido puesta en la realidad desde la eternidad, si ha de existir alguna vez, o dura eternamente una vez que existe. Se dirá: por el hecho mismo de que la volición o determinación libre de Dios no es más que su entidad, es necesario que lo que quiere una vez lo quiera siempre desde la eternidad y hasta la eternidad, ya que no puede suceder que un objeto al que Dios quiere en una determinada diferencia del tiempo, por ejemplo, no exista en ella, y que, por tanto, desde la eternidad y hasta la eternidad exista de tal manera o tenga la misma ordenación a la existencia para aquella diferencia del tiempo; luego tampoco puede suceder que, si Dios quiere una vez ese objeto, no lo quiera desde la eternidad y hasta la eternidad. Pero este argumento no parece eficaz; pues, o se funda en que la volición libre de Dios es su simple entidad necesaria sin adición de una realidad libre; o se funda en que, supuesta la verdad de un objeto futuro en alguna diferencia del tiempo, no puede suceder que no vaya a existir del mismo modo como se encuentra respecto de la voluntad divina. Lo primero no basta, puesto que de esto es precisamente de lo que buscamos la razón: ya que Dios mediante una misma entidad necesaria puede querer libremente las cosas externas a El sin ninguna adición, ¿por qué no puede hacer esto en el tiempo del mismo modo que en la eternidad, siendo así que no se requiere mayor adición en un caso que en el otro, y, en consecuencia, tampoco una mutación mayor? Por eso está tan lejos de resolverse esta dificultad partiendo de este principio, que más bien nace de él. Por el contrario, si se añade lo segundo sobre el objeto, parece que hay petición de principio; en efecto, el objeto o efecto querido por la voluntad divina en alguna diferencia del tiempo existirá infaliblemente, precisamente porque la voluntad divina es eficaz e inmutable; empero, si el decreto de Dios fuese mudable, aunque estuviera puesto desde la eternidad, su

mutabilis, ob infinitam ac naturalem seu necessariam repraesentationem suam.

56. De voluntate ergo est res difficilior, eo quod, etiam sufficienti proposito obiecto, determinatio eius libera sit; et ideo, quamvis actus eius sit infinitus et per se sufficiens sine ullo addito reali ad tendendum in obiectum creatum, non apparet unde necessarium sit liberam eius determinationem esse aeternam et ab aeterno in re positam, si aliquando futura est, aut in aeternum durare, si semel est. Dices: immo hoc ipso quod Dei volitio et determinatio libera non est aliud quam entitas eius, necessarium est ut quod semel vult, semper ab aeterno et in aeternum velit, quia fieri non potest ut obiectum quod semel Deus vult pro aliqua differentia temporis, verbi gratia, pro illa non sit futurum, et consequenter quod ab aeterno et in aeternum sit ita futurum seu habeat eamdem habitudinem ad existendum pro illa differentia temporis; ergo neque etiam fieri potest ut, si semel Deus vult tale obiectum, non velit illud ab aeterno et in aeternum. Sed haec ratio non videtur efficax; aut enim fundatur in hoc quod volitio Dei libera est simplex eius entitas necessaria absque additione realitatis liberae; vel in hoc quod posita veritate obiecti futuri pro aliqua differentia temporis, fieri non potest ut non sit futurum eo modo quo cadit in divinam voluntatem. Primum non sufficit, nam hoc est cuius rationem inquirimus: cum Deus per eamdem entitatem necessariam possit libere velle res ad extra sine ulla additione, cur non possit id tam in tempore quam in aeternitate praestare, cum non maior additio in uno quam in alio requiratur, et consequenter nec maior mutatio? unde tantum abest, ut ex illo principio expediatur haec difficultas, ut potius ex illo nascatur. Si vero adiungatur secundum de obiecto, videtur petitio principii; obiectum enim seu effectus volitus a divina voluntate pro aliqua differentia temporis ideo infallibiliter erit, quia voluntas divina est efficax et immutabilis; si autem decretum Dei esset mutabile, etiamsi ab aeterno

efecto no existiría con absoluta infalibilidad, sino sólo bajo condición, concretamente si Dios persiste en ese decreto. Y esto no irá contra la eficacia de la voluntad divina, sino que más bien nacerá de ella el que, cambiado el decreto, cese el efecto. Luego se incurre en petición de principio al probar la inmutabilidad del decreto por la inmutabilidad del objeto que ha sido querido una vez. Se puede responder que el argumento se funda en la inmutabilidad del objeto, pero que ésta no se funda en la inmutabilidad de la voluntad divina, pues de esta suerte se cometería petición de principio, sino que se funda en la verdad eterna de una proposición sobre un futuro, la cual no puede cambiar por causa de la necesidad que incluye en sentido compuesto. Porque, al igual que lo que existe cuando existe es necesario que exista, del mismo modo lo que ha de existir, supuesto que ha de existir, no puede dejar de existir. Ahora bien, en todas las cosas que realmente han de existir o no en alguna diferencia del tiempo, una de las contradictorias es verdadera desde la eternidad, como doy por supuesto por lo dicho en otra parte. Así, pues, si desde la eternidad es verdad que algo ha de existir, entonces es imposible que Dios no lo quisiera desde la eternidad, porque, o existiría luego contra la voluntad de Dios o completamente al margen de ella, lo cual es imposible; o comenzaría luego Dios a quererlo sin que se produjese mutación alguna en ambos extremos, lo cual no es tampoco posible. Y por el mismo motivo, si es verdad desde la eternidad que una cosa no ha de existir, Dios quiere desde la eternidad que no exista, puesto que Dios puede querer esto, sin que al querer que no exista produzca en el objeto otra mutación, ni surja otra relación; luego dicha relación es necesariamente eterna. Y de este modo el argumento es probable. Sin embargo, su proceso va siempre desde nuestro modo de concebir hasta la realidad, porque estas relaciones de razón no se dan en la realidad, sino que son fingidas por nosotros; de ahí que pueda decirse que, aunque nosotros no concibamos una nueva relación, con todo, Dios quiere de nuevo. Además da por supuesto que estas relaciones se fundan sólo en el objeto, siendo así que tienen la primera raíz en la voluntad de Dios, no ciertamente en una mutación de ella o en una realidad que se le añada, sino en su eminencia y causalidad, como se explicó.

esset positum, non esset absolute infallibiliter futurus effectus eius, sed tantum sub conditione, nempe si in eo decreto Deus persistat. Neque hoc erit contra efficaciam divinae voluntatis, sed potius ex illa nascetur quod mutato decreto cesset effectus. Igitur principium petitur, dum immutabilitas decreti probatur ex immutabilitate obiecti semel voliti. Responderi potest rationem fundari in obiecti immutabilitate; hanc autem non fundari in immutabilitate divinae voluntatis, sic enim peteretur principium, sed fundari in aeterna veritate propositionis de futuro, quae mutari non potest ob necessitatem compositam quam includit. Quia, sicut id quod est, quando est, necesse est esse, ita quod futurum est, supposito quod futurum sit, non potest non fore. In omnibus autem quae in re futura sunt vel non sunt in aliqua differentia temporis, altera contradictoriarum est vera ex aeternitate, ut ex alibi dictis nunc suppono. Igitur, si ex aeternitate est verum aliquid esse futurum, ergo non potuit Deus ex aeternitate nolle illud, quia vel postea esset contra voluntatem Dei, vel omnino sine illa, quod est impossibile; vel postea inciperet Deus velle illud nulla facta mutatione in obiecto, et insurgeret novus respectus rationis nulla facta mutatione in utroque extremo, quod etiam esse non potest. Et eadem ratione, si ab aeterno est verum rem non esse futuram, Deus ab aeterno vult illam non esse, quia Deus potest id velle, et in obiecto non efficit aliam mutationem volendo ut non sit, nec insurgit alius respectus; ergo talis respectus necessario est aeternus. Atque hoc modo haec ratio est probabilis. Semper tamen procedit ex modo nostro concipiendi ad rem, nam hi respectus rationis non sunt in re, sed finguntur a nobis; unde dici posset quod, licet nos non intelligamus novum respectum, nihilominus Deus de novo vult. Deinde supponit hos respectus fundari tantum in obiecto, cum tamen primam radicem habeant in voluntate Dei, non quidem in mutatione eius vel re illi addita, sed in eminentia et causalitate, ut explicatum est. Un-

Por eso, finalmente, podría decirse que, aunque una cosa que ha de existir de hecho alguna vez, sea futura desde la eternidad, esto no lo debe a que Dios haya querido desde la eternidad que existiese, sino porque también fue verdad desde la eternidad que Dios iba a querer alguna vez que aquella cosa existiese. Y aunque en este caso se conciba una nueva relación de razón en Dios que quiere en el tiempo, por parte de Dios podría ésta fundarse en su eminencia; mientras que por parte del objeto únicamente podría fundarse en que era futuro antes por la determinación futura de la causa, ya actual ahora; de donde, en virtud del estado anterior, hubiese podido no existir, en cuanto dependía del estado actual de las causas, pero no en el segundo estado.

57. Puede darse otra razón por parte del entendimiento, y se funda en Santo Tomás, I, q. 19, a. 7, donde prueba que, perseverando en el objeto la misma razón de bien, la voluntad no puede cambiar si no es porque se cambia el conocimiento y se conoce un bien que antes se ignoraba. Por consiguiente, habiéndose demostrado que esta variación en el divino conocimiento no puede tener lugar sin mutación real, resulta que tampoco en la voluntad puede tener cabida una nueva determinación libre sin mutación. Este razonamiento todavía no prueba que la mutación tenga lugar entonces formalmente en la voluntad en cuanto voluntad, sino que, a lo sumo, se la presupone en la ciencia. Además, tampoco parece que se pruebe esto suficientemente, puesto que, permaneciendo el mismo conocimiento perfectamente idéntico, puede por su libertad la voluntad amar lo que antes no amaba, o no desear lo que antes deseaba, ya que, supuesto cualquier conocimiento, la voluntad permanece libre. Se explica en el caso presente, porque en la eternidad, supuesta toda la ciencia meramente natural de Dios —que es la única que se presupone para la libre determinación de la voluntad— permaneció la voluntad libre para amar o no amar a la criatura; luego, permaneciendo el mismo conocimiento, pudo amar primero y después no amar, puesto que el conocimiento de por sí no impone mayor necesidad de perseverar en el amor que de manifestar el amor. Y por el mismo motivo, permaneciendo la ciencia infinita de Dios, la voluntad por su libertad podría suspender toda libre determinación; luego podría después, en virtud de la misma libertad, elegir la parte que quisiese;

de tandem dici posset quod, licet res quae de facto est futura aliquando, ab aeterno sit futura, id non habet ex eo quod ab aeterno voluit Deus ut esset, sed quia etiam fuit ab aeterno verum Deum fuisse aliquando voliturum ut illa res esset. Et tunc, licet intelligatur novus respectus rationis in Deo volente ex tempore, ille posset fundari ex parte Dei in eminentia eius; ex parte vero obiecti in hoc solum, quod prius erat futurum ex futura determinatione causae, iam vero ex actuali; unde ex vi prioris status potuisset non fore, quantum erat ex actuali statu causarum, non vero in posteriori statu.

57. Alia ratio reddi potest ex parte intellectus, fundaturque in D. Thom., I, q. 19, a. 7, ubi probat non posse voluntatem mutari, perseverante in obiecto eadem ratione boni, nisi quia mutatur cognitio et cognoscitur bonum quod antea ignorabatur. Cum ergo ostensum sit non posse hanc variationem accidere in divina cognitione sine reali mutatione, fit ut neque in voluntate accidere possit nova determinatio libera sine mutatione. Qui discursus adhuc non probat accidere tunc mutationem formaliter in voluntate ut voluntas est, sed ad summum quod in scientia praesupponatur. Deinde, etiam hoc non videtur sufficienter probari, nam, stante eadem omnino cognitione, potest voluntas pro sua libertate amare quod prius non amabat, vel non appetere quod appetebat, quia supposita quacumque cognitione, voluntas manet libera. Et declaratur in praesenti, nam in aeternitate, supposita tota scientia Dei mere naturali (quae sola ad liberam determinationem voluntatis supponitur), voluntas mansit libera ad amandam vel non amandam creaturam; ergo stante eadem cognitione potuit prius amare et postea non amare, quia cognitio ex se non magis necessitat ad perseverandum in amore quam ad exhibendum amorem. Et eadem ratione, stante infinita Dei scientia, posset voluntas pro sua libertate suspendere omnem determinationem liberam; ergo ex eadem libertate posset postea quam vellet partem eligere; ergo si aliunde non

luego si en una nueva determinación libre no hay mutación por otro capítulo, por parte de la ciencia no sería necesaria.

58. Por eso, para esta dificultad me agradó siempre sobremanera la respuesta de que este argumento concluye que de semejante variación del decreto o de la libertad en su término no se infiere inmediatamente la mutación física en la voluntad divina, pero que se infiere una especie de inconstancia de ánimo —por así decirlo— y un modo imprudente de portarse en sus decretos, imperfecciones que no repugnan menos a Dios que la mutación física. Más aún, cuando se dice de Dios que es absolutamente inmutable, esto no se entiende menos de la inmutabilidad moral que de la física, y en el hombre se tiene como imperfección el ser mudable en su propósito, no sólo a causa de la variación de la entidad del acto, sino mucho más por causa de la inconstancia del ánimo. Por eso, si por un imposible, mediante la misma entidad de un acto, pudiese un hombre cambiar de propósito y querer ahora y luego no querer, habría una gran imperfección. Ahora bien, de esta imperfección puede inferirse inmediatamente que la voluntad mudable de este modo es finita y que no es esencialmente recta, pudiendo concluirse, por fin, de aquí mediatamente que la mutación cuasi moral no tiene lugar nunca sin mutación física. Todo este razonamiento parece bastante evidente de por sí, pues el que existan algunas imperfecciones morales de las que "por lugar intrínseco" —como dicen— no se sigue imperfección o mutación física, es evidente. Porque el querer mentir o querer el pecado no lleva a concluir inmediatamente en Dios alguna mutación física ni composición o algo semejante. Podría, en efecto, concebirse que Dios quiere esto desde la eternidad por una simple determinación libre, tal como fue explicada antes; sin embargo, de dicha imperfección se llega a concluir que tal voluntad no es esencialmente recta y que, consecuentemente, es finita, y de aquí, como "por lugar extrínseco", se concluiría que tal voluntad es físicamente mudable. Este, pues, pienso que es el método de proceder en el caso presente, porque el que aquella a la que llamamos inconstancia de ánimo sea una imperfección y un modo de operar originado de falta de consideración o de imprudencia es de por sí evidente por los términos mismos;

intervenit mutatio in nova determinatione libera, ex parte scientiae non esset necessaria.

58. Quocirca ea responsio ad hanc difficultatem mihi semper maxime placuit, argumentum hoc concludere ex huiusmodi variatione decreti aut determinationis liberae non inferri immediate physicam mutationem in divina voluntate, inferri tamen quamdam (ut ita dicam) animi inconstantiam et imprudentem modum se gerendi in suis decretis; quae imperfectiones non minus repugnant Deo quam physica mutatio. Immo cum Deus dicitur absolute immutabilis, non minus intelligitur de morali quam de physica immutabilitate, et in homine imperfectio existimatur quod in suo proposito mutabilis sit, non solum propter variationem entitatis actus, sed multo magis propter animi inconstantiam. Unde, si per impossibile per eamdem actus entitatem posset homo variare propositum, et nunc velle, postea nolle, magna esset imperfectio. Ex hac vero imperfectione immediate inferri potest voluntatem sic mutabilem esse finitam et non rectam per essentiam, et inde tandem mediate concludi potest nunquam accidere illam mutationem quasi moralem sine mutatione physica. Hic discursus totus videtur per se satis evidens, nam quod sint quaedam imperfectiones morales, ex quibus per locum intrinsecum (ut aiunt) non sequitur imperfectio vel mutatio physica, est evidens. Nam velle mentiri aut velle peccatum non infert immediate in Deo aliquam mutationem physicam, nec compositionem aut aliquid simile. Posset enim intelligi Deus ex aeternitate id volens per simplicem determinationem liberam, prout supra explicata est; infertur tamen ex illa imperfectione talem voluntatem non esse per se rectam, et consequenter esse finitam, et inde quasi per locum extrinsecum concludetur talem voluntatem esse mutabilem physice. Sic ergo in praesenti procedendum existimo, nam quod illa (quam sic vocamus) animi inconstantia imperfectio sit, et modus operandi vel ex inconsideratione vel ex imprudentia procedens, ex terminis ipsis per se notum est; nam, si in hominibus haec merito cen-

porque si esto se juzga razonablemente en el hombre como una imperfección, cuánto más lo será en Dios. Además, porque es una gran imperfección no cumplir lo prometido, no por cierto formal y precisivamente por causa de la mutación física, sino por la falta de decoro y por la deficiencia moral que hay en dicho acto, y, sin embargo, toda esa deficiencia, incluso prescindiendo de la mentira, consiste en esta movilidad de ánimo, y procedería de ella, por más que acaeciese sin mutación física.

59. Cuál sería el modo según el cual de aquella manera de querer se seguiría en Dios esta imperfección, ha de explicarse así en pocas palabras. En efecto, al considerar que Dios tiene en su eternidad presentes por simple inteligencia todos los objetos creados dignos de amor, según todos los grados, modos y razones de conveniencia que pueden pensarse en ellos, fue preciso que la voluntad divina no permaneciese como suspensa en sus decretos libres sobre tales objetos, sino que se inclinase hacia una de las dos partes, o queriéndolos o no queriéndolos decididamente, o sea queriendo que no existiesen, o queriendo no amarlos o no elegirlos. En primer lugar, porque es probable que esto sea necesario en toda voluntad después de estar en posesión del consejo o juicio pleno sobre si se ha de amar o no amar una cosa, hacerla o no hacerla. Además, prescindiendo ahora de lo que pase con las otras, respecto de la voluntad divina esto parece cierto, porque, en primer lugar, tanto el querer como el dejar de querer o no querer, y tanto el no existir como el existir de la criatura procede del libre arbitrio de Dios; luego debe ser perfectamente voluntario; luego se realiza directamente por un acto positivo y no sólo indirectamente por la suspensión del acto. Y me refiero a los objetos buenos que pueden caer bajo la divina voluntad, pero hay que aplicarlo proporcionalmente a los malos, los cuales, aunque no sean queridos, sino permitidos, no obstante deben permitirse mediante un acto positivo, por el que Dios quiere o bien no impedirlos, o incluso concurrir a la entidad de ellos. Asimismo, porque la suspensión total del decreto es realmente una imperfección, siendo llamada por Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 82, cierta potencialidad. En efecto, dos son los modos como se puede concebir esa suspensión: el primero de manera que incluya la voluntad determinada de no deliberar o decidir nada más en esa

setur imperfectio, quanto magis in Deo! Item, quia non implere promissum magna imperfectio est, non quidem formaliter ac praecise propter mutationem physicam, sed propter indecentiam et moralem defectum qui est in illo actu, et tamen totus ille defectus, etiam secluso mendacio, in hac mobilitate animi consistit, et ex ea oriretur, etiamsi absque mutatione physica contingeret.

59. Qualiter autem haec imperfectio in Deo sequeretur ex illo volendi modo, sic breviter explicandum est. Considerando enim Deum ut habentem, in aeternitate sua, praesentia per simplicem intelligentiam omnia obiecta creata diligibilia secundum omnes gradus, modos ac rationes convenientiae quae in eis excogitari possunt, necessarium fuit divinam voluntatem non manere quasi suspensam in suis decretis liberis circa talia obiecta, sed in alterutram partem inclinari, aut volendo illa, aut definite non volendo, seu volendo ea non esse, aut ea non amare vel non eligere. Primo quidem, quia probabile est in omni voluntate esse id necessarium, postquam de re amanda vel non amanda, agenda vel non agenda, plenum consilium aut iudicium habitum est. Deinde, quidquid sit de aliis, de divina voluntate videtur hoc certum, tum quia tam velle quam nolle aut non velle, et tam quam esse non esse creaturae est ex arbitrio Dei; debet ergo esse perfecte voluntarium; ergo directe per positivum actum, et non tantum indirecte per suspensionem actus. Loquor autem de bonis obiectis, quae cadere possunt sub divinam voluntatem; applicandum autem est cum proportione ad mala, quae, licet non sint volita sed permissa, per actum tamen positivum permitti debent, quo Deus vult vel illa non impedire, vel etiam ad entitatem illorum concurrere. Praeterea quia illa totalis suspensio decreti revera est imperfectio, et a D. Thom., I cont. Gent., c. 82, vocatur potentialitas quaedam. Duobus enim modis concipi potest illa suspensio: primo, ut includat voluntatem definitam nihil amplius in ea re ut sic proposita deliberandi aut defi-

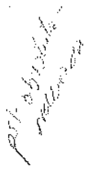
cosa en cuanto propuesta de ese modo, y ésta no es la suspensión de que tratamos, sino que es un decreto libre que será tan inmutable en Dios como los demás, y en realidad es la voluntad de no hacer lo que se deja así. Por consiguiente se concibe la suspensión total de otro modo, porque ni la voluntad elige entonces una de las dos partes, ni decreta lo que luego ha de elegir, y no hay duda de que esta suspensión de ánimo es una gran imperfección. Por otra parte, parece que se origina de una imperfección del entendimiento, el cual, concretamente, no consideró o juzgó todavía con plenitud todo lo que puede requerirse para determinar algo; porque si lo hubiese considerado todo y estuviese cierto de que no podía desearse más, no podría la voluntad permanecer en esa suspensión. Se objetará que lo podría por su libertad. Respondo que el uso de la libertad no tiene lugar, a no ser cuando se representa algo bajo la razón de bien, y en esa suspensión, supuesto el estado del entendimiento anteriormente explicado, no puede aparecer razón alguna de bien, sobre todo en Dios, quien se comporta en todas las cosas de un modo perfectísimo y con sumo juicio y razón. Por eso voy a preguntar todavía si cuando se piensa que Dios suspende su deliberación como dejándola para el futuro, sabe ya lo que ha de elegir después o no; porque, si no lo sabe de antemano, se trata de una imperfección en el entendimiento y que no puede menos de infundir ansiedad y preocupación en la voluntad sobre la deliberación futura. Por el contrario, si ya conoce previamente desde la eternidad su deliberación futura, esa suspensión es irracional e inconsecuente. Queda, pues, que Dios posee necesariamente un decreto eterno determinado a uno de los dos extremos de querer o no querer de alguna manera cualquier objeto que se haya propuesto, necesidad que no depende de que el decreto libre añada o no añada algo real, sino que se sigue en absoluto de la plenitud de su ciencia y del modo perfecto y perfectamente voluntario como se comporta Dios en todas las cosas, aunque determine libremente su voluntad de modo simplicísimo y sin ninguna adición real.

60. Y de este principio se sigue también que ese decreto eterno no puede ser mudable sin una gran inconstancia e imperfección de Dios como volente, ya que son dos los modos como puede entenderse que hay variación en lo que ha

niendi, et haec non est suspensio de qua agimus, sed est decretum liberum, quod in Deo tam immutabile erit sicut alia, et revera est voluntas non agendi id quod ita relinquitur. Alio ergo modo intelligitur illa suspensio totalis, quia nec voluntas tunc alterutram partem eligit, nec decernit quid sibi postea eligendum sit, et huiusmodi animi suspensio sine dubio est magna imperfectio. Et videtur praeterea ex imperfectione intellectus oriri, qui nimirum nondum plene consideravit aut iudicavit quidquid ad aliquid decernendum requiri potest; nam, si omnia considerasset et certus esset nihil amplius desiderari posse, non posset voluntas in ea suspensione manere. Dices: ex libertate sua id posset. Respondeo non habere locum libertatis usum, nisi ubi sub ratione boni repraesentatur; in ea vero suspensione, posito praedicto statu intellectus, nulla ratio boni apparere potest, et maxime in Deo, qui perfectissimo modo et summo cum iudicio et ratione in omnibus se gerit. Unde interrogabo rursus an, cum fingitur Deus suspendere deliberationem suam quasi in futurum, praesciat quid postea electurus sit necne; nam, si non praescit, illa est in intellectu imperfectio, et in voluntatem non posset non inducere anxietatem et sollicitudinem de futura deliberatione. Si vero iam praescit ex aeternitate futuram deliberationem suam, irrationalis et impertinens est talis suspensio. Relinquitur ergo necessario habere Deum aeternum decretum in alterutram partem volendi vel nolendi aliquo modo quodlibet obiectum sibi propositum, quae necessitas non pendet ex eo quod decretum liberum addat vel non addat aliquid reale, sed absolute sequitur ex plenitudine scientiae, et ex perfecte voluntario et perfecto modo quo Deus in omnibus se gerit, etiamsi simplicissime et sine ulla reali additione voluntatem suam libere determinet.

60. Ex hoc vero principio ulterius sequitur tale decretum aeternum non posse esse mutabile sine magna inconstantia et imperfectione Dei volentis, quia duobus modis potest intelligi variari quod decretum est a

sido decretado por Dios. El uno por la propia mutación del decreto mismo, concretamente porque se concibe que tal mutación recae sobre el mismo objeto y según el mismo aspecto en el mismo tiempo, etc., es decir, que Dios, por ejemplo, ha determinado crear a Pedro en tal tiempo y después no quiere crearlo en el mismo tiempo, y en este caso se trata de verdadera inconstancia de ánimo, en contradicción con la prudencia y con la virtud perfecta, siendo, por tanto, imposible que se encuentre en Dios; por eso se ha escrito de El: *No cambiará por arrepentimiento, pues no es un hombre para que haga penitencia,* en I de los *Reyes,* 15. Y esto puede confirmarse por los argumentos expuestos poco antes y explicarse muy bien del modo siguiente. Porque, o Dios conocería de antemano que iba a cambiar de propósito y que el primero no tendría efecto alguno, y en este caso sería muy veleidoso el tener tal propósito, e incluso apenas podría ser eficaz; o Dios no habría conocido esto de antemano, y en este caso se supone una gran imperfección en la ciencia y Dios permanecería como dudoso y con sospechas sobre su constancia y sobre la firmeza de su propósito, lo cual es una imperfección en máximo grado. Puede acaecer de otro modo la variación sobre la cosa decretada o querida por Dios, no según lo mismo o en el mismo tiempo, sino en diversos tiempos, como si, por ejemplo, Dios ama hoy a Pedro, mañana no le ama, etc. Y esta variación no causa mutación en Dios, porque una cosa, sin mutación o inconstancia de ánimo, puede ser amada en un tiempo y no serlo en otro. Sobre todo cuando esto tiene lugar sin novedad alguna por parte del amante, el cual decretó ambas cosas al mismo tiempo, a saber, amar en tal tiempo y en tal otro no amar, teniendo ambas cosas suficiente causa y razón. Esta es la manera de comportarse Dios al querer la variación de las cosas sin variación alguna en sí mismo, porque ni tiene nuevos decretos, ni cambia los antiguos, sino que quiere, dispone o permite cada cosa en su tiempo desde la eternidad, y persevera siempre en lo que propuso una vez. Por consiguiente, para la variedad y mutación de las cosas, no es necesaria tal inconstancia en la voluntad divina, ni podría darse sin gran imperfección. De acuerdo con este raciocinio, conserva su eficacia el argumento que prueba que no puede existir tal mutación



Deo. Uno modo per propriam mutationem ipsius decreti, scilicet, quia talis mutatio intelligitur esse circa idem obiectum et secundum idem pro eodem tempore, etc., id est, quod prius decreverit Deus tali tempore Petrum creare, verbi gratia, et postea nolit pro eodem tempore creare illum, et haec est propria animi inconstantia, prudentiae et perfectae virtuti repugnans, et ideo impossibile est in Deo reperiri; de quo propterea scriptum est: *Poenitudine non flectetur, neque enim homo est ut agat poenitentiam,* I Reg., 15. Idque confirmari potest argumentis paulo antea factis, et declarari optime in hunc modum. Nam, vel Deus praesciret se mutaturum propositum et illud prius nullum effectum habiturum, et sic levissimum esset habere tale propositum, immo vix posset esse efficax; vel non praescivisset hoc Deus, et sic supponitur magna imperfectio in scientia, et maneret Deus quasi dubius et suspectus de sua constantia et firmitate sui propositi, quae est summa imperfectio. Alio modo accidere potest varietas circa rem decretam aut amatam a Deo, non secundum idem aut pro eodem tempore, sed pro diversis temporibus, ut, verbi gratia, si Deus hodie diligat Petrum, cras non diligat, etc. Et haec varietas non infert mutationem in Deo, quia sine mutatione vel inconstantia animi potest res uno tempore diligi et non alio. Maxime quando id fit sine ulla novitate ex parte amantis, qui simul utrumque decrevit, scilicet, et pro tali tempore amare, et pro tali non amare, et utrumque ex sufficienti causa et ratione. Ita vero se gerit Deus volens rerum varietatem sine ulla varietate in ipso, quia nec habet nova decreta nec mutat antiqua, sed singula pro suis temporibus ex aeternitate amat, disponit aut permittit, et in eo quod semel proposuit perpetuo durat. Igitur, ad rerum varietatem et mutationem non est necessaria talis inconstantia in divina voluntate, neque esse posset sine magna imperfectione. Et iuxta hunc discursum efficax manet illa ratio quae probat non posse esse talem mutationem in voluntate nisi praesup-

en la voluntad si no se presupone alguna imperfección y mutación en la ciencia y conocimiento, ya que quedó demostrado que semejante imperfección antecede siempre a toda nueva deliberación. Además, aunque una mutación de propósito llevada a cabo imprudentemente pueda acaso acaecer sin aumento de conocimiento, no así, en cambio, la prudente; por eso, al no poder darse en Dios ni una mutación imprudente, ni un aumento de conocimiento para que tal mutación pudiera realizarse de modo prudente, resulta que no puede darse en Dios de modo alguno.

61. Finalmente, puede darse otra razón de esta inmutabilidad tomada de la eternidad divina; en efecto, toda la eternidad es un instante indivisible en un grado mucho mayor, si es posible, que el instante de nuestro tiempo; ahora bien, en un solo e idéntico instante de nuestro tiempo no puede comprenderse que Dios tenga alguna determinación libre y la cambie, ya sea una determinación que añada algo real, ya únicamente una relación de razón, puesto que también en estas relaciones se da tal oposición que implica contradicción por parte del objeto. Luego tampoco en el instante de la eternidad puede darse en Dios tal modo de mutación. Y se confirma, porque la variación en un decreto libre no puede comprenderse sin verdadera sucesión mediante un antes y un después, y en Dios no puede darse sucesión alguna. Sin embargo, este argumento puede eludirse diciendo que en ese caso no se da sucesión de cosas en Dios, sino de relaciones de razón, las cuales pueden variar sin que varíe realmente el fundamento y, en consecuencia, se dirá que puede darse en la eternidad esa variación de relaciones, por el hecho de que, aunque sea realmente indivisible al igual que un instante de nuestro tiempo, no obstante es más eminente y de mayor permanencia, pudiendo coexistir con cualquier tiempo. Contra esto podría esgrimirse el argumento antes propuesto de que esta variación de relaciones no tiene lugar, ya que no puede existir mutación en el objeto, puesto que necesariamente desde la eternidad o es futuro o no es futuro; pero sobre la fuerza de este argumento ya se ha dicho bastante. Por eso hay que insistir en el argumento antes expuesto, el cual prueba debidamente que esta mutación de respectos no puede provenir más que de la perfección limitada, tanto en el modo de conocer como en el modo de deliberar, y que, por tanto, se funda siempre en alguna sucesión real,

posita aliqua imperfectione et mutatione in scientia et cognitione; quia ostensum est semper antecedere huiusmodi imperfectionem ad omnem novam deliberationem. Et praeterea, quamvis fortasse mutatio propositi imprudenter facta possit accidere sine augmento cognitionis, non tamen prudens; unde, cum in Deo nec imprudens mutatio esse possit, neque augmentum cognitionis, ut prudenter fieret talis mutatio, relinquitur nullo modo in Deo esse posse.

61. Alia tandem ratio reddi posset huius immutabilitatis ex aeternitate divina; est enim tota aeternitas unum indivisibile instans, multo magis, si fieri potest, quam instans nostri temporis; in uno autem et eodem instanti nostri temporis non potest intelligi quod Deus habeat aliquam liberam determinationem et mutet illam, sive illa determinatio addat aliquid reale, sive tantum respectum rationis, nam etiam in illis respectibus est talis oppositio quae contradictionem includit ex parte obiecti. Igitur neque in instanti aeternitatis potest esse in Deo talis mutationis modus. Et confirmatur, nam illa varietas in decreto libero intelligi non potest sine successione vera per prius et posterius; in Deo autem non potest esse successio ulla. Verumtamen haec ratio eludi potest dicendo ibi non esse successionem rerum in Deo, sed respectuum rationis, qui possunt variari, non variato realiter fundamento, et consequenter dicetur in aeternitate posse esse illam variationem respectuum, eo quod, licet sit realiter indivisibilis sicut instans nostri temporis, est tamen eminentior et permanentior potestque cuilibet tempori coexistere. Contra hoc vero fieri posset ratio supra tractata, quod haec variatio respectuum locum non habeat; quia in obiecto esse non potest mutatio, eo quod necessario ex aeternitate aut est futurum aut non est futurum; sed de vi huius rationis iam satis dictum est. Quocirca in ratione prius facta persistendum est, quae recte probat hanc mutationem respectuum non posse provenire nisi ex limitata perfectione tam in modo cognoscendi quam in modo deliberandi, et ideo semper fundari in reali aliqua succes-

concluyéndose de aquí legítimamente que está en contradicción con una realidad eterna.

SECCION X

Si es posible demostrar que existe un solo Dios

1. Esta cuestión puede parecer decidida en las páginas anteriores, donde demostramos que el ente *a se* no puede ser más que uno; perteneciendo, pues, al concepto de Dios el ser ente *a se*, de aquí se llega necesariamente a la conclusión de que no puede haber más que un Dios. Decidimos, sin embargo, añadirla en este lugar, no sólo porque esta conclusión es formalmente diversa y se suele probar con argumentos distintos, que es preciso analizar brevemente, sino también para dar de paso un aviso a los teólogos de cómo los argumentos que demuestran la unicidad de Dios no se oponen en nada a la Trinidad de Personas.

Exposición del argumento de Aristóteles

2. Aristóteles, pues, intentó demostrar que sólo existía un Dios partiendo del movimiento físico, en lib. VIII de la *Física*, texto 54 y siguientes. Porque el primer motor es solamente uno; mas Dios es el primer motor; luego Dios es solamente uno. La mayor es evidente, porque únicamente existe un primer móvil y un primer movimiento; luego únicamente existe un primer motor. Y esta razón queda más explicada por lo que él mismo dice en el lib. XII de la *Metafísica*, texto 44, en que demuestra que hay tantas inteligencias motrices cuantos son los cielos móviles, y que, en consecuencia, el orden de los motores está de acuerdo con el orden y dignidad de los móviles. Así, pues, al igual que entre los cuerpos móviles existe uno supremo, del mismo modo también entre los motores sólo hay uno que sea primero, y a éste se da el nombre de Dios. Este razonamiento de Aristóteles tiene ciertamente toda la probabilidad que puede obtenerse de un medio físico y del movimiento sensible; sin embargo, como he dicho

sione, et inde recte concluditur repugnare rei aeternae.

SECTIO X

An tantum unum Deum esse demonstrari possit

1. Haec quaestio definita videri potest in superioribus, ubi ostendimus ens a se non posse esse nisi unum; cum enim de ratione Dei sit quod sit ens a se, inde necessario concluditur non posse esse nisi unum Deum. Nihilominus tamen eam hoc loco addere visum est, tum quod formaliter sit haec conclusio diversa diversisque rationibus probari soleat, quas expendere breviter oportet, tum etiam ut obiter theologos moneamus quomodo rationes quae unitatem Dei demonstrant nihil Trinitati personarum adversentur.

Ratio Aristotelis expenditur

2. Deum igitur esse unum ex physico motu colligere conatus est Arist., VIII Phys., text. 54 et sequentibus. Quia primus motor unus tantum est; sed primus motor est Deus; ergo Deus est tantum unus. Maior constat, quia tantum est unum primum mobile et unus primus motus; ergo tantum est unus primus motor. Quae ratio amplius declaratur ex his quae ipse tradit in XII Metaph., text. 44, ubi ostendit tot esse intelligentias moventes, quot sunt caeli mobiles, et consequenter iuxta ordinem et dignitatem mobilium esse ordinem moventium; sicut ergo inter corpora mobilia datur unum supremum, ita et inter motores datur unus tantum primus, et ille appellatur Deus. Hic discursus Aristotelis habet quidem tantam probabilitatem quanta ex medio physico et

con anterioridad muchas veces, estos medios físicos son menos eficaces para demostrar las cosas pertinentes a Dios. Por eso, si, según dijimos, no se puede demostrar con evidencia sólo por el movimiento físico que Dios existe, mucho menos se podrá llegar a la conclusión de que es uno solo. Porque, en primer lugar, aunque de ese razonamiento se concluya que en este universo no hay más que un primer motor, la conclusión, no obstante, no es absoluta, porque por el movimiento no se puede demostrar que no exista otro universo y otro móvil que sea primero del mismo modo.

3. Además, como las inteligencias no existen esencial y primariamente por causa del movimiento del cielo, todo raciocinio que parta de los movimientos del cielo para llegar a concluir el número, orden y excelencia de las inteligencias es una conjetura muy débil, como vio el propio Aristóteles y como volveremos a decir luego al tratar de las otras sustancias espirituales; por tanto, la unicidad de Dios no puede demostrarse suficientemente por la unicidad del primer motor de los cielos, ya que por encima de ese motor pueden existir otras sustancias superiores. Más aún, según la sentencia más verdadera, incluso filosófica, el motor del primer cielo no es Dios; y del orden de los movimientos puede, a lo más, llegarse a la conclusión de que el motor próximo de la primera esfera es solamente uno y que es más excelente que los motores de las esferas inferiores. Ahora bien, el que más allá de él no existan otros entes más nobles, o que no existan muchos, sino uno solo, no es demostrable por dicho movimiento. Aunque del movimiento físico tampoco se pueda llegar a más conclusiones que a la de un motor primero. Por eso, del razonamiento dicho se puede al menos deducir que el orden de las cosas y de los movimientos del universo denuncia la unidad de Dios más bien que su pluralidad. Se obtiene también el argumento proporcional de que, igual que todos los movimientos físicos se reducen a un primer motor, de igual suerte se reducen todos los entes a un solo primer principio y causa, a la que llamamos Dios.

motu sensibili haberi potest; tamen, ut saepe in superioribus dixi, haec media physica minus efficacia sunt ad ea demonstranda quae in Deo reperiuntur. Unde si, ut diximus, ex solo motu physico non potest evidenter demonstrari Deum esse, multo minus poterit concludi esse tantum unum. Primo igitur, licet illo discursu concludatur in hoc universo esse tantum unum primum motorem, non tamen simpliciter, quia ex motu demonstrari non potest non esse aliud universum et aliud mobile aeque primum.

3. Deinde, cum intelligentiae non sint per se primo propter motum caeli, omnis ratiocinatio quae ex motibus caeli fit ad numerum, ordinem et nobilitatem intelligentiarum inferendam, est valde infirma coniectura, ut idemmet Aristoteles vidit, et infra iterum dicemus agentes de aliis spiritualibus substantiis; ergo unitas Dei non satis potest ex unitate primi motus caelorum demonstrari; nam supra illum motorem possunt esse aliae superiores substantiae. Immo iuxta veriorem sententiam etiam philosophicam, proximus motor primi caeli non est Deus; ex ordine autem motuum ad summum concludi potest illum proximum motorem primi orbis esse unum tantum esseque nobiliorem inferiorum orbium motoribus. Quod vero ultra illum non sint alia nobiliora entia, aut quod non sint multa, sed unum tantum, non potest ex illo motu demonstrari. Quamquam neque etiam possit ex physico motu aliquid amplius colligi, quam unus primus motor. Unde ex illo discursu saltem sumi potest ordinem rerum et motuum universi indicare unitatem, potius quam pluralitatem Dei. Sumitur etiam argumentum proportionale quod, sicut omnes motus physici ad unum primum motorem reducuntur, ita omnia entia ad unum primum principium et causam, quam appellamus Deum.

Segundo argumento probable

4. Se suma a esto otro argumento que tocó Aristóteles al fin del lib. XII de la *Metafísica.* Habiendo echado en cara a los pitagóricos en ese pasaje que admitían muchos primeros principios, añade: *Pero los seres no quieren estar mal gobernados; la pluralidad de principados no es un bien. El príncipe, pues, ha de ser uno solo.* Sto. Tomás, en el lib. I *cont. Gent.*, c. 43, razón 3, propone este argumento de la siguiente manera: lo que se realiza suficientemente admitiendo uno solo, es mejor que se realice por uno que por muchos; ahora bien, el orden de las cosas existe del mejor modo que puede existir, pues la potencia del agente primero no falta a la perfección de las cosas; mas el mejor orden se obtiene por la reducción a uno; luego, etc. Este argumento constituye ciertamente una buena conjetura, pero no puede ser una demostración convincente, ya que el ser de Dios no existe por causa del universo, ni por causa de su mejor orden o gobierno, sino que existe por sí mismo debido a la intrínseca necesidad de existir que tiene de suyo. Así, pues, aunque el orden y régimen del universo no exija muchos primeros principios, sin embargo, si no repugnase por otros capítulos que existiesen muchos dioses, no podría de aquí llegarse a la conclusión de su no existencia, puesto que podría decirse que existen de suyo y por causa de sí mismos, por más que fuese bastante uno solo para el régimen del universo. Es lo mismo que decimos de la multitud de personas en una sola divinidad: que de suyo no fue necesaria para la creación del universo, pero que, sin embargo, por necesidad e infinitud intrínseca, hay en Dios pluralidad de personas, no por causa de otro, sino por causa de sí mismo.

5. Por eso no parece posible por los solos efectos de Dios llegar a concluir de un modo demostrativo inmediato la existencia de un solo Dios, sino que únicamente puede concluirse de un modo cuasi negativo que por ellos no se demuestra más que un solo Dios, ya que uno solo es bastante para todas las cosas; sin embargo, esto no basta para demostrar positivamente la unicidad de Dios, sino que es preciso demostrar que repugna la multiplicación de la naturaleza divina. Y por no parecer que pueda esto demostrarse partiendo de los efectos, algu-

Secunda ratio probabilis

4. Huc accedit alia ratio, quam tetigit Aristoteles in fine lib. XII Metaph. Ubi, cum intulisset contra phythagoricos quod ponerent multa principia prima, addit: *At entia nolunt male gubernari; non est bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps.* Quam rationem sic proponit D. Thom., I cont. Gent., c. 43, rat. 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa; sed rerum ordo est sicut melius potest esse; non enim potentia agentis primi deest perfectioni rerum; optimus autem ordo est per reductionem ad unum; ergo, etc. Quae ratio est quidem bona coniectura, non potest tamen esse convincens demonstratio, quia esse Dei non est propter universum, nec propter optimum ordinem aut gubernationem eius, sed est per sese ob intrinsecam necessitatem essendi quam ex se habet. Quamvis ergo ordo et regimen universi non requirat plura principia prima, tamen, si aliunde non repugnaret esse plures Deos, inde concludi non posset illos non esse, quia dici posset esse ex se et propter se, etiamsi ad regimen universi unus sufficeret. Sicut de multitudine personarum in una divinitate nos dicimus per se quidem non fuisse necessariam ad creationem universi, nihilominus tamen, ex intrinseca necessitate et infinitate, dari in Deo multitudinem personarum, non propter aliud, sed propter se.

5. Quocirca ex solis effectibus Dei non videtur posse immediate demonstrative concludi esse tantum unum Deum, sed solum quasi negative ex illis non ostendi nisi unum Deum, quia unus ad omnia sufficit; non tamen hoc satis est ad positive demonstrandam unitatem Dei, sed oportet ostendere repugnare divinam naturam multiplicari. Unde, quia hoc non videtur ex effectibus colligi, inde quidam theologi [1] sumpse-

[1] Ocham, Gab. et alii, In I.

nos teólogos tomaron de aquí ocasión para negar que pueda demostrarse por razón natural, ya que la razón natural se puede tomar únicamente de los efectos. Igual que sucede en el ejemplo citado sobre la Trinidad de personas: que por los efectos naturales puede demostrarse que para ellos no es necesaria la pluralidad de personas en el primer principio; pero de aquí no se concluiría legítimamente que tal pluralidad no existe en la realidad. Mas esta sentencia es rechazada con razón por otros teólogos; en efecto, la razón del ser y la de la unidad de Dios es la misma; por tanto, al igual que puede ser demostrada aquélla, también lo podrá ésta. Por otra parte, aunque concedamos que por los efectos no se concluye inmediatamente que sólo existe un Dios, puede, sin embargo, concluirse mediatamente, en concreto, porque por los efectos se demuestra de Dios alguna propiedad, de la que se puede llegar a la conclusión de que repugna el multiplicarse a un ente que posea dicha propiedad. Y esta propiedad es, sobre todo y y principalmente, el ser ente esencialmente necesario.

6. Así, pues, el tercer argumento y el principal puede estructurarse así: Dios es un ente absolutamente necesario, como consta por la noción común de Dios y por lo dicho anteriormente; ahora bien, al ente necesario le es contradictorio multiplicarse; luego también a Dios.

7. Acaso se dirá que el ente de tal modo esencialmente necesario que sea totalmente improducido no puede multiplicarse, y que esto, a lo sumo, es lo que se prueba por lo dicho más arriba; pero que el ente absolutamente necesario por la produción de uno por otro no repugna que se multiplique, porque, aunque el uno proceda del otro, si éste produce por necesidad y aquél es producido por necesidad, ambos serán un ente necesario; y esto es bastante para que se dé una pluralidad de dioses. Porque si este ente concreto producido necesariamente por otro es infinitamente perfecto, igual que lo es el otro, será Dios en igual grado que él; y no está demostrado que sea imposible que un ente de esta clase sea producido de este modo. Porque, aunque concedamos que Dios no produce los entes inferiores por necesidad de naturaleza —cosa que luego probaremos—, sin embargo el que no

runt occasionem negandi posse hoc demonstrari ratione naturali; quia ratio naturalis solum ex effectibus sumi potest. Sicut in exemplo dicto de Trinitate personarum, ex effectibus naturalibus ostendi potest ad illos non esse necessariam multitudinem personarum in primo principio; inde tamen non recte concluderetur talem multitudinem in re non esse. Sed haec sententia merito ab aliis theologis reiicitur[1]; eadem enim est ratio de esse et de unitate Dei; unde, sicut illa demonstrari potest, ita et haec. Et praeterea, quamvis demus ex effectibus immediate non concludi Deum esse tantum unum, mediate tamen concludi potest, quia nimirum ex effectibus demonstratur de Deo aliqua proprietas, ex qua concludi potest repugnare enti habenti talem proprietatem multiplicari. Haec autem proprietas praecipue ac maxime est esse ens per se necessarium.

6. Tertia ergo ac praecipua ratio sic formari potest. Deus est ens per se necessarium, ut ex communi notione Dei constat et ex supra dictis; sed enti necessario repugnat multiplicari; ergo et Deo.

7. Dicetur fortasse ens ita per se necessarium ut sit prorsus improductum non posse multiplicari, et hoc ad summum probari ex superius dictis; ens autem simpliciter necessarium per productionem unius ab alio non repugnare multiplicari, quia, etsi unum sit ab alio, si hoc ex necessitate producat et illud ex necessitate producatur, utrumque erit ens necessarium; hoc autem satis esse ut detur pluralitas deorum. Nam, si tale ens ex necessitate productum ab alio sit infinite perfectum sicut illud, tam erit Deus sicut illud; non est autem demonstratum esse impossibile huiusmodi ens dicto modo produci. Nam, licet demus Deum non producere necessitate naturae inferiora entia,

[1] D. Thom., I, q. 11, a. 3, et I cont. Gent., c. 2; Durandus, Scot. et alii, In I, dist. 2, Marsil., q. 5.

pueda por necesidad de naturaleza, por una especie de fecundidad natural, producir uno que le sea semejante, no parece demostrable ni por la libertad de Dios, la cual se ejercita suficientemente sobre los entes inferiores, ni por otro capítulo. Y se confirma, porque, según nuestra fe, una persona divina produce otra por necesidad de naturaleza; ¿por qué, pues, no podrá un Dios producir otro por necesidad de naturaleza? Porque los argumentos con que se suele probar esto parecen perder fuerza y consistencia en dicho misterio. Por ejemplo, suele esto probarse por el atributo de la perfección suma e infinita, ya que es preciso que exista en el producido una perfección que no exista en el producente, o viceversa, y, en consecuencia, ninguno sería infinitamente perfecto, y, por tanto, tampoco Dios. Mas este mismo argumento puede aplicarse a las personas divinas, y la respuesta que se da respecto de ellas puede darse en el caso presente. Porque si esos dos dioses se imaginan esencial y cuasi específicamente distintos, habría que decir que existe formalmente en uno alguna perfección que no estaría formalmente en otro; pero que, no obstante, ambas están eminentemente en cada uno, siendo esto bastante para la perfección infinita. Si, empero, a estos dioses se los imagina como de la misma perfección, entonces se negaría que exista en el uno alguna perfección que no exista en el otro, puesto que serían semejantes en todas, siendo de este modo cada uno de ellos infinitamente perfecto, aunque uno a uno no tuvieran todas las entidades individuales de dichas perfecciones; pues esto no es necesario para la infinitud intensiva. Se suele tomar otro argumento del atributo de la simplicidad, concretamente porque tales dioses convendrían en género o en especie, y, consecuentemente, se diferenciarían también en especie o en individuo, teniendo de esta suerte en sí la composición del grado en que convendrían y del grado en que se diferenciarían. Y este argumento puede urgirse en absoluto en las relaciones o personas divinas; convienen, en efecto, en la razón común de relación y se distinguen en las razones propias sin composición en la realidad, puesto que la conveniencia es sólo de razón; por consiguiente, podría decirse otro tanto sobre la multiplicación de los dioses de la que acabamos de hablar.

quod infra probabimus, tamen, quod aliquod sibi aequale non possit necessitate naturae producere, quasi ex naturae fecunditate, neque ex Dei libertate, quae satis exercetur circa inferiora entia, neque ex alio capite videri potest demonstrabile. Et confirmatur, quia secundum fidem nostram una persona divina necessitate naturae producit aliam; cur ergo non poterit unus Deus necessitate naturae producere alium? Nam rationes quibus hoc probari solet, in illo mysterio deficere et enervari videntur. Ut, verbi gratia, solet id probari ex attributo summae et infinitae perfectionis, quia oportet aliam perfectionem esse in producto quae non esset in producente, vel e contrario, et ideo neuter esset infinite perfectus, et consequenter neque esset Deus. Quae ratio eadem applicari potest ad personas divinas, et responsio quae in eis datur potest in praesenti dari. Nam, si illi duo dii excogitarentur essentialiter et quasi specie distincti, diceretur aliquam perfectionem esse formaliter in uno quae non esset formaliter in alio; eas tamen esse eminenter in unoquoque idque satis esse ad infinitam perfectionem. Si vero excogitarentur isti dii eiusdem perfectionis, tunc negaretur aliquam perfectionem esse in uno quae non esset in alio; quia in omnibus essent similes, et ita unusquisque esset infinite perfectus, quamvis singuli eorum non haberent omnes entitates individuas talium perfectionum; hoc enim ad infinitatem intensivam non est necessarium. Alia ratio sumi solet ex attributo simplicitatis, scilicet, quia tales dii convenirent in genere vel in specie, et consequenter differrent etiam in specie vel individuo, et ita haberent in se compositionem ex gradu in quo convenirent et in quo differrent. Quae ratio simpliciter instari potest in divinis relationibus seu personis; illae enim conveniunt in communi ratione relationis, et distinguuntur in propriis, sine compositione in re, quia illa convenientia est tantum rationis; idem ergo dici posset in praedicta deorum multiplicatione.

Solución de la cuestión y demostración propia

8. Con todo, hay que mantener que de la unicidad del ente esencialmente necesario se infiere con evidencia la unicidad de Dios: efectivamente, implica contradicción que el ente de por sí necesario produzca otro que le sea esencialmente distinto, el cual pudiese ser Dios. Y puede descubrirse fácilmente por lo dicho antes sobre la unicidad del ente increado la contradicción que se involucra en esto, ya que es prácticamente igual que la que se encuentra en la multiplicación de los entes increados. Sea la primera, que sería necesario que tal ente fuese producido por verdadera creación, aunque necesaria y eterna, puesto que habría sido producido de la nada; en efecto, toda la entidad de dicho ente, tanto en cuanto a la naturaleza como en cuanto a la persona, sería de por sí no ser, si no fuese producida por otro Dios; y en esto consiste el ser producido de la nada, puesto que nada de dicho ente se presupone para la producción del mismo; luego se trataría de un ente verdaderamente creado; por tanto, no podría ser Dios, pues estas dos cosas —Dios y ente creado— envuelven en sus conceptos una diversidad primaria, como se echa de ver fácilmente por lo dicho antes sobre la primera división del ente. Y se explica brevemente, porque el concepto verdadero de Dios es el concepto del ente sumamente perfecto, sin que pueda pensarse uno mayor que él, según quedó explicado con anterioridad; ahora bien, puede pensarse un ente mayor que cualquier ente creado, puesto que esto mismo, a saber, el ser algo creado implica un origen imperfecto o un modo imperfecto de poseer o de recibir el ser, y puede fácilmente concebirse con verdad y sin contradicción otro más excelente.

9. La segunda contradicción consiste en que un ente que es increado produzca otro esencialmente distinto y que le sea igual; porque por el hecho mismo de tener una esencia que no podría existir si no fuese hecha o producida por otro, esa esencia es de naturaleza y de orden inferior, por tratarse de una esencia dependiente y hecha; ahora bien, la esencia dependiente es por naturaleza intrínseca menos perfecta que la esencia de por sí independiente. De aquí resulta además que tal ente no puede ser infinito en esencia, puesto que no es igual a aquel por el que ha sido producido.

10. La tercera contradicción que explica más las anteriores consiste en que, o ese ente sería desemejante en esencia y como diferente en especie, o sería del todo semejante y sólo distinto individualmente. Ninguna de las dos cosas puede afirmarse sin contradicción; luego. La primera parte, referente a la diversidad específica, suele probarse porque no pueden darse dos entes específicamente diversos con igual perfección; sobre todo, esto parece verdad en entes que poseen esencias sumamente perfectas y que incluyen en sí toda la perfección del ente, respecto de los cuales no puede concebirse en qué son desemejantes esencialmente, si es que cada uno de ellos tiene una esencia tal que incluye toda la perfección del ente. Pero esto tiene todavía una explicación más apremiante, puesto que aquello por lo que se constituye esencialmente un ente del todo increado e improducido, es necesario que sea una perfección máxima absolutamente simple, ya que está constituyendo al ente más perfecto que puede pensarse. Luego, o dicha perfección se encuentra formalmente en otro ente producido, o no. Si acaece lo primero, ya no es esencialmente diverso, porque es contradictorio que un ente esencialmente distinto posea formalmente en sí la diferencia propia constitutiva de otro. Si acaece lo segundo, entonces ese ente no es infinitamente perfecto, por no poseer formalmente en sí esa perfección suma y absolutamente simple por la que está constituido el otro. De aquí puede llegarse también a la conclusión de que la razón propia y la cuasi última diferencia esencial constitutiva de ese ente producido no es una perfección absolutamente simple, ya que estaría en contradicción formal con la diferencia propia del otro ente improducido. Y de esta suerte no podría constituir un ente sumamente perfecto esencialmente; porque estar constituido esencialmente es estar constituido absolutamente en el ser de ente, y, por eso, no resulta comprensible que un ente infinitamente perfecto en absoluto esté constituido por una diferencia que no sea perfección simple. Se explica, finalmente, de la siguiente manera, porque si esos dos entes fuesen esencialmente diversos, el producente se compararía al producido como se compara el principio o causa equívoca a su efecto; luego sería necesario que toda la perfección del ente producido estuviera contenida de un modo más elevado y eminente en el

Quaestionis resolutio propriaque demonstratio

8. Nihilominus dicendum est ex unitate entis per se necessarii evidenter inferri unitatem Dei; nam implicat contradictionem ens illud quod ex se est necessarium producere aliud a se essentialiter distinctum, quod possit esse Deus. Repugnantia autem quae in hoc involvitur sumi facile potest ex dictis supra de unitate entis increati, nam est fere eadem quae in multiplicandis increatis entibus reperitur. Prima sit quia necessarium esset tale ens esse productum per veram creationem quamvis necessariam et aeternam, quia esset productum ex nihilo; tota enim entitas talis entis, tam quoad naturam quam quoad personam, esset ex se non ens, nisi ab alio Deo produceretur, et hoc est produci ex nihilo, quia nihil illius entis ad ipsius productionem supponitur; esset ergo tale ens vere creatum; non posset igitur esse Deus, nam haec duo, Deus et creatum ens, involvunt in suis conceptibus primariam diversitatem, ut ex dictis supra de prima divisione entis facile constat. Et declaratur breviter, quia conceptus verus Dei est conceptus entis summe perfecti, quo non potest excogitari maius, ut supra explicatum est; quolibet autem ente creato potest aliud maius excogitari; quia hoc ipsum, scilicet esse quid creatum, includit imperfectam originem seu imperfectum modum habendi vel recipiendi esse, quo facile potest alius nobilior intelligi vere ac sine repugnantia ulla.

9. Secunda repugnantia est quod ens quod est increatum producat aliud essentialiter diversum et sibi aequale; nam hoc ipso quod habet essentiam quae esse non posset nisi ab alio fieret seu produceretur, talis essentia est inferioris rationis et ordinis, quia esset essentia dependens et facta; essentia autem dependens ex intrinseca ratione minus perfecta est, quam essentia ex se independens. Unde ulterius fit tale ens non posse esse infinitum in essentia, cum non sit aequale illi a quo productum est.

10. Tertia repugnantia, quae magis explicat praecedentes, quia vel tale ens esset in essentia dissimile et quasi diversum in specie, vel omnino simile et solum in individuo distinctum. Neutrum dici potest sine repugnantia; ergo. Prior pars de specifica diversitate probari solet, quia non possunt dari duo entia specie diversa aeque perfecta; quod maxime videtur verum in entibus habentibus essentias summe perfectas et includentibus in se omnem entis perfectionem, de quibus non potest concipi in quo sint dissimiles essentialiter, si unumquodque talem habet essentiam quae includat totam entis perfectionem. Sed hoc ipsum urgentius declaratur, nam id quo constituitur essentialiter ens omnino increatum et improductum oportet ut sit maxima perfectio simpliciter simplex, cum constituat ens summe perfectum quod excogitari potest. Vel ergo talis perfectio invenitur formaliter in alio ente producto, vel non. Si primum, ergo non est essentialiter diversum, quia repugnat ens essentialiter distinctum habere in se formaliter propriam differentiam constituentem aliud. Si secundum, ergo tale ens non est infinite perfectum, cum in se non habeat formaliter perfectionem illam summam et simpliciter simplicem, qua aliud constituitur. Et inde etiam concludi potest, propriam rationem et quasi differentiam ultimam essentialem, constituentem illud ens productum, non esse perfectionem simpliciter simplicem, quia repugnaret formaliter cum differentia propria alterius entis improducti. Atque ita non posset constituere ens summe perfectum essentialiter; nam constitui essentialiter est constitui simpliciter in esse entis, et ideo intelligi non potest quod per differentiam quae non sit perfectio simpliciter constituatur ens simpliciter infinite perfectum. Tandem declaratur in hunc modum, nam, si illa duo entia essent essentialiter diversa, compararetur producens ad productum sicut principium vel causa aequivoca ad effectum; ergo necessarium esset totam perfectionem entis producti contineri altiori et eminentiori modo in producente,

producente, puesto que no estaría contenida formalmente, ya que se lo supone específicamente diverso; luego estaría eminentemente; luego ese ente producido no podría ser infinita y sumamente perfecto, porque toda la perfección de un ente tal no puede estar contenida en otro de modo más eminente, puesto que en la misma perfección suma e infinita está incluido el modo eminentísimo de poseerla.

11. Se prueba ahora el segundo miembro, es decir, que en una naturaleza infinita es imposible la identidad específica juntamente con la distinción numérica de esencias. En primer lugar, porque se demostró antes que la esencia del ente increado es esencialmente singular, ya que la necesidad intrínseca de existir no puede convenir esencialmente más que a una cosa singular; por consiguiente, es imposible que una naturaleza tal se multiplique en los individuos en virtud de alguna producción, porque implica contradicción manifiesta que una naturaleza esencialmente singular se multiplique en individuos, ya mediante producción, ya de cualquier otra manera. En segundo lugar, porque es imposible que la esencia increada y la creada o producida sean de la misma especie, porque es esencial esta sola diferencia, a saber, que una esencia es de suyo tal, que de por sí y sin producción alguna posee su entidad actual, siéndole, en consecuencia, contradictorio el poseerla de otra manera; por el contrario, la otra es tal, que no tiene su entidad actual si no es recibida de otro; efectivamente, esta diferencia tan grande en las esencias mismas unida con identidad específica no resulta comprensible. A esto se suman otros argumentos con los que probamos antes que no pueden darse dos entes improducidos diversos sólo numéricamente, puesto que se privarían mutuamente del dominio supremo y de la suprema potestad; en efecto, esos argumentos prueban igualmente, aunque a esos entes supremos y que poseen esencias diversas sólo numéricamente se los imagine con dimanación el uno del otro. Y de esta suerte también puede probarse la unicidad de Dios por el atributo de la omnipotencia. E igualmente puede corroborarse el segundo argumento aducido más arriba cogiéndolo de Aristóteles, tomado de la monarquía del mundo, del cual hace uso también S. Cipriano en el lib. *De Idolor. vanitate,* ya que si la monarquía debe ser perfecta, como es necesario que lo sea en el príncipe su-

quia non contineretur formaliter, cum ponatur specie diversum; ergo eminenter; ergo illud ens productum non posset esse infinite et summe perfectum, quia non potest tota perfectio talis entis eminentius in alio contineri, quia in ipsa summa et infinita perfectione includitur eminentissimus modus habendi illam.

11. Probatur iam alterum membrum, scilicet, identitatem specificam cum numerali distinctione essentiarum esse impossibilem in natura infinita. Primo, quia ostensum est supra essentiam entis increati esse essentialiter singularem, quia necessitas essendi ab intrinseco non potest essentialiter convenire nisi rei singulari; ergo impossibile est quod talis natura per aliquam productionem multiplicetur in individuis, quia involvit apertam contradictionem quod natura essentialiter singularis multiplicetur in individuis, sive per productionem, sive quocumque alio modo. Secundo, quia impossibile est essentiam increatam et creatam seu productam esse eiusdem speciei, quia sola haec diversitas essentialis est, nimirum quod altera essentia ex se talis est, ut per se et sine productione ulla habeat suam entitatem actualem, et consequenter repugnet illi aliter illam habere; altera vero talis est, ut non habeat suam entitatem actualem nisi ab alio; haec enim tanta diversitas in essentiis ipsis non potest intelligi cum specifica identitate. Huc accedunt aliae rationes quibus supra probavimus non posse dari duo entia improducta solo numero diversa, quia invicem sese privarent supremo dominio et suprema potestate: illae enim aeque probant, etiamsi talia entia suprema et habentia essentias numero distinctas fingantur cum dimanatione unius ab alio. Atque hoc modo etiam ex attributo omnipotentiae potest haec unitas Dei comprobari. Et roborari etiam potest secunda ratio supra adducta ex Aristotele, sumpta ex monarchia universi, qua etiam utitur Cypr., lib. de Idolorum vanitate, quia, si monarchia esse debet perfecta, ut in supre-

premo, no sólo es superfluo, sino también imposible que tal príncipe tenga un consocio, tema del que dijimos bastante en páginas anteriores.

12. *Cómo los argumentos que defienden la unicidad de Dios no van contra la Trinidad.*— Por lo dicho, finalmente, es fácil explicar de qué modo estos argumentos disfrutan de tanta eficacia para probar la unicidad de Dios, sin que, no obstante, se opongan en nada a la verdad y a la Trinidad de personas. Porque, en primer lugar, las personas que se producen en la Trinidad no se producen de la nada, sino de la sustancia divina, puesto que no son diversas en esencia, especie o número, sino que se originan y subsisten dentro de una naturaleza numéricamente idéntica, y, en consecuencia, ni se crean, ni se producen, ni dependen, sino que proceden mediante un origen más noble del que puede conocer la razón natural. Además resulta de esto que la persona que procede no es esencialmente distinta de la que la produce, ya que, aunque una sea la que produce y otra la producida, sin que puedan subsistir de otra manera, sin embargo estas propiedades no les convienen por razón de su naturaleza esencial, sino por razón de las propiedades personales; de donde resulta que la naturaleza misma ni produce ni procede, sino que es improducida en todas las personas, aunque en una persona exista sin comunicación de otra, mientras que en las otras está comunicada por cierta producción. Y esto no denuncia diversidad en la naturaleza —según argumentábamos en el caso de diversos dioses—, puesto que en las personas divinas es la misma naturaleza numérica la que existe en ambas personas, en la una comunicada por la producción del supuesto, en la otra de por sí sin comunicación debida a origen alguno de dicha persona, siendo idéntica la naturaleza que exige ambos modos de existir. En cambio, si un dios procediese de otro con naturaleza distinta, una de las naturalezas sería necesariamente independiente y la otra dependiente, propiedades que no sólo serían personales, sino también esenciales, ya que no convendrían únicamente a las personas, sino a las naturalezas. Mas es imposible que las naturalezas que poseen tales propiedades sean iguales en perfección; más aún, es necesario que la que sea dependiente sea imperfecta. Mas esto no tiene cabida en personas de la misma naturaleza, porque si la naturaleza es numéricamente idéntica, no puede ser más o menos perfecta, y con tal que

mo principe esse oportet, non solum superfluum, sed etiam impossibile est quod talis princeps habeat consortem, de quo satis in superioribus dictum est.

12. *Quomodo rationes quae unitatem Dei propugnant Trinitatem non impugnent.*— Ultimo facile est ex dictis explicare quomodo hae rationes ita sint efficaces ad probandam Dei unitatem, ut tamen contra veritatem et personarum Trinitatem nihil obstent. Nam imprimis, personae quae in Trinitate producuntur, non ex nihilo, sed de substantia divina producuntur, quia non in essentia, specie aut numero diversa, sed in eadem numero natura procedunt atque subsistunt, et ideo neque creantur, neque fiunt, neque dependent, sed altiori origine procedunt quam naturalis ratio cognoscere valeat. Rursus, hinc fit ut persona procedens non sit essentialiter diversa a producente, quia licet altera producens sit, altera producta, neque aliter subsistere possint, tamen hae proprietates non conveniunt illis ratione naturae essentialis, sed ratione proprietatum personalium; unde natura ipsa neque producit, neque procedit, sed in omnibus personis improducta est, quamvis in aliqua persona absque alterius communicatione sit, in aliis vero sit communicata per aliquam productionem. Quod non indicat diversitatem in natura (sicut in diversis diis argumentabamur), quia in divinis personis eadem numero natura est quae in utraque persona existit, in una communicata per suppositi productionem, in alia ex se absque communicatione per aliquam originem talis personae, et eadem natura postulat utrumque existendi modum. At vero, si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario altera natura esset independens et altera pendens, quae proprietates non tantum personales essent, sed etiam essentiales, quia non convenirent tantum personis, sed etiam naturis. Impossibile autem est ut naturae habentes tales proprietates sint perfectione aequales; immo necesse est ut illa quae est dependens sit imperfecta. Quod non habet locum in personis eiusdem naturae, quia, si natura est eadem numero, non potest esse magis aut minus perfecta, et dummodo talis

se posea esa naturaleza, es igualmente bueno el poseerla comunicada por alguna producción que poseerla sin que haya tenido origen.

13. Esto da también ocasión para comprender que el argumento expuesto más arriba sobre la carencia de perfección es muy bueno contra la distinción de dioses, pero no contra la distinción de personas. Porque si un dios procediese de otro con distinta naturaleza, al producido le faltaría necesariamente alguna perfección perteneciente a la esencia del producente, y tendría además una imperfección que repugnaría a la perfección de tal naturaleza, a saber, el ser creado y dependiente; pero cuando el origen se encuentra en la misma naturaleza numérica, no puede faltarle perfección alguna que pertenezca a la constitución formal de la esencia, y por eso la persona producida puede ser tan infinita como la producente. Finalmente, el último dilema referente a la distinción específica o individual desaparece en la producción de una persona distinta de la misma naturaleza, puesto que esa persona producida no es un dios específica o numéricamente distinto, sino que es un mismo dios en número con la persona producente. Y si esa pregunta se plantea respecto de las personas en cuanto son personas, hay que afirmar que la persona, hablando en absoluto, está constituida esencialmente por la naturaleza, y que, por lo mismo, esas personas, incluso hablando en absoluto, no son esencialmente distintas. Más aún, ni en cuanto son personas se puede decir de ellas que posean una esencia distinta, y, en consecuencia, hablando en absoluto, no se puede decir que se distingan esencialmente, ya que la distinción esencial es preciso que esté tomada de una esencia distinta, y la esencia no se predica en absoluto de la razón personal, aunque se la tome reduplicativamente. Refiriéndose, empero, en un sentido más amplio, a la razón formal cuasi específica, se puede decir que las tres personas en cuanto tales o las tres relaciones son formalmente distintas según sus propias razones; sin embargo, respecto de ellas en cuanto tales, no tiene valor el argumento expuesto sobre los diversos dioses, puesto que en éstos existiría simple y absolutamente diversidad esencial en la entidad total de ambos por ser diversa en ellos la naturaleza; en cambio, en las personas de la misma naturaleza sólo hay distinción en las razones personales, en las que está íntimamente incluida la perfección total de la naturaleza, reci-

natura habeatur aeque bonum est habere illam communicatam per aliquam productionem ac habere illam sine origine.

13. Ex quo etiam obiter intelligitur rationem supra factam de carentia perfectionis optimam esse contra distinctionem deorum, non tamen contra distinctionem personarum. Nam si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario deesset producto perfectio aliqua pertinens ad essentiam producentis, et aliunde haberet imperfectionem repugnantem perfectioni talis naturae, nimirum esse creatum et dependens; at vero ubi origo est in eadem numero natura, nulla perfectio deesse potest quae pertineat ad formalem constitutionem essentiae, et ideo potest persona producta tam esse infinita sicut producens. Denique, ultimum dilemma de distinctione specifica vel individuali cessat in productione distinctae personae eiusdem naturae, quia talis persona producta non est Deus specie aut numero distinctus, sed idem numero Deus cum persona producente. Quod si illa interrogatio fiat de personis ut personae sunt, dicendum est personam, simpliciter loquendo, essentialiter constitui per naturam, et ideo personas illas, etiam simpliciter loquendo, non esse essentialiter diversas. Immo nec quatenus personae sunt dici possunt habere distinctam essentiam, et consequenter, absolute loquendo, non possunt dici essentialiter distingui, quia essentialem distinctionem ab essentia distincta sumi necesse est; essentia autem absolute non dicitur de ratione personali, etiamsi cum reduplicatione sumatur. Latius autem loquendo de ratione formali quasi specifica, dici possunt illae tres personae ut sic, seu tres relationes, formaliter diversae secundum proprias rationes; in eis tamen ut sic non procedit argumentum factum de diversis diis, quia in his esset absolute et simpliciter diversitas essentialis in tota utriusque entitate, quia natura in eis esset diversa; at vero in personis eiusdem naturae solum est distinctio in rationibus personalibus, in quibus tota perfectio naturae intime includitur, et ab illa habent infinitam

biendo de ella la perfección absolutamente infinita. Así, pues, queda suficientemente explicado, de acuerdo con las exigencias de este lugar, que los argumentos propuestos no sólo demuestran muy bien que no puede haber dioses distintos, sino también que no se oponen en nada a la distinción de personas en la misma deidad.

14. *Razón del desconocimiento de la unicidad de Dios en tantos pueblos.*— Pero preguntará alguno: si es de evidencia natural que no existe más que un Dios, ¿cómo pudo suceder que casi todos los hombres hayan incurrido en el error de juzgar que había muchos dioses, más aún —y esto es más sorprendente—, que hayan llegado a adorar como dioses a los animales irracionales, a las aves y a las serpientes e incluso a las piedras? En primer lugar se responde que casi todos los hombres doctos en filosofía no han reconocido más que un dios, como nos consta de Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y otros, y de Pitágoras, Sófocles, Eurípides y Orfeo y los poetas antiguos lo refiere ampliamente Justino en el lib. *De monarch.* y en *Orat. paraenetica;* y Lactancio en el lib. I *Divinar. Institut.*, desde el c. 5; y Arnobio en el lib. III *cont. Gent.;* Eusebio en el lib. XI *De praeparat. Evangel.*, c. 9; Tertuliano en *Apologet.*, c. 10, 11 y 12; y S. Agustín extensamente en lib. IV *De Civit. Dei,* desde el principio, donde, en el c. 11, afirma que casi todos los filósofos han tenido una opinión recta sobre la unicidad de Dios, por más que rindiesen culto a muchos dioses como virtudes o partes de un Dios único. Y esto lo dio a entender S. Pablo, *ad Rom.*, 1, diciendo de los gentiles: *Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios,* porque, o le adoraban como a un alma del mundo que posee en sus diversas partes diversos poderes, a los que veneraban separadamente con el mismo grado de honor; o porque, aunque reconociesen un solo Dios, sobre todo los filósofos, a los que principalmente parece referirse S. Pablo, y no ignorasen que la admisión de muchos dioses era un error del vulgo, que por una costumbre popular y antigua llamaba dioses y veneraba como tales o a algunos hombres muertos o a los demonios, sin embargo no se atrevían a declarar la verdad, como de Varrón refiere S. Agustín en el citado lib. IV *De Civit. Dei,* c. 21. Por eso, del error de los gentiles en la pluralidad de dioses no se puede tomar argumento alguno para que no se juzgue demostrable

perfectionem simpliciter. Sic igitur pro qualitate huius loci satis declaratum est rationes factas et demonstrare optime non posse esse distinctos deos, et distinctioni personarum in eadem deitate nihil obstare.

14. *Quare Dei unitas tot nationibus incognita.*— Sed quaeret aliquis: si est naturaliter evidens unum tantum Deum esse, qui fieri potuit ut fere omnes homines in eo fuerint errore versati, ut plures existimaverint esse deos, immo (quod mirabilius est) quod bruta animalia, volucres et serpentes, immo et lapides ut deos adorarint? Respondetur imprimis fere omnes viros in philosophia eruditos unum tantum agnovisse Deum, ut de Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone et aliis constat, et de Pythagora, Sophocle, Euripide, et de Orpheo, et antiquis poetis refert late Iustinus, lib. de Monarch., et in oratione Paraenetica; et Lactant., lib. I Divinar. institut., a c. 5; et Arnob., lib. III contra Gent.; Euseb., lib. XI de Praeparat. Evangel., c. 9; Tertul., in Apologet., c. 10, 11 et 12; et Augustin., late, lib. IV de Civit. Dei, a principio, ubi, c. 11, dicit philosophos fere omnes de unitate Dei recte sensisse, quamvis plures deos ut virtutes vel partes unius Dei colerent. Quod significavit Paulus ad Rom., 1, dicens de gentibus: *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt,* quia vel illum colebant ut animam mundi habentem in diversis partibus eius diversas virtutes, quas sigillatim eodem gradu honoris venerabantur; vel quia, licet unum Deum cognoscerent, praesertim philosophi (de quibus maxime videtur loqui Paulus) et existimationem plurium deorum vulgi errorem esse non ignorarent, quod populari aut veteri consuetudine vel mortuos quosdam homines, vel daemones deos appellabat et ut tales venerabatur, non audebant autem veritatem profiteri, ut de Varrone indicat August., dicto libro IV de Civit., c. 21. Quocirca, ex errore gentilium in pluralitate deorum nullum potest sumi argumentum ut contraria

por razón natural la verdad contraria, ya por tratarse de un error del vulgo ignorante, que se dejaba llevar por una opinión y costumbre humana, ya también porque no nos consta suficientemente qué era lo que entendía por el nombre de Dios, ni si reconocía algún Dios como creador y principio de las cosas, sino que llamaba Dios a alguna causa o virtud superior o a un hombre insigne; mas el sentido con que adoraba a los ídolos no es problema de este lugar. Sobre este asunto hablamos al tratar de la adoración de las imágenes, en el tomo I de la III parte, disp. LIV, sec. 8.

SECCION XI

Si puede demostrarse que Dios es invisible

1. *Se prueba por los hechos y dichos de los filósofos la gran dificultad que hay en conocer a Dios.*— La mente humana nunca puede explicar suficientemente lo que es Dios; esto lo dio a entender agudamente Simónides en Cicerón, lib. I *De nat. deor.*, el cual, siendo interrogado por el tirano qué era Dios, dilataba la respuesta de un día para otro, recabando siempre un nuevo día para responder, porque siempre el problema le parecía más oscuro. En favor de esta posición dijo Platón en el *Timeo* que es difícil captar a Dios con el entendimiento e imposible expresarlo. Y S. Gregorio Nacianceno, corrigiendo esta expresión, en el sermón 34, que es el segundo sobre la teología, no lejos del comienzo, dice: *Yo más bien creo que hay que expresarse de la siguiente manera, que ciertamente no podemos expresar con palabra alguna la naturaleza de Dios, pero que mucho menos podemos comprenderlo con nuestra alma y entendimiento.* Por consiguiente, el resultado de esto ha sido que para explicar de algún modo la excelencia de la naturaleza divina nos valgamos de diversas negaciones o atributos tomados de negaciones, ya que no podemos decir propiamente o directa o positivamente qué o cómo es, ni podemos tampoco explicar esto suficientemente con alguna que otra negación. Hasta aquí, pues, hemos explicado los atributos que se toman de negaciones de imperfecciones de las criaturas, con los que se indica que la naturaleza divina supera toda naturaleza creada. Pero a éstos se añaden otros atributos con que se

veritas non censeatur demonstrabilis naturali lumine, tum quia ille erat error vulgi ignorantis, quod humana opinione et consuetudine ducebatur; tum etiam quia non satis constat quid nomine Dei intelligeret, nec an cognosceret aliquem Deum ut creatorem ac principium rerum, sed quamlibet superiorem causam aut virtutem, aut hominem insignem, Deum appellaret; quo autem sensu idola coleret, ad hunc locum non spectat. Dictum est a nobis de ea re tractando de imaginum adoratione, in I tomo III partis, disp. LIV, sect. 8.

SECTIO XI

An Deum esse invisibilem demonstrari possit

1. *Quanta difficultas in Deo cognoscendo sit, philosophorum actis et dictis probatur.*— Quid sit Deus, nunquam satis explicare potest humana mens, quod acute significavit Simonides, apud Cicer., I de Natura deorum, qui, interrogatus a tyranno quid esset Deus, de die in diem procrastinabatur, semper novum diem ad respondendum expostulans, quod semper res obscurior videretur. In quam sententiam dixit Plato, in Timaeo, Deum intellectu percipere difficile esse, eloqui autem impossibile. Quod dictum corrigens Greg. Nazianzen., orat. 34, quae est 2 de theolog., non longe ab initio, dicit: *Ego vero ita potius dicendum censeo, Dei naturam nullis quidem verbis explicari posse, animo autem atque intellectu comprehendi multo minus posse.* Hinc ergo factum est ut, ad explicandam aliquo modo excellentiam divinae naturae, variis negationibus seu attributis a negationibus sumptis utamur, eo quod nec proprie vel directe seu positive dicere possimus quid aut quale sit, neque etiam una vel altera negatione id satis exprimamus. Hactenus ergo explicuimus attributa quae ex negationibus imperfectionum creaturarum sumuntur, quibus indicatur naturam divinam omnem creatam

explica la excelencia divina por comparación al entendimiento creado y a su capacidad. En efecto, parece que es mayor lo que puede incidir en el entendimiento humano que lo que es el propio entendimiento, y por eso parece también que se explica mejor la excelencia de la naturaleza divina mediante la comparación y el exceso sobre la capacidad del entendimiento, que mediante cualquier concepto positivo que podamos formarnos de Dios. Por esta razón, pues, se le llama a Dios invisible, incomprensible, inefable; y respecto de estos atributos hay que considerar qué es lo que se significa con ellos y cómo pueden demostrarse por razón natural.

De cuántos modos se dice Dios invisible

2. El hecho, pues, de que a Dios se le llame invisible puede referirse, en primer lugar, a la visión corporal, y en este caso no tiene dificultad y puede demostrarse fácilmente por lo dicho antes; en efecto, se ha probado que Dios es incorpóreo, y una consecuencia evidente de ello es que no puede ser visto con los ojos del cuerpo, al menos de modo natural, que es el modo de que ahora hablamos, pues, al ser la visión un acto del cuerpo, no puede extenderse más allá de los cuerpos. Más aún, los teólogos más enterados piensan que tampoco por potencia absoluta puede la visión corporal ser elevada a ver cosas incorpóreas, ya que no puede ser llevada más allá de su objeto, lo cual parece haber indicado S. Ambrosio en el sermón 8 sobre el *Ps. 118*. Y es lo más probable, aunque parece que alguna vez lo pone en duda S. Agustín, en el lib. XXII *De Civit. Dei*, c. 29. Por eso, cuando se dice en la Escritura que Dios es visto con los ojos del cuerpo, ha de entenderse que no es visto en sí mismo, sino en alguna representación sensible, como tratan ampliamente Epifanio, *haeres. 70*, y Gregorio, *XVIII Moral.*, c. 36, y S. Agustín en las cartas 111 y 112. Empero, este atributo, entendido en este sentido, no explica mucho la perfección de Dios, puesto que esto es común a todas las cosas espirituales, según consta por el argumento propuesto.

3. *Posibilidad de conocer a Dios por las criaturas, incluso de modo evidente.*— Cabe, por tanto, referir esta negación en otro sentido al entendimiento; en efecto,

naturam superare. Praeter haec vero adduntur alia attributa quibus divina excellentia per comparationem ad intellectum creatum et eius capacitatem explicetur. Videtur enim plus esse quod in intellectum cadere potest, quam quod ipse intellectus est, et ideo magis etiam explicari videtur excellentia divinae naturae per comparationem et excessum supra capacitatem intellectus, quam per quemcumque positivum conceptum quem de Deo formare possumus. Hac ergo ratione dicitur Deus invisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis; de quibus attributis videndum est quid per illa importetur et quo modo naturali ratione ostendi possint.

Quot modis dicatur Deus invisibilis

2. Quod ergo Deus invisibilis dicitur, primum referri potest ad corporalem visum, et sic difficultatem non habet et facile demonstrari potest ex superius dictis; nam ostensum est Deum esse incorporeum, ex quo evidenter sequitur non posse videri oculis corporis, saltem naturaliter, quo modo nunc loquimur; nam, cum visus sit actus corporis, non potest ultra corpora extendi. Immo peritiores theologi censent etiam de potentia absoluta non posse visum corporalem ad incorporalia videnda elevari, quia non potest extra obiectum suum ferri; quod indicasse videtur Ambrosius, serm. 8 in Ps. 118. Estque probabilius, quamvis interdum dubitare videatur Augustin., XXII de Civitate, c. 29. Unde, cum in Scriptura dicitur Deus visus oculis corporeis, intelligendum est non in se, sed in aliqua sensibili repraesentatione, ut late Ephiphan., haeres. 70, et Greg., XVIII Mor., c. 36, et August., epist. 111 et 112. Hoc autem attributum in hoc sensu declaratum non admodum explicat perfectionem Dei, nam hoc commune est omnibus rebus spiritualibus, ut ex ratione facta constat.

3. *Deus cognosci potest a creaturis, etiam evidenter.*— Alio ergo sensu potest illa negatio ad intellectum referri; nam per trans-

por traslación se dice también que se ven aquellas cosas que son vistas por el entendimiento propiamente y tal como son en sí. En consecuencia, por esta negación no se niega o se afirma como imposible todo conocimiento de Dios, ya que, de lo contrario, sería falsamente atribuida a Dios, puesto que se demostró más arriba que Dios puede ser conocido e incluso demostrado por la luz natural. Por consiguiente, por este atributo ni siquiera queda excluido todo conocimiento evidente; en efecto, no todo conocimiento, aunque sea evidente, puede con propiedad llamarse visión, ya que la visión significa propiamente el conocimiento intuitivo y puede darse un conocimiento evidente abstractivo. Además, la visión expresa un conocimiento claro de la cosa en sí y tal como es en sí misma, mientras que el conocimiento evidente puede ser confuso y por conceptos impropios o connotativos y negativos. Consiguientemente, por este atributo no se afirma que Dios sea incognoscible —por así decirlo— o indemostrable, sino sólo invisible. Ahora bien, este atributo explicado en este sentido no puede ser entendido o mantenido respecto de todos los entendimientos, por ser cierto que Dios no es invisible para sí mismo; lo cual puede demostrarse también por razón natural, ya que Dios es sustancia inteligente e inteligible, por ser inmaterial; luego guarda la máxima proporción consigo mismo para comprenderse y verse perfectamente; luego no se dice que Dios es invisible para sí mismo; por consiguiente se dice invisible respecto de los otros.

4. *Dios no puede ser intuido por el hombre existente en este estado.— Herejes que han negado esto*—. Y, en primer lugar, puede llamarse a Dios invisible respecto del entendimiento humano, tal como en esta vida existe y conoce con dependencia de los fantasmas, y en este sentido no sólo es cierto según la fe, sino también evidente, que Dios es invisible por el hombre mortal que investiga a Dios con la virtud natural de su ingenio, aunque llegue a encontrarlo y comprenderlo con la máxima perfección con que puede conseguirlo el ingenio humano por raciocinio, invención, estudio y por cualquier natural comprensión. Es evidente, en primer lugar, por la experiencia misma, puesto que ningún mortal ha visto hasta ahora a Dios de este modo, ni ha testificado ninguno de los filósofos infieles, respecto de sí o de otro más sabio, que haya llegado a semejante visión de Dios;

lationem etiam illa videri dicuntur quae per intellectum proprie et prout in se sunt conspiciuntur. Unde per hanc negationem non negatur aut impossibilis dicitur omnis cognitio Dei, alioqui falso Deo attribueretur, cum ostensum superius sit posse Deum naturali lumine cognosci, immo et demonstrari. Unde neque omnis cognitio evidens excluditur per hoc attributum; non enim omnis cognitio, etiam evidens, visio proprie appellari potest; nam visio intuitivam cognitionem proprie significat, potest autem esse cognitio evidens abstractiva. Item, visio dicit claram rei cognitionem in seipsa et prout in se est; cognitio autem evidens potest esse confusa et per conceptus improprios seu connotativos et negativos. Itaque, per hoc attributum non dicitur Deus incognoscibilis (ut sic dicam) aut indemonstrabilis, sed tantum invisibilis. Non potest autem hoc attributum in hoc sensu explicatum intelligi aut vere dici respectu omnium intellectuum, nam certum est Deum sibi ipsi non esse invisibilem; quod ratione etiam naturali demonstrari potest, nam Deus est substantia intelligens et intelligibilis, cum immaterialis sit; ergo est sibi ipsi maxime proportionatus, ut se perfecte intelligat ac videat; non ergo dicitur Deus invisibilis sibi ipsi; dicitur ergo invisibilis respectu aliorum.

4. *Deus ab homine in hoc statu existente intueri non potest.— Haeretici qui hoc negaverunt.*— Potest autem Deus dici invisibilis primo respectu intellectus humani, prout in hac vita existit et cognoscit cum dependentia a phantasmatibus, et hoc modo est non solum certum secundum fidem nostram, sed etiam evidens, Deum esse invisibilem ab homine mortali, naturali virtute sui ingenii inquirente Deum, etiamsi illum invenire et intelligere contingat cum summa perfectione quam humanum ingenium discursu, inventione, doctrina et quacumque naturali intelligentia acquirere potest. Patet primo ipso experimento, nullus enim mortalium hactenus Deum vidit hoc modo, neque ullus philosophorum infidelium de se vel de alio sapientiori testatus est quod ad huiusmodi Dei visionem pervenerit; neque etiam

ni tampoco pudo testificar esto ningún filósofo creyente, ya que está en contradicción con la fe. Ciertamente que hubo algunos herejes, llamados Begardos y Beguinas, los cuales afirmaron que Dios podía ser visto naturalmente por el hombre. Pero hablaban a la ligera y sin fundamento, sin que puedan aducir testigo alguno de su mentira, sino que más bien quedan convictos por los testimonios indudables de la Escritura, habiendo sido, por esto mismo, condenados por la Iglesia; pero no nos compete ahora ocuparnos de estas cosas. Lo mismo se demuestra por razón, puesto que todo nuestro conocimiento en esta vida comienza por el sentido y depende de los fantasmas; mas Dios está sobre todo lo sensible y sobre todos los fantasmas; ¿de qué modo, pues, o por qué procedimiento podrá el hombre remontarse hasta ver a Dios en sí mismo? De igual suerte, por este mismo motivo, el hombre no puede ver intuitivamente su alma, la cual parece estar con él en la máxima unión y proporción, siendo la razón el que ella misma y su potencia intelectiva son en sí inmateriales; sin embargo, en cuanto está unida al cuerpo, recibe mediante él los principios próximos del conocer, que son las especies, y de tal suerte depende del cuerpo en el modo de conocer que no concibe nada, si no es a modo de cuerpos o fantasmas; por consiguiente, mucho menos podrá el hombre llegar en esta vida al conocimiento de Dios por discurso natural. Y esta verdad quedará más patente por lo que se va a decir; en efecto, la invisibilidad propia de Dios no se explica de este solo modo o bajo este aspecto, puesto que el ser invisible de esta suerte es común a todas las sustancias separadas.

5. *Si puede elevarse sobrenaturalmente a la visión de Dios el alma racional unida al cuerpo.*— Dudan, empero, los teólogos si el alma unida a este cuerpo puede ser elevada sobrenaturalmente a la visión de Dios, ya de potencia absoluta, ya de ordinaria, y dudan también si le ha sido concedido esto a alguien; mas estas cuestiones no competen a la metafísica, pues no creo que en ellas pueda determinarse nada con suficiencia por la sola razón natural, como diré en seguida en un caso similar. En cambio, según la doctrina de la fe, no cabe duda respecto

fidelis aliquis philosophus id testificari potuit, cum id fidei repugnet. Fuerunt quidem nonnulli haeretici, dicti Begardi et Beguinae, qui asseruerunt Deum posse naturaliter ab homine videri. Sed illi leviter ac sine fundamento locuti sunt, et nullum possunt sui mendacii testem afferre, sed potius apertissimis Scripturae testimoniis convincuntur, et ideo ab Ecclesia damnati sunt [1]; sed non est nostrum haec nunc prosequi. Ratione idem demonstratur, quia omnis cognitio nostra in hac vita incipit a sensu et pendet a phantasmatibus; Deus autem est supra omnia sensibilia et supra omnia phantasmata; qua ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se? Item, ob hanc rationem non potest homo intuitive videre animam suam, quae sibi videtur maxime coniuncta et proportionata, quia nimirum ipsa et virtus eius intelligendi in se immaterialis est; tamen, ut est coniuncta corpori, per illud recipit principia proxima cognoscendi, quae sunt species, et ita pendet in modo cognoscendi a corpore ut nihil nisi ad modum corporum et phantasmatum concipiat; ergo multo minus poterit homo in hac vita discursu naturali pervenire ad cognitionem Dei. Atque haec veritas ex dicendis evidentius constabit; nam hoc solo modo seu respectu non declaratur propria invisibilitas Dei, cum hoc modo esse invisibilem commune sit omnibus substantiis separatis.

5. *Anima rationalis corpori coniuncta an supernaturaliter elevari possit ad Dei visionem.*— Dubitant autem theologi an supernaturaliter possit anima coniuncta huic corpori elevari ad visionem Dei, vel de potentia absoluta vel ordinaria, et etiam an alicui hoc concessum sit; sed hae quaestiones ad metaphysicam non spectant, nihil enim existimo per solam rationem naturalem posse in illis satis definiri, ut statim in simili dicam. Secundum doctrinam autem fidei,

[1] Isai., 64; Exod. 32; Ioan., 1; Clemens V cum Concil. Vien. in Clement. *Ad nostrum, de Haereticis.*

de la potencia absoluta ni de alguno de sus actos, concretamente en el caso del alma de Cristo, mientras vivió también en un cuerpo mortal; mas, por lo que se refiere a los otros hombres, está fuera de duda que no se les concede esto según la ley ordinaria; y si se les concedió por privilegio a algunos, siquiera sea por breve tiempo, es problema incierto. Hago notar, empero, que cuando se dice que puede suceder que el hombre en cuerpo mortal vea a Dios, no hay que entender que se guarda el modo de conocer connatural y proporcionado al estado del alma humana en tal cuerpo, o el que se vea a Dios mediante el cuerpo o mediante el conocimiento y principios que de él se han recibido, pues esto implica contradicción por el hecho de ser imposible que una cosa material represente a Dios tal como es en sí; por consiguiente, en tanto esto es posible en cuanto Dios puede elevar el intelecto a otro modo de conocimiento, respecto del cual es totalmente ajeno y *per accidens* el que el alma esté unida al cuerpo, y de esta modalidad, como dije, no puede explicarse nada por razón natural. Otros puntos que se pueden echar de menos respecto de esto los tocaremos poco más abajo.

Sentido propio del problema

6. En segundo lugar, este atributo puede considerarse respecto del entendimiento humano separado del cuerpo, o, con sentido más amplio, respecto de cualquier entendimiento creado que opera o entiende con virtud propia o natural, de suerte que se le llame invisible a Dios por no poder ser visto por entendimiento alguno creado que realice su intelección por virtud natural. Y en tal sentido, esto se atribuye con verdad a Dios, pues es cierto según la fe, tal como se desprende de la definición aducida antes. Y por este motivo, en la Escritura se dice de Dios que habita una luz inaccesible, e incluso que es invisible, en *I ad Tim.*, 9, como notaron Epifanio, *haeres.* 80, S. Ambrosio, en *Luc.*, 1. Mas si este atributo puede en tal sentido descubrirse o demostrarse por razón natural, resulta difícil. Y puesto que se trata de la misma dificultad en el alma separada y en cualquier otra inteligencia creada, nos ocuparemos juntamente de ambas cosas.

dubitari non potest de absoluta potestate, nec de aliquo actu eius, nimirum in anima Christi quamdiu vivit etiam in corpore mortali; aliis vero hominibus certum est secundum legem ordinariam non concedi hoc donum; an vero aliquibus vel ad breve tempus ex privilegio datum sit, incerta res est. Illud vero adnotaverim, cum dicitur fieri posse ut homo in mortali corpore videat Deum, non esse intelligendum servato modo cognitionis connaturali ac proportionato statui animae humanae in tali corpore, aut quod medio corpore seu cognitione et principiis ab illo acceptis Deus videatur; hoc enim involvit repugnantiam, eo quod impossibile sit ut res materialis repraesentet Deum prout in se est; igitur, in tantum id est possibile, in quantum Deus potest ad alium cognitionis modum intellectum elevare, cui modo omnino extraneum est et per accidens quod anima sit coniuncta corpori; de quo modo nihil, ut dixi, naturali ratione explicari potest. Alia quae circa hoc desiderari possunt, paulo inferius attingemus.

Proprius sensus quaestionis

6. Secundo, potest hoc attributum accipi respectu intellectus humani a corpore separati, vel latius respectu cuiuscumque intellectus creati, virtute propria et naturali operantis aut intelligentis, ita ut dicatur Deus invisibilis quia a nullo intellectu creato naturali virtute intelligente videri possit. Et in hoc sensu vere hoc attribuitur Deo; est enim id certum secundum fidem, ut ex supra adducta definitione constat. Et ob hanc causam dicitur Deus in Scriptura habitare lucem inaccessibilem, immo et esse invisibilis, I ad Tim., 9, ut notarunt Epiph., haeres. 80, Ambr., Luc., 1. An vero hoc attributum in hoc sensu possit ratione naturali inveniri aut demonstrari, difficile est. Et, quoniam difficultas eadem est de anima separata et de qualibet alia intelligentia creata, simul utrumque tractabitur.

Dificultad del problema

7. Piensan, pues, muchos que esto no puede demostrarse por razón natural, porque ni puede inferirse de efecto alguno de Dios, ni tampoco de la perfección del ser divino. ¿Qué tiene, en efecto, que ver con tal perfección el que pueda ser visto o no ser visto por otro? Pues el que una cosa sea vista por otra imperfecta, no es argumento alguno de que la cosa misma que es vista sea imperfecta, ya que una cosa inferior puede ver claramente a una superior, como un ángel inferior a otro superior, y el alma separada a todos los ángeles; luego, aunque Dios sea sumamente perfecto, de aquí no puede inferirse que sea invisible para todos los entendimientos que han sido o pueden ser creados.

8. La dificultad se explica, en segundo lugar, de la siguiente manera, ya que puede entenderse de dos modos el que el entendimiento creado llegue por virtud natural a la visión de Dios; la una, por los solos efectos de Dios y por el conocimiento de los mismos, obteniendo de ahí alguna especie por la que, al fin, se vea a Dios directamente en sí con claridad y distinción. La otra manera puede ser si, por ejemplo, el ángel tuviera de Dios una especie innata y connatural, igual que la tiene de las otras cosas, por la que viese a Dios de modo natural, de igual suerte que ve a un ángel superior. Que se pueda demostrar la imposibilidad del primer modo, será fácil de razonar, según mi opinión, puesto que ningún efecto de Dios, por perfecto que sea, sobre todo si es naturalmente cognoscible, contiene en sí o participa de modo adecuado la perfección de Dios. Igualmente en ninguna criatura está el ser mismo del modo que lo está en Dios, es decir, a manera de acto purísimo sin mezcla de potencia; luego de ningún ser creado en cuanto conocido se puede llegar al conocimiento de Dios en sí, u obtenerse una especie que represente a Dios tal como es en sí. ¿Cómo, en efecto, de la sola huella de una cosa, o de su imagen imperfecta, o de su efecto inadecuado, va a obtenerse una especie que represente la virtud y perfección total de la cosa directamente tal como es en sí? Esto, sin duda, es de todo punto imposible.

Quaestionis difficultas

7. Multi ergo censent hoc non posse ratione naturali demonstrari, quia neque ex aliquo effectu Dei id colligi potest, neque etiam ex perfectione divini esse. Quid enim ad illam perfectionem spectat, quod ab alio possit videri vel non videri? Quod enim res aliqua ab alia imperfecta videatur, nullum argumentum est ipsam quae videtur esse imperfectam; potest enim res inferior superiorem clare videre, ut angelus inferior superiorem, et anima separata omnes angelos; ergo, licet Deus sit summe perfectus, inde inferri non potest esse invisibilem omnibus intellectibus qui creati sunt vel creari possunt.

8. Secundo, declaratur difficultas in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest intellectum creatum pervenire naturali virtute ad visionem Dei; uno modo ex solis effectibus Dei et eorum cognitione, inde eliciendo aliquam speciem qua tandem directe videatur Deus in se clare et distincte. Alter modus esse posset si angelus, verbi gratia, haberet innatam et connaturalem speciem ipsius Dei, sicut habet aliarum rerum, qua videret Deum naturaliter, sicut videt superiorem angelum. Priorem modum demonstrari posse impossibilem, facile (ut opinor) suadebitur, quia nullus effectus Dei quantumvis perfectus, praesertim naturaliter cognoscibilis, continet in se aut adaequate participat perfectionem Dei. Item in nulla creatura est ipsum esse eo modo quo est in Deo, scilicet per modum purissimi actus sine admixtione potentiae; ergo ex nullo esse creato ut cognito potest perveniri ad cognitionem Dei in se, aut elici species quae repraesentet Deum prout in se est. Quomodo enim in solo vestigio rei, aut ex imagine imperfecta, aut ex inadaequato effectu elicietur species quae totam rei virtutem ac perfectionem, prout in se est, directe repraesentet? Est sane id plane impossibile.

9. Dije "sobre todo naturalmente cognoscible" para dar tácitamente una respuesta a la opinión de algunos teólogos, los cuales piensan que la visión beatífica creada es un efecto de tal naturaleza que, una vez perfectamente conocido, mediante él puede ser visto Dios tal como es en sí; pues aunque admitiésemos todo esto, sin embargo de aquí no resultaría que se pudiese llegar a la visión de Dios mediante efectos naturalmente conocidos, ya que esa visión no puede ser conocida naturalmente, igual que no puede existir, como luego diremos. Por otra parte, además, esa opinión no es verdadera, porque, aunque ese acto sea la razón próxima de ver a Dios, en cuanto medio que llaman desconocido, y aunque incluso esa visión no pueda acaso ser vista o comprendida, a no ser una vez visto Dios y mediante la visión del mismo Dios, con todo, no puede ella misma, sin embargo, en cuanto medio conocido ser la razón de ver a Dios, porque también ella es un efecto inadecuado de Dios y de naturaleza muy inferior. Por consiguiente, si se la refiere a Dios como a causa, no lo representa exactamente; por el contrario, si se la refiere a Dios como a objeto, entonces no está con él en la relación de medio conocido, sino en la de razón formal de conocerlo, razón que no ejerce en cuanto es conocida, sino en cuanto constituye formalmente al cognoscente, según dije en otra parte. En consecuencia, por lo que se refiere a este modo de conocer mediante un efecto, queda debidamente demostrado que Dios no puede ser visto mediante sus efectos por algún entendimiento creado valiéndose de su virtud natural.

10. De aquí, empero, no puede inferirse que otro modo de visión que tienda a Dios directa e inmediatamente en virtud de alguna especie propia esté más allá de la virtud y grado natural del entendimiento creado. Efectivamente, un ángel mediante los efectos no puede llegar a la visión clara de otro ángel tal como es en sí, y ni siquiera a la visión clara del alma racional, puesto que ningún efecto le es tan adecuado que la represente tal como es en sí, y, no obstante, al ángel le es natural mediante especies infusas ver a otro, por superior que sea; ¿por qué, pues, no se puede decir lo mismo respecto de Dios? ¿O qué razón puede aducirse de que esto esté más allá del débito natural del entendimiento creado?

9. Dixi praesertim naturaliter cognoscibilis, ut tacite responderem aliquorum theologorum opinioni, qui existimant visionem beatificam creatam talem esse effectum ut, eo perfecte cognito, per illum possit videri Deus prout in se est; quamquam enim hoc totum admitteremus, nihilominus inde non fieret posse per effectus naturaliter cognitos in Dei visionem deveniri, quia illa visio naturaliter cognosci non potest, sicut neque esse, ut infra dicemus. Praeterquam quod opinio illa vera non est, nam, licet actus ille sit proxima ratio videndi Deum, ut medium quod vocant incognitum, et quamvis etiam illa visio fortasse exacte videri aut comprehendi non possit, nisi viso Deo et per visionem ipsiusmet Dei, nihilominus tamen, ipsa ut medium cognitum non potest esse ratio videndi Deum, quia etiam illa est effectus inadaequatus Dei, et longe inferioris rationis. Unde, si referatur ad Deum ut ad causam, non exacte repraesentat illum; si autem referatur ad Deum ut ad obiectum, sic non refert illud ut medium cognitum, sed ut formalis ratio cognoscendi, quam non exercet ut cognita est, sed ut formaliter constituit cognoscentem, ut alibi attigi [1]. Igitur, quantum ad hunc modum cognitionis per effectum, recte ostenditur non posse Deum per effectus suos videri ab aliquo intellectu creato virtute naturali.

10. Hinc vero inferri non potest alium modum visionis directe et immediate tendentis in Deum ex vi alicuius speciei propriae esse ultra naturalem virtutem et gradum intellectus creati. Nam unus angelus non potest per effectus devenire in visionem claram alterius angeli prout in se est, immo nec in visionem claram animae rationalis, quia nullus est effectus ita adaequatus illi, qui eam prout in se est repraesentet, et tamen per inditas species naturale est angelo videre alium quantumvis superiorem; cur ergo non idem dici potest respectu Dei? aut quae ratio afferri potest cur hoc sit ultra naturale debitum intellectus creati? Quod enim Deus sit perfectius ens, non est sufficiens ratio, immo nec quod sit infinite perfectum, quia non obstante illa infinitate clauditur sub obiecto adaequato intellectus creati; ergo naturalis capacitas intellectus in hoc habet quamdam infinitatem et proportionem ut attingat obiectum etiam infinitum; ergo eadem ratione poterit esse naturaliter capax propriae speciei et visionis eius. Et confirmatur, nam aliqui theologi docent angelis et hominibus videntibus Deum dari nunc de facto huiusmodi speciem Dei, et praeter illam non indigere alio lumine vel alia virtute intrinseca ut connaturaliter videant Deum; est ergo in ipsis intellectibus creatis facultas et virtus intrinseca ex parte eorum necessaria ad videndum Deum, et tota illa virtus est connaturalis illis; ergo tali virtuti est connaturalis species qua intellectus creatus coniungitur cum obiecto proportionato et connaturali suae virtuti; ergo et actus dicendus est connaturalis et connaturaliter possibilis.

[1] I tom. III p., disp. XXVII, sect. 3.

Pues el que Dios sea un ente más perfecto, no es razón suficiente, ni aun el que sea infinitamente perfecto, porque, sin ser obstáculo esa infinitud, está incluido bajo el objeto adecuado del entendimiento creado; luego la capacidad natural del entendimiento tiene en esto cierta infinitud y proporción para alcanzar su objeto, aun siendo éste infinito; luego podrá por la misma razón ser naturalmente capaz de la especie propia y de su visión. Y se confirma, porque algunos teólogos enseñan que a los ángeles y a los hombres que ven a Dios se les da de hecho ahora dicha especie de Dios, y que, fuera de ella, no necesitan de otra luz o de otra virtud intrínseca para ver connaturalmente a Dios; luego existe en los mismos entendimientos creados la capacidad y virtud intrínseca necesaria por su parte para ver a Dios, siéndoles connatural toda esa virtud; luego a esta virtud le es connatural la especie por la que el entendimiento creado se une con el objeto proporcionado y connatural a su virtud; luego también del acto se ha de decir que le es connatural y connaturalmente posible.

11. En tercer lugar parece que no sólo no es demostrable esto por razón natural, sino también que lo opuesto es más probable, si consideramos precisivamente la razón. Y primeramente, porque, según el testimonio de Aristóteles, lib. X de la *Etica*, c. 7, nuestra felicidad natural consiste en la contemplación de Dios; y no consiste en una contemplación imperfecta y confusa, ya que ésta no llena el apetito del contemplante, ya porque todo el mundo, visto el efecto, desea naturalmente ver la causa y, por más que conozca su existencia mediante el efecto, sin embargo no descansa hasta que vea con claridad qué es y qué propiedades tiene; ya también porque si a la contemplación se une el amor, tal como se necesita para la verdadera felicidad, el amor mismo despierta el deseo de ver; así, pues, la felicidad natural consiste en la visión de Dios; luego esa visión puede poseerse naturalmente, puesto que la felicidad natural puede poseerse naturalmente; porque la naturaleza inclina sobremanera a la felicidad natural y no inclina a una cosa naturalmente imposible. Por eso, incluso los filósofos que han carecido de la luz de la fe, han creído que las inteligencias inferiores

11. Tertio non solum videtur id non posse demonstrari ratione naturali, verum etiam oppositum esse probabilius, si rationem praecise spectemus. Primo quidem, quia, teste etiam Aristot., X Ethic., c. 7, naturalis beatitudo nostra consistit in contemplatione Dei; non consistit autem in contemplatione imperfecta et confusa; illa enim non implet contemplantis appetitum, tum quia unusquisque, viso effectu, naturaliter desiderat videre causam, et, quamvis per effectum cognoscat illam esse, non tamen quiescit donec distincte videat quid et qualis illa sit; tum etiam quia, si ad contemplationem adiungitur amor, prout ad veram felicitatem necessarium est, ipsemet amor excitat desiderium videndi; igitur naturalis felicitas in visione Dei consistit; ergo visio illa naturaliter haberi potest, quia naturalis felicitas haberi naturaliter potest; natura enim maxime inclinat ad naturalem felicitatem; non inclinat autem ad rem naturaliter impossibilem. Unde etiam philosophi lumine fidei carentes crediderunt intelligentias inferiores posse videre primam, et nos etiam

pueden ver la primera, y que también nosotros después de esta vida hemos de ser felices con la contemplación de esa primera inteligencia. Esto lo dio a entender Averroes, XII *Metaph.*, com. 17, y otros que citaremos luego.

12. En cuarto lugar podemos argumentar que, si fuese demostrable que Dios es invisible en el sentido antes explicado, sería también demostrable que no sólo es invisible de este modo por las criaturas ya producidas, sino que es imposible una criatura que vea a Dios por una virtud que le sea connatural; mas esto no es demostrable, sino que más bien muchos teólogos piensan que es o verdadero o al menos probable que sea posible una criatura que posea una luz connatural con cuyo uso vea claramente a Dios; y no sería probable si se demostrase lo contrario. Más aún, Durando, *In IV*, dist. 43, q. 2, piensa que, removidos los impedimentos, cualquier entendimiento creado es apto por su naturaleza para que Dios se le haga presente mediante una visión clara y sin infusión de otro don sobrenatural.

Solución del problema

13. Con todo hay que afirmar que esta verdad puede demostrarse con argumentos suficientes, que, aunque no sean una demostración hasta tal punto evidente que obligue en absoluto al entendimiento recalcitrante, bastan, sin embargo, para persuadir al entendimiento bien dispuesto. En primer lugar, Sto. Tomás, I, q. 12, a. 4, del hecho de que Dios es su propio ser y acto purísimo infiere que es invisible para cualquier entendimiento creado por sus propias fuerzas naturales. Y prueba esta inferencia con un razonamiento elegante que explican ampliamente, defendiéndolo de los ataques de otros, Cayetano en el mismo pasaje, Capréolo, *In IV*, dist. 49, q. 4, a propósito de los argumentos contra la primera conclusión, y allí mismo Soto, q. 2, a. 2, y el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 52. En pocas palabras, empero, mi opinión es que su eficacia consiste en que el modo de entender y de concebir sigue al modo de ser y le es hasta tal punto proporcionado, que cada inteligente concibe las demás cosas de acuerdo con su modo. De este principio se infiere así el argumento: el modo de ser propio de Dios es de un orden superior respecto de cualquier naturaleza intelectual creada; luego nin-

post hanc vitam huiusmodi contemplatione illius primae intelligentiae futuros esse beatos. Quod significavit Averroes, XII Metaph., com. 17, et alii quos infra commemorabimus.

12. Quarto argumentari possumus quia, si esset demonstrabile Deum esse invisibilem in praedicto sensu, esset etiam demonstrabile non solum esse ita invisibilem a creaturis iam factis, sed etiam non esse possibilem creaturam quae virtute sibi connaturali Deum videat; at hoc demonstrabile non est; quin potius multi theologi putant aut verum aut saltem probabile esse quod sit possibilis creatura quae connaturale habeat lumen quo utens clare videat Deum; non esset autem probabile si oppositum demonstraretur. Immo Durandus, In VI, dist. 43, q. 2, arbitratur, seclusis impedimentis, quemlibet intellectum creatum esse natura sua aptum ut ei fiat praesens Deus per claram visionem absque infusione alterius doni supernaturalis.

Quaestionis resolutio

13. Nihilominus, dicendum est veritatem hanc posse sufficienti ratione suaderi, quae, licet non sit ita evidens demonstratio ut intellectum reluctantem omnino cogat, satis tamen sit ad persuadendum intellectum bene dispositum. Et imprimis D. Thom., I, q. 12, a. 4, ex eo quod Deus est suum esse et purissimus actus, colligit esse invisibilem omni intellectui creato per naturales vires eius. Quam illationem probat eleganti discursu, quem late declarant et ab impugnationibus aliorum defendunt Caietanus ibi, Capreolus In IV, dist. 49, q. 4, ad argumenta contra 1 concl., et ibi Soto, q. 2, a. 2, et Ferrar., III cont. Gent., c. 52. Breviter tamen existimo efficaciam eius in hoc consistere, quod modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi estque ita proportionatus illi ut unusquisque intelligens alia concipiat iuxta modum suum. Ex quo principio ita concluditur ratio. Modus essendi Dei est superioris ordinis respectu

guna naturaleza intelectual creada puede con sus fuerzas connaturales formarse un concepto propio de Dios tal como es en sí; luego tampoco puede verlo claramente y en sí mismo. Esta segunda consecuencia es evidente por la primera, puesto que la visión clara de una cosa no se realiza más que mediante el concepto propio de la cosa; por otra parte, la primera consecuencia es evidente por el principio sentado y por la proposición subsumida. Y ésta se explica también fácilmente de la siguiente manera. En efecto, Dios, por ser su propio ser, tiene por esencia el ser acto purísimo y simplicísimo sin mezcla alguna de potencia; por el contrario, toda naturaleza creada posee su ser con cierta composición y potencialidad; luego Dios tiene un modo de ser superior que es incomunicable a la criatura tal como está en Dios mismo. Si, pues, una criatura entendiendo de modo natural concibe todas las cosas y las forma en sí de acuerdo con su modo, las concebirá también todas, o como compuestas de alguna manera, o por analogía y proporción con su ser y su composición; luego no podrá nunca formar un concepto natural que represente la actualidad purísima de Dios y su entidad simplicísima tal como es en sí.

14. Y ciertamente el que haya prestado atención de una parte a la purísima actualidad de la naturaleza divina unida con su infinitud e inmensidad, y, de otra parte, a las fuerzas naturales limitadas de cualquier entendimiento creado y al modo imperfecto que le es propio, comprenderá en seguida, según mi opinión, que es de por sí muy verosímil que una facultad tan imperfecta no pueda formar por sus fuerzas un concepto propio de objeto tan excelente. Explica esto de un modo muy exacto un ejemplo sensible, del que se valió Aristóteles al decir que en la misma relación que está el ojo de la lechuza respecto de la luz del sol, de igual suerte se compara nuestro entendimiento con las cosas más claras de la naturaleza. Y podemos añadir por nuestra cuenta que cualquier entendimiento creado dista más, con desigualdad o desproporción infinita, de la luz divina increada que el ojo de la lechuza de la luz del sol; si, pues, no sólo el ojo de la lechuza, sino también otros muchos más perfectos no pueden contemplar la luz del sol directamente en sí misma, ¿qué tiene de extraño que Dios sea invisible

omnis intellectualis naturae creatae; ergo nulla intellectualis natura creata potest suis viribus connaturalibus formare proprium conceptum Dei prout in se est; ergo nec videre illum clare et in se. Haec posterior consequentia est evidens ex priori, quia visio rei clara non fit nisi per proprium conceptum rei; prior vero consequentia est evidens ex principio posito et propositione subsumpta. Quae facile etiam declaratur in hunc modum. Nam Deus, ex eo quod est suum esse, per essentiam habet quod sit actus purissimus et simplicissimus sine ulla admixtione potentiae; omnis autem natura creata habet suum esse cum aliqua compositione et potentialitate; habet ergo Deus superiorem quemdam essendi modum incommunicabilem creaturae, prout in ipso Deo est. Si ergo creatura naturaliter intelligens omnia concipit et in se format ad modum sui, omnia etiam concipiet, vel ut aliquo modo composita, vel per analogiam et proportionem ad suum esse suamque compositionem; nunquam ergo poterit formare naturalem conceptum repraesentantem purissimam Dei actualitatem et simplicissimam entitatem prout in se est.

14. Et sane, qui attente ponderaverit, hinc purissimam actualitatem divinae naturae cum eius infinitate et immensitate coniunctam, inde vero limitatas vires naturales cuiuscumque intellectus creati et imperfectum modum illius, statim (credo) intelliget esse per sese valde verisimile non posse tam imperfectam facultatem suis viribus formare proprium conceptum tam excellentis obiecti. Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles cum dixit, sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturae. Addereque nos possumus infinita inaequalitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino quam oculum noctuae a lumine solis; si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est quod sit Deus

para todo entendimiento creado cuando opera por su virtud propia y natural?

15. *Cómo el modo de concebir responde al modo de ser.*— Nos queda por explicar y probar el principio que es la base y fundamento de todo el razonamiento, a saber, que el modo de concebir es proporcionado al modo de ser. Y puede explicarse, en primer lugar, por las cosas que experimentamos en nosotros; en efecto, nuestros sentidos por ser materiales sólo perciben individuos materiales, y nuestra alma —y esto es lo que más tiene que ver con nuestro asunto—, a pesar de ser en sí inmaterial, sin embargo, mientras está unida con el cuerpo ejerce verdaderamente el oficio de forma del cuerpo y tiene un modo de ser en la materia, resultando de aquí que no puede concebir con concepto propio nada más que la realidad material, y que todas las demás cosas las concibe en virtud de cierta analogía y proporción derivada de ella. Ahora bien, de esta experiencia evidentísima no podemos dar otra razón a no ser que el modo de concebir connatural de una cosa sigue al modo de ser. Más aún, si esto lo experimentamos en el modo actual de existir del alma, el cual no pertenece a su esencia y sustancia, sino a un estado connatural y conforme con su esencia, mucho más ha de ser verdad en un modo de ser totalmente esencial, como es el caso de la potencialidad y de la composición esencial que se da en toda sustancia creada.

16. Y si por ventura se dijese que esto acaece en nuestra alma unida con el cuerpo porque recibe las especies a través de él mediante los fantasmas, en primer lugar responderemos que esto, considerado precisiva e independientemente, no basta, ya que además experimentamos que, incluso después de recibir semejantes especies, el entendimiento no puede usar libremente de ellas sin alguna dependencia y consorcio de los fantasmas, mientras que el alma separada del cuerpo puede usar libremente de las especies que recibió mediante el cuerpo; luego es señal de que el modo de entender se acomoda al modo de ser, no sólo en cuanto a la recepción de las especies, sino también en cuanto al uso de las mismas y en cuanto al modo de formar los conceptos. Y más todavía, al alma unida no le son debidas naturalmente otras especies, porque no puede hacer uso de ellas

invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?

15. *Modus concipiendi ut modo essendi respondeat.*— Superest ut declaremus et probemus principium illud quod basis est et fundamentum totius discursus, videlicet modum concipiendi esse proportionatum modo essendi. Declarari autem potest primo ex his quae in nobis experimur; nam sensus nostri, eo quod materiales sunt, solum materialia individua percipiunt, et (quod ad rem magis spectat) anima nostra, licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore vere exercet officium formae corporis et habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere nisi rem materialem, et ut caetera omnia per aliquam analogiam et proportionem ab illa concipiat. Huius autem evidentissimi experimenti non possumus aliunde rationem reddere nisi quia modus concipiendi connaturalis rei sequitur modum essendi. Immo, si hoc experimur in actuali modo essendi animae, qui non spectat ad essentiam et substantiam eius, sed ad statum connaturalem et conformem essentiae, multo magis habebit verum in modo essendi omnino essentiali, qualis est potentialitas illa et essentialis compositio, quae in omni creata substantia reperitur.

16. Quod si forte dicatur id accidere in anima nostra coniuncta corpori quia per illud sumit species mediis phantasmatibus, respondebimus imprimis hoc praecise et solitarie sumptum non satis esse, nam experimur praeterea, etiam post acceptas huiusmodi species, non posse intellectum libere eis uti sine aliqua dependentia et consortio phantasmatum, cum tamen anima separata a corpore libere possit uti illis speciebus quas per corpus accepit; ergo signum est modum intelligendi accommodari modo essendi, non solum quoad receptionem specierum, sed etiam quoad usum earum et modum formandi conceptus. Immo propterea animae coniunctae non debentur naturaliter aliae species, quia non potest naturaliter eis uti propter modum essendi quem habet. Sic

a causa del modo de existir que tiene. Así, pues, de esta experiencia se obtiene un indicio de que en toda realidad intelectual el modo de entender está adaptado al modo de ser. Puede esto confirmarse también con un argumento propio y *a priori*, ya que la facultad de entender es una propiedad que sigue al ser mismo de la sustancia inmaterial; luego resulta acorde con la razón que el modo de esta facultad y su uso sea proporcionado al modo del ser mismo. Por otra parte, las especies, que son los principios próximos del entender, cuando son connaturales, se reciben de acuerdo con el modo del inteligente en el que son recibidas, en consonancia con el axioma común; luego también por este capítulo el modo de entender se acomodará al modo de ser del inteligente.

17. *A todo entendimiento le corresponde un objeto máximamente proporcionado.*— Por esta experiencia puede, finalmente, comprenderse que todo entendimiento tiene un objeto que es máximamente proporcionado con sus fuerzas y con su modo de entender, y, en consecuencia, mediante él o por proporción con él percibe todas las otras cosas. Por consiguiente, si son de naturaleza inferior, no sólo las percibe perfectamente, sino que incluso de algún modo las eleva a un orden superior para conocerlas perfectamente; en cambio, si son de orden superior, se las acomoda y las concibe de un modo más imperfecto; y, si son demasiado desproporcionadas, en el caso de entenderlas de un modo natural, sólo las puede concebir por analogía y por proporción a sus objetos propios y proporcionados. Ahora bien, es en este último sentido en el que se compara cualquier entendimiento creado con el ser divino, no pudiendo, por lo mismo, verlo tal como es en sí. Se explica la afirmación en los entendimientos supremo e ínfimo, de los que puede inferirse una prueba de que lo mismo sucede, y de un modo proporcionado, en los intermedios. Así, pues, el entendimiento divino tiene su sustancia y naturaleza como el objeto máximamente proporcionado; más aún, como luego diremos, como objeto de algún modo adecuado, en cuanto en él y por él entiende las demás cosas; por consiguiente, al ser inferiores a él las demás cosas, de algún modo son elevadas hasta el ser divino para que lo conozcan perfectamente; en cambio, respecto del entendimiento divino no hay objeto alguno inteligible que sea de orden superior, y por eso en él no tiene cabida una moda-

igitur, ex hoc experimento sumitur indicium quod in omni re intellectuali modus intelligendi est accommodatus modo essendi. Quod etiam propria ratione et a priori confirmari potest, quia facultas intelligendi est proprietas consequens ipsum esse substantiae immaterialis; ergo consentaneum rationi est ut modus huius facultatis et usus eius sit proportionatus modo ipsius esse. Item species, quae sunt principia proxima intelligendi, quando connaturales sunt, recipiuntur iuxta modum intelligentis in quo recipiuntur, iuxta vulgare axioma; ergo ex hoc etiam capite modus intelligendi erit accommodatus modo essendi intelligentis.

17. *Quilibet intellectus aliquod sortitur obiectum maxime proportionatum.*— Tandem, ex eadem experientia intelligi potest omnem intellectum habere aliquod obiectum maxime proportionatum suis viribus suoque intelligendi modo, et idcirco per illud vel ad proportionem eius reliqua omnia percipere. Unde, si sint inferioris ordinis, non solum perfecte ea percipit, sed etiam aliquo modo ad altiorem ordinem ea elevat ut illa perfecte cognoscat; si vero sint superioris ordinis, ea sibi accommodat et imperfectiori modo concipit; et, si nimium improportionata sint, solum per analogiam et proportionem ad propria et proportionata obiecta ea potest concipere, si naturali modo intelligat. Hoc autem postremo modo comparatur quilibet intellectus creatus ad divinum esse, et ideo non potest naturaliter illud prout in se est videre. Assumptum declaratur in supremo et infimo intellectu, ex quibus sumi potest argumentum idem esse, et proportionato modo, in intermediis. Intellectus ergo divinus suam substantiam et naturam habet ut obiectum maxime proportionatum; immo, ut infra dicemus, adaequatum aliquo modo, quatenus in illo et per illud reliqua omnia intelligit; unde, quia reliqua omnia sunt illo inferiora, aliquo modo elevantur ad esse divinum ut illud perfecte cognoscant; respectu autem intellectus divini, nullum est intelligibile obiectum quod sit ordinis superioris, et ideo in eo non habet locum im-

lidad imperfecta de conocer. Por el contrario, el entendimiento humano unido con el cuerpo es hasta tal grado inferior y potencial, que ni siquiera se tiene a sí mismo ni a la sustancia de su alma por objeto proporcionado, sino sólo al ente material que de algún modo puede ser percibido por el sentido, el cual es el ínfimo objeto inteligible y lo es únicamente en potencia, no pudiendo, por lo mismo, imaginarse un objeto menos perfecto que pueda de alguna manera ser percibido por este entendimiento inferior; por su parte, los objetos superiores no pueden ser conocidos tal como son en sí de modo natural por este entendimiento, sino que deben serlo únicamente por analogía y proporción con su objeto proporcionado.

18. *Cuál es el objeto proporcionado que reclaman las sustancias espirituales.*— De aquí, pues, llegamos a la consecuencia de que las inteligencias separadas de los cuerpos, entre las que está comprendida el alma racional separada, tienen un objeto proporcionado, el cual respecto de o en comparación de su propio entendimiento no puede ser más que la propia sustancia. En efecto, al ser dicha sustancia actualmente inteligible e intelectiva por razón de su perfección, en la razón de objeto inteligible parece estar máximamente proporcionada y conmensurada con su facultad de entender; luego toda sustancia separada es como el objeto propio y máximamente proporcionado de su entendimiento; luego todas las cosas superiores las entiende al modo de este objeto proporcionado y acomodándolas a su capacidad; luego, si el objeto es hasta tal punto excelente que sea de un orden totalmente superior, como pasa en el caso de Dios, y si posee un modo de ser totalmente distinto, no podrá conocerlo naturalmente tal como es en sí. Se confirma esto porque Dios excede en razón de objeto inteligible todo entendimiento creado mucho más de lo que las sustancias inmateriales creadas exceden el entendimiento unido con el cuerpo, y de igual suerte es mayor la desproporción entre la actualidad del ser divino y la potencialidad del espíritu creado que la de éste respecto de las cosas materiales; ahora bien, a causa de estas desproporciones el entendimiento unido con el cuerpo no puede ver o concebir de modo natural las sustancias espirituales creadas tal como son en sí; luego mucho menos podrá

perfectus cognoscendi modus. Intellectus autem humanus corpori coniunctus adeo est infimus et potentialis, ut nec seipsum nec substantiam animae suae habeat pro obiecto proportionato, sed solum materiale ens quod per sensum aliquo modo percipi possit, quod est infimum obiectum intelligibile et in potentia tantum, et ideo nullum fingi potest obiectum minus perfectum quod ab hoc intellectu inferiori aliquo modo percipi possit; obiecta autem superiora non possunt ab hoc intellectu naturaliter cognosci prout in se sunt, sed tantum per analogiam et proportionem ad suum obiectum proportionatum.

18. *Spirituales substantiae quod proportionatum obiectum sibi vindicent.*— Hinc ergo colligimus intelligentias separatas a corporibus, sub quibus anima rationalis separata comprehenditur, habere aliquod obiectum proportionatum, quod esse non potest nisi propria substantia respective seu comparatione proprii intellectus. Nam cum talis substantia sit actu intelligibilis et intellectiva ratione suae perfectionis, videtur in ratione obiecti intelligibilis maxime proportionata et commensurata suae facultati intelligendi; est ergo omnis substantia separata obiectum quasi proprium et maxime proportionatum sui intellectus; ergo omnia superiora intelligit ad modum huius obiecti proportionati et suae capacitati illa accommodando; ergo, si obiectum sit ita excellens ut sit omnino superioris ordinis, sicut est Deus, et habens modum essendi omnino diversum, non poterit illud, prout in se est, naturaliter cognoscere. Et confirmatur hoc, nam multo magis excedit Deus in ratione obiecti intelligibilis omnem intellectum creatum, quam excedant substantiae immateriales creatae intellectum corpori coniunctum, et similiter maior est improportio inter actualitatem divini esse et potentialitatem spiritus creati, quam sit huius ad res materiales; sed propter has improportiones non potest intellectus corpori coniunctus videre aut concipere naturaliter substantias spirituales creatas prout in se sunt; ergo multo minus poterit intellectus creatus sua naturali vi

el entendimiento creado por su fuerza natural conocer o ver a Dios tal como es en sí.

19. En consecuencia, este argumento, con todas las cosas que dijimos en su exposición, parece suficientemente eficaz para confirmar la verdad antes propuesta. Y lo que contra él objeta Escoto, *In II*, dist. 3, q. 9, e *In IV*, dist. 49, q. 11, y en el *Quodl.*, 14, a. 2, queda todo reducido a dos inconvenientes, a saber, que con el mismo razonamiento se probaría que un ángel inferior no puede ver naturalmente a otro superior tal como es en sí, y que el entendimiento creado, incluso investido con el *lumen gloriae,* no puede ver a Dios. Sin embargo, no se siguen estos inconvenientes, como se echará de ver fácilmente por las soluciones de las otras dificultades que se han propuesto. Y en el decurso de su solución tocaremos otros argumentos que suelen ser aducidos por otros para confirmar dicha verdad, pero que a nosotros nos parecen menos eficaces.

Respuesta a la primera dificultad

20. Así, pues, a la primera dificultad se responde que importa mucho a la excelencia de Dios el ser de este modo invisible por la criatura, ya que esto es prueba de que posee un modo más noble de ser, el cual con igualdad no lo posee criatura alguna, ni siquiera puede imitarlo con univocidad. Por lo cual, aunque el poder ver a otro con virtud natural no implique igualdad de perfección o de imperfección entre el que ve y lo visto, implica, sin embargo, al menos, igualdad o conveniencia en el grado y modo de ser. Y por lo mismo no se deduce que un ángel inferior no pueda ver a uno superior, puesto que convienen en el modo de composición o de potencialidad que poseen, diferenciándose únicamente según la mayor o menor perfección esencial, y por eso, aunque un ángel inferior conciba a uno superior al modo de su propia naturaleza, con todo, lo representa con un concepto propio y tal como es en sí; en efecto, ese modo es en cierta manera el mismo o de la misma naturaleza en ambos, al igual que la composición de materia y forma es de la misma naturaleza en las cosas materiales, por más que las formas sean específicamente diversas. Empero, de esa desigualdad de

cognoscere aut videre Deum prout in se est.

19. Hic ergo discursus cum omnibus quae in illius declaratione diximus satis videtur efficax ad praedictam veritatem confirmandam. Quae vero contra illum obiicit Scotus In II, dist. 3, q. 9, et In IV, dist. 49, q. 11, et Quodl., 14, a. 2, omnia reducuntur ad duo incommoda, scilicet, quod eodem discursu probaretur et inferiorem angelum non posse naturaliter videre superiorem prout in se est, et intellectum creatum, etiam perfusum lumine gloriae, non posse videre Deum. Haec autem incommoda non sequuntur, ut constabit facile ex solutionibus aliarum difficultatum quae propositae sunt. Et inter easdem solvendas attingemus alias rationes quae ad dictam veritatem confirmandam ab aliis adduci solent, nobis tamen minus efficaces esse videntur.

Responsio ad primam difficultatem

20. Ad primam ergo difficultatem respondetur multum spectare ad excellentiam Dei quod sit hoc modo invisibilis a creatura, quia hoc est argumentum ipsum habere nobiliorem quemdam essendi modum, quem nulla creatura cum aequalitate, immo nec cum univocatione imitari potest. Quocirca, quamvis posse videre alterum virtute naturali non inferat aequalitatem perfectionis vel imperfectionis inter videntem et visum, infert tamen saltem aequalitatem vel convenientiam in gradu et modo essendi. Et ideo non sequitur inferiorem angelum non posse videre superiorem, quia conveniunt in modo compositionis aut potentialitatis quam habent, solumque differunt secundum maiorem vel minorem perfectionem essentialem, et ideo, quamvis inferior angelus concipiat superiorem ad modum suae propriae naturae, nihilominus tamen format illum proprio conceptu et prout in se est; nam ille modus est quodammodo idem seu eiusdem rationis in utroque, sicut compositio materiae et formae eiusdem rationis est in rebus materialibus, quamvis formae secundum speciem sint diversae. Ex illa vero inaequalitate per-

perfección deriva que, aunque el ángel inferior vea al superior, no obstante no le abarque comprensivamente, puesto que, por el hecho de concebirlo de un modo proporcionado a sí, lo entiende con menos exactitud de la que le corresponde a aquél como inteligible, y por eso no le abarca comprensivamente. Y todo esto es aplicable al alma separada respecto de las inteligencias, aunque referente a ella sea menos cierto si puede ver con distinción a los ángeles por virtud natural; en efecto, muchos, entre los que parece contarse Sto. Tomás, lo niegan; y de esta sentencia, si es verdadera, resultaría plenamente confirmado lo que ahora tratamos, ya que es mucho mayor la desproporción de cualquier entendimiento creado respecto de Dios que la del alma separada respecto de cualquier inteligencia creada; pero de esto nos ocuparemos en otra parte.

Se pregunta en la segunda dificultad si la especie propia de Dios es connatural al entendimiento creado

21. En cuanto a la segunda dificultad —dejando a un lado el primer modo de conocer a Dios que explicamos allí, por ser manifiesto que es naturalmente imposible, como se probó allí suficientemente— respecto del segundo, Escoto, *In II*, dist. 3, q. 9, admite que no sólo es posible, sino que de hecho hay en el entendimiento angélico creado una especie connatural por la que conoce de modo natural a Dios con conocimiento distinto de la esencia divina. Porque ni repugna que se dé una especie que represente con tal distinción a la esencia divina, ni hay inconveniente tampoco en afirmar que esta especie le es connatural al ángel, porque puede serle debida naturalmente y en orden a un acto natural, aunque no pueda ser producida por otra causa más que por Dios. Y añade —para no expresarse contra la fe— que esa especie no representa la esencia divina intuitivamente, sino solo abstractivamente, puesto que no representa a Dios como presente, sino como ausente, y de esta suerte no admite que el conocimiento por esta especie producido sea una visión. En consecuencia, según esta explicación, esta sentencia no es contraria a lo que dijimos, ya que Escoto mantiene todavía en absoluto que Dios es invisible para el ángel por sus principios naturales.

fectionis provenit quod, licet inferior angelus videat superiorem, non tamen comprehendat, quia hoc ipso quod concipit illum modo sibi proportionato, minus exacte illum intelligit quam secundum se intelligibilis sit, et ideo non comprehendit illum. Atque hoc totum applicari potest ad animam separatam respectu intelligentiarum, quamvis de illa minus certum sit an possit distincte videre angelos virtute naturali; multi enim, inter quos videtur esse D. Thom., id negant; ex qua sententia, si vera esset, optime confirmaretur quod nunc tractamus, nam multo maior est improportio cuiuslibet intellectus creati ad Deum, quam sit animae separatae ad quamlibet intelligentiam creatam; sed de hoc alias.

In secunda difficultate inquiritur an propria Dei species sit connaturalis intellectui creato

21. Circa secundam difficultatem (omisso priori modo ibi explicato cognoscendi Deum, quia clarum est, naturaliter esse impossibilem, ut satis ibi probatur), de secundo Scotus, In II, dist. 3, q. 9, admittit non solum posse, sed etiam de facto esse in intellectu creato angelico speciem connaturalem, qua naturaliter cognoscit Deum distincta cognitione divinae essentiae. Quia nec repugnat dari speciem quae ita distincte repraesentet essentiam divinam, neque etiam est inconveniens affirmare hanc speciem esse connaturalem angelo, quia potest ei esse naturaliter debita et in ordine ad actum naturalem, quamvis non possit ab alia causa fieri nisi a Deo. Addit vero (ne contra fidem loquatur) illam speciem non repraesentare intuitive, sed abstractive tantum essentiam divinam, quia non repraesentat Deum ut praesentem, sed ut absentem, et ita non admittit cognitionem per talem speciem elicitam esse visionem. Unde, iuxta hanc declarationem, haec sententia non est contraria iis quae diximus, nam adhuc simpliciter fatetur Scotus Deum esse invisibilem angelo per naturalia principia.

22. *Respuesta negativa.*— Pero, con todo, esa sentencia a mí me resultó siempre muy poco agradable, principalmente por dos cosas. En primer lugar, porque parece imposible distinguir en Dios un conocimiento o representación distinta de la esencia divina que no sea la visión intuitiva. En efecto, cuando se dice que por esa especie o acto no se representa a Dios como presente, sino como ausente, o se habla de una ausencia según el lugar, o según la duración o existencia; ninguna de las dos cosas puede decirse, y no puede imaginarse otro miembro, no habiendo sido por ello excogitado hasta ahora; luego ese conocimiento no puede ser abstractivo, sino intuitivo. La mayor es clara por la suficiencia de la enumeración. Se prueba la menor respecto de cada una de sus partes, porque si la especie representa la esencia de Dios distintamente, la representa por lo mismo como inmensa; luego es imposible que no la represente como presente por esencia o como indistante e íntimamente existente, incluso en el propio inteligente. Además representa necesariamente a Dios como eterno, puesto que también la eternidad es de esencia de Dios; luego tampoco puede representarle más que como presente en la duración, puesto que la eternidad existe toda simultáneamente y está siempre presente. De aquí, finalmente, se llega a la conclusión —y esto es lo que más tiene que ver con el pensamiento de Escoto— de que no es posible que la esencia divina sea representada por tal especie de modo distinto si se prescinde de la existencia actual, ya que el predicado esencial principalísimo de la esencia divina es el mismo existir en acto intrínsecamente necesario; luego, si no se representa distintamente este existir actual, no se representa distintamente la esencia divina; si, por el contrario, se representa este existir, no se prescinde de la existencia actual; por este motivo, pues, aunque en las criaturas la representación distinta de la esencia pueda ser abstractiva, por poder prescindirse de la existencia actual, y, consecuentemente, del lugar y del tiempo, sin embargo en Dios hay un motivo singular que parece que no pensó suficientemente Escoto; en efecto, siendo el ser por esencia, la representación distinta de la esencia divina no puede ser prescindida de la existencia actual, y tampoco, en consecuencia, de la presencia de duración y de lugar, por su eternidad e inmensidad.

22. *Negative respondetur.*— Sed nihilominus illa sententia mihi semper vehementer displicuit, propter duo praecipue. Primo, quia impossibile videtur distinguere in Deo cognitionem seu repraesentationem distinctam divinae essentiae ab intuitiva visione. Cum enim dicitur per illam speciem aut actum non repraesentari Deum ut praesentem sed ut absentem, aut est sermo de absentia secundum locum, aut secundum durationem seu existentiam; neutrum horum dici potest, et aliud membrum fingi non potest, unde neque hactenus excogitatum est; ergo non potest esse talis cognitio abstractiva, sed intuitiva. Maior constat a sufficienti enumeratione. Minor probatur quoad singulas partes, nam, si illa species repraesentat essentiam Dei distincte, ergo repraesentat illam ut immensam; ergo fieri non potest quin repraesentet illam ut praesentem per essentiam seu ut indistantem et intime existentem etiam in ipso intelligente. Rursus, necessario etiam repraesentat Deum ut aeternum, quia etiam aeternitas est de essentia Dei; ergo nec potest illum repraesentare nisi ut duratione praesentem, quia aeternitas tota est simul et semper praesens. Atque hinc tandem (quod ad mentem Scoti maxime spectat) concluditur non posse per talem speciem repraesentari essentiam divinam distincte, praescindendo ab actuali existentia, quia potissimum praedicatum essentiale divinae naturae est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessarium; ergo, nisi huiusmodi esse actuale distincte repraesentetur, non repraesentatur distincte essentia Dei; si autem hoc esse repraesentatur, non praescinditur ab actuali existentia; ob hanc ergo causam, licet in creaturis distincta repraesentatio essentiae possit esse abstractiva, quia potest praescindi ab actuali existentia, et consequenter a loco et tempore, in Deo tamen est singularis ratio quam non satis perpendit Scotus; nam, cum sit ipsum esse per essentiam, non potest distincta repraesentatio essentiae divinae ab actuali existentia praescindi, et consequenter neque a praesentia durationis et loci, per aeternitatem et immensitatem suam.

23. La segunda razón contra esta sentencia de Escoto es porque si es posible una especie tal que represente de modo distinto la esencia divina abstractivamente, como él afirma, ¿por qué no lo va a hacer también intuitivamente? ¿Acaso porque repugna que la visión intuitiva se haga mediante una especie? Mas esto, si se dice con carácter general, ni es verdadero ni probable; en efecto, la vista corporal ve intuitivamente mediante una especie impresa y un ángel intuye a otro mediante la especie suya, cosa que Escoto no niega. Pero, si se lo entiende especialmente respecto de la intuición de Dios, es preciso aducir alguna razón especial, la cual no pueda atribuirse más que a la imposibilidad de tal especie, que sería una petición de principio; ya que esto es de lo que tratamos, a saber, que si Escoto admite una especie que represente distintamente la esencia divina, niega sin razón que se pueda dar también una especie que la represente intuitivamente. Y acaso Escoto no niegue esto, ya que en *In IV*, dist. 49, q. 11, cree que en los bienaventurados es más probable que se dé una especie de Dios que el *lumen gloriae*. Sin embargo, se verá obligado a decir que tal especie no es natural, sino gratuita, incluso respecto del entendimiento angélico.

24. Pero esto puede entenderse de dos maneras: en primer lugar, en el mismo sentido en que el propio Escoto en el lugar anterior llama sobrenatural a la especie que representa abstractivamente de modo distinto la esencia de Dios, de la que afirma que proviene de Dios como de causa sobrenatural que obra sobrenaturalmente, sólo por el hecho de que únicamente puede ser infundida por Dios por su libre voluntad. Y esto no basta, primeramente, porque ese modo de hablar, en rigor y siendo consecuente, es impropio y falso, ya que él mismo concede que el uso de tal especie es natural y se realiza por las fuerzas de la naturaleza, y que su acto es meramente natural, resultando también necesario de aquí que confiese que esa especie le es infundida al ángel según su capacidad natural y que, por lo mismo, le es naturalmente debida; de lo contrario, ¿con qué fundamento puede afirmar que tal especie ha sido concreada con el ángel, siendo así que afirma simultáneamente en el mismo pasaje que tal especie y su acto no pertenece a los dones de gracia o gloria, sino a un orden inferior al que pertenecen las otras perfecciones naturales concreadas con el ángel? Y el

23. Secunda ratio contra hanc sententiam Scoti est quia si talis species est possibilis, quae repraesentet distincte divinam essentiam abstractive, ut ipse dicit, cur non etiam intuitive? An quia repugnat intuitivam visionem fieri per speciem? At hoc, si generatim dicatur, nec verum est, nec probabile; nam visus corporeus intuitive videt media specie impressa, et unus angelus intuetur alium per speciem eius, quod Scotus non negat. Si vero intelligatur speciatim de intuitione Dei, oportet specialem causam reddere, quae referri non potest nisi in impossibilitatem talis speciei, quae esset petitio principii; nam hoc est quod agimus, scilicet, si Scotus admittit speciem repraesentantem distincte divinam essentiam, immerito negare posse etiam dari speciem quae intuitive illam repraesentet. Et fortasse id non negaret Scotus, nam In IV, dist. 49, q. 11, probabilius credit dari in beatis speciem Dei quam lumen gloriae. Cogetur tamen dicere talem speciem non esse naturalem, sed gratuitam, etiam respectu intellectus angelici.

24. Hoc autem dupliciter intelligi potest: primo, in eo sensu quo idem Scotus in priori loco vocat supernaturalem illam speciem quae abstractive repraesentat distincte essentiam Dei, quam dicit esse a Deo ut causa supernaturali supernaturaliter agente, solum ex eo quod a solo Deo per liberam voluntatem infundi potest. Et hoc non satis est, primo quia ille modus loquendi in rigore et consequenter est improprius et falsus, quia ipse concedit usum talis speciei esse naturalem et viribus naturae fieri, et actum ipsum esse mere naturalem, unde etiam necesse est fateatur illam speciem infundi angelo secundum capacitatem naturalem atque adeo esse naturaliter debitam; alioqui, quo fundamento asserere posset talem speciem esse concreatam angelo? cum simul ibidem affirmet talem speciem et actum eius non pertinere ad dona gratiae vel gloriae, sed ad inferiorem ordinem, ad quem pertinent

que sólo Dios infunda semejante especie no basta para que se diga que es sobrenatural, o que Dios la produce en cuanto causa sobrenatural, puesto que también el alma racional sólo puede ser creada por Dios, y Dios no opera entonces como agente sobrenatural; y el ángel tiene también las especies de otras cosas infundidas desde el principio sólo por Dios, no en cuanto se trata de un agente sobrenatural, sino de la causa propia que perfecciona su efecto de acuerdo con su capacidad y débito natural. La respuesta de Escoto es que las otras especies son naturales porque podrían producirse otras semejantes por sus objetos propios. Pero esto en muchos casos es incierto, como pasa en las cosas espirituales, y en otras manifiestamente falso, por ejemplo en las materiales; y además nada tiene que ver con el problema, ya que de aquí más bien se seguiría que las otras especies son de algún modo sobrenaturales, al menos en cuanto al procedimiento, ya que, aun teniendo causas propias por las que pudiesen ser causadas, Dios las preinfundió; por ejemplo, la ciencia humana, infusa accidentalmente, se dice sobrenatural en cuanto al modo. En cambio, aquella especie representativa de Dios, al no tener otra causa por la que pudiese ser producida más propia que Dios, cuando es infundida por El, es producida según el modo que le es connatural; por consiguiente, si por otros conceptos está de acuerdo con la capacidad natural del sujeto y con el débito natural, será absolutamente natural y producida por Dios en cuanto opera dentro del orden de la naturaleza.

25. Además, dejando a un lado todo lo referente a aquella forma de expresión, al confesar sin embargo Escoto que esa especie que representa abstractivamente no pertenece al orden de la gracia y de la gloria y que su acto procede de las fuerzas de la naturaleza, supuesta tal especie, no puede afirmar lo mismo de la especie que representa intuitivamente; en consecuencia, no basta llamar a ésta sobrenatural o gratuita en el sentido antes explicado. Hay que admitir, por tanto, que es un don perteneciente al orden de la gracia y de la gloria sobrenatural y que no se debe a la naturaleza, y que su acto es absolutamente sobrenatural, incluso para el ángel. Y en este caso cobra de nuevo valor el argumento antes expuesto. Pues ¿qué razón puede dar Escoto de por qué al ángel le es connatural del modo dicho o naturalmente debida una especie más bien que otra?

aliae perfectiones naturales concreatae angelo. Quod vero solus Deus infundat talem speciem non satis est ut illa dicatur supernaturalis, aut Deum illam efficere ut causam supernaturalem; nam etiam anima rationalis a solo Deo creari potest, et tunc Deus non operatur ut supernaturale agens; et aliarum etiam rerum species habet angelus a principio inditas a solo Deo, non ut ab agente supernaturali, sed ut a propria causa perficiente suum effectum iuxta naturalem capacitatem ac debitum. Respondet Scotus alias species esse naturales quia possent fieri similes a propriis obiectis. Sed hoc in multis est incertum, ut in rebus spiritualibus, et in aliis clare falsum, ut in materialibus; et praeterea nihil ad rem spectat; nam potius inde fieret alias species esse aliquo modo supernaturales, saltem quoad modum, quia, cum habeant proprias causas, a quibus possint causari, Deus illas praevenit; sicut scientia humana, per accidens infusa, supernaturalis dicitur quoad modum. At vero species illa repraesentans Deum, cum non habeat aliam causam magis propriam a qua fieri possit quam Deum, cum ab ipso infunditur, fit modo sibi connaturali; unde, si alias est iuxta capacitatem naturalem subiecti et naturale debitum, simpliciter erit naturalis et a Deo ut operante intra ordinem naturae.

25. Deinde, quidquid sit de illo modo loquendi, tamen cum Scotus fateatur illam speciem repraesentantem abstractive non pertinere ad ordinem gratiae et gloriae, et actum eius ex viribus naturae, supposita tali specie, non potest idem dicere de specie repraesentante intuitive; non ergo satis est in praedicto sensu vocare hanc supernaturalem vel gratuitam. Oportet ergo fateri illam esse donum pertinens ad ordinem gratiae et supernaturalis gloriae, et non esse naturae debitam, et actum eius esse simpliciter supernaturalem, etiam angelo. Et tunc redit argumentum superius factum. Quam enim rationem reddere potest Scotus cur una species potius quam alia sit angelo connaturalis dicto modo seu naturaliter de-

Acaso diga que la que representa intuitivamente es más perfecta. Pero esto no basta para que sea también de un orden más elevado y sobrenatural, sobre todo porque el mismo Escoto, *In II,* donde se dijo antes, para concluir que en los ángeles se da esa especie que representa la esencia divina distinta y abstractivamente, sienta este principio: *que es razonable atribuir a los ángeles toda perfección que convenga al entendimiento creado.* Ahora bien, esta perfección conviene también al entendimiento creado; ¿por qué, pues, no se le va a atribuir como connatural? Por eso, al añadir Escoto en el mismo pasaje: *no se ofrece repugnancia alguna de que el entendimiento humano tenga tal conocimiento por una especie que represente distintamente la esencia divina, con tal que no la represente intuitivamente,* no se ve con qué fundamento le añadió la última limitación, puesto que ni se descubre contradicción alguna especial, ni ha sido explicada por él mismo, en la representación intuitiva más que en la abstractiva. Queda el que las conjeturas que aduce allí para probar que se da la primera especie en los ángeles, si tienen algún valor, valen igual o mejor respecto de la especie intuitiva, sobre todo respecto del conocimiento "matutino", el cual es más probable que se realice por la visión intuitiva de la esencia divina. Confieso, sin embargo, que esas conjeturas son muy débiles para probar ambas cosas, y por eso las paso por alto.

26. Añado, finalmente, que las razones con que el mismo Escoto, en *In IV,* se esfuerza en probar que el entendimiento humano, incluso el separado, no puede ver a Dios con sus fuerzas connaturales, son de muy poco peso, principalmente si se aplican al entendimiento creado en general. La primera es porque ningún entendimiento puede realizar la visión a no ser que, o tenga en sí el objeto, o algo en que el objeto esté contenido de modo más eminente; ahora bien, ningún entendimiento tiene en sí mismo a Dios presente en la razón de objeto, ni algo que contenga tal objeto de modo más eminente, porque Dios no puede estar contenido de modo más eminente en ningún otro; luego ningún entendimiento puede ver a Dios por sus propias fuerzas. La segunda razón es porque la visión es un conocimiento intuitivo de la cosa en sí; mas la naturaleza humana o el entendimiento creado no puede de suyo tener a Dios presente en razón de

bita? Fortasse dicet illam quae intuitive repraesentat esse perfectiorem. Sed id non satis est ut sit etiam superioris ordinis et supernaturalis, praesertim quia ipse Scotus, In II, ubi supra, ut concludat in angelis esse speciem illam distincte et abstractive repraesentantem essentiam Dei, assumit hoc principium: *Rationabile esse tribuere angelis omnem perfectionem quae convenit intellectui creato.* Sed haec etiam perfectio convenit intellectui creato: cur ergo non etiam tribuitur illi ut connaturalis? Unde cum Scotus ibidem subdit: *Nulla repugnantia occurrit quod intellectus creatus habeat talem cognitionem per speciem distincte repraesentantem divinam essentiam, dummodo non intuitive,* non apparet quo fundamento ab eo addita sit illa ultima limitatio, quia nulla specialis repugnantia apparet aut ab ipso declarata est in repraesentatione intuitiva magis quam in abstractiva. Accedit quod coniecturae quas ibi adducit ut probet dari priorem speciem angelis, si quid valent, aeque ac melius procedunt de intuitiva specie, praesertim illa de cognitione matutina, quam probabilius est fieri per intuitivam visionem divinae essentiae. Fateor tamen coniecturas illas esse valde debiles ad utrumque probandum, et ideo illas omitto.

26. Denique addo rationes quibus idem Scotus, In IV, probare conatur intellectum humanum, etiam separatum, non posse suis connaturalibus viribus videre Deum, debilissimas esse, praesertim si ad intellectum creatum in communi applicentur. Prior est quia nullus intellectus potest efficere visionem, nisi vel in se habeat obiectum, vel aliquid in quo obiectum eminentius contineatur; sed nullus intellectus habet in se Deum praesentem in ratione obiecti, neque aliquid quod tale obiectum eminentius contineat, quia Deus non potest in aliquo alio eminentius contineri; ergo nullus intellectus potest videre Deum ex suis viribus. Posterior ratio est quia visio est cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana seu intellectus creatus non potest ex se habere Deum praesentem in ratione obiecti, licet sibi prae-

objeto, aunque le esté presente por penetración; luego no puede tener de suyo la visión de la naturaleza divina. Empero, en la primera razón la proposición mayor en rigor es falsa, ya que para producir la visión de algún objeto no es necesario tener en sí el objeto por sí mismo o por algo en que el objeto esté contenido eminentemente, sino que basta tenerlo en una especie intencional, en la que esté representativa o virtualmente como en germen o potencia instrumental; y de este modo no repugna que Dios esté en el entendimiento creado en la razón de objeto mediante alguna especie. Por otra parte, la segunda razón asume una proposición menor que es en realidad la misma conclusión que hay que probar, pues cuando dice que el entendimiento creado no puede de suyo tener a Dios presente en la razón de objeto, o habla de la presencia en acto segundo, y entonces tener presente es lo mismo que ver, o habla de la presencia en acto primero, y en este caso tener a Dios presente no es más que tenerlo, ya por sí ya por una especie, suficientemente cercano o unido para producir la visión, y esto es también lo que se discute, a saber, por qué no puede ser poseído de este modo naturalmente, sobre todo si la especie que representa distintamente a Dios es posible y connatural al entendimiento creado, como admite él mismo respecto de la especie que llama abstractiva.

Si la especie inteligible de Dios es absolutamente imposible

27. Prescindiendo, pues, de esta opinión de Escoto, otros responden que el segundo modo de ver a Dios por una especie infundida de manera natural es imposible, puesto que tal especie representativa distintamente de Dios, ya de modo abstractivo, ya de modo intuitivo —estos dos modos, según dijimos, no se distinguen en Dios— es imposible. Esta opinión la mantiene *ex professo* Enrique, *Quodl.* III, q. 3, y en *Quodl.* IV, q. 7, y está tomada de la común sentencia de los tomistas, quienes piensan que implica contradicción el que se dé una especie creada por la que pueda verse a Dios tal como es en sí, y es la misma sentencia que parece defender Sto. Tomás, I, q. 12, a. 2, y q. 56, a. 3. Los fundamentos de esta posición son propuestos por Enrique más ampliamente que por

sens sit per illapsum; ergo non potest ex se habere visionem divinae naturae. Sed in priori ratione maior propositio in rigore est falsa; nam, ad eliciendam visionem alicuius obiecti non est necesse habere in se obiectum per ipsummet, vel per aliquid in quo eminenter contineatur, sed satis est habere in specie intentionali, in qua sit repraesentative vel virtualiter tamquam in semine seu virtute instrumentali; hoc autem modo non repugnat Deum in ratione obiecti esse in intellectu creato, mediante aliqua specie. Posterior autem ratio assumit quamdam minorem propositionem quae in re est ipsa conclusio probanda, cum enim dicit intellectum creatum non posse ex se habere Deum praesentem in ratione obiecti, vel loquitur de praesentia in actu secundo, et sic habere praesentem idem est quod videre, vel loquitur de praesentia in actu primo, et sic habere praesentem Deum nihil aliud est quam habere ipsum, vel per se vel per speciem, sufficienter coniunctum vel unitum ad eliciendam visionem, et hoc est etiam quod inquiritur, cur scilicet non possit ita naturaliter haberi, praesertim si species distincte repraesentans Deum est possibilis et connaturalis intellectui creato, ut ipse admittit de specie quam abstractivam vocat.

An species intelligibilis Dei sit absolute impossibilis

27. Omissa ergo hac opinione Scoti, alii respondent illum secundum modum videndi Deum per speciem naturaliter inditam esse impossibilem, quia talis species distincte repraesentans Deum sive abstractive sive intuitive (hi enim duo modi in Deo non distinguuntur, ut diximus) impossibilis est. Hanc opinionem ex professo docet Henricus, Quodl. III, q. 3, et Quodl. IV, q. 7, et sumitur ex communi sententia thomistarum, qui putant implicare contradictionem quod detur creata species qua possit videri Deus sicuti est, quam etiam videtur docere D. Thom., I, q. 12, a. 2, et q. 56, a. 3. Fundamenta huius sententiae latius ponuntur ab Henrico quam ab aliis, et ea refert

los demás, siendo citados y refutados por Escoto. El resumen de todo es que lo infinito no puede ser representado por lo finito. Y si esta sentencia es verdadera, de ella resulta un magnífico argumento de por qué Dios es naturalmente invisible para cualquier entendimiento creado, concretamente porque no es representable por una especie creada. En efecto, el que Dios mismo se una al entendimiento creado por sí mismo y por su esencia en razón de especie, no puede ser algo que se deba naturalmente al entendimiento creado, no sólo porque una forma de orden absolutamente superior no puede deberse a una potencia de orden inferior, sino sobre todo porque, al ser Dios acto purísimo y que existe por causa de sí mismo solamente, no puede deberse a criatura alguna bajo razón de forma, aunque sea inteligible. Y a la confirmación de esto se orientan las cuatro razones primeras con que prueba Sto. Tomás en el III *cont. Gent.*, c. 52, que Dios es naturalmente invisible para todo entendimiento creado.

28. *Solución de la duda propuesta.*— Sin embargo, a mí no me satisface esta respuesta tal como es mantenida por dichos autores. Efectivamente, puede entenderse de dos maneras que es imposible semejante especie. En primer lugar, de modo absoluto en cuanto implica contradicción. En segundo lugar, por su naturaleza, o sea de acuerdo con la capacidad natural de la criatura. Los autores referidos hablan en el primer sentido y su opinión no pudo nunca ser aceptada por mí, puesto que no aducen argumento alguno suficientemente probable por el que se demuestre tal implicación de contradicción; y a la potencia divina no se debe negar lo que no se demuestre como imposible. El antecedente podría demostrarse con facilidad analizando los diversos argumentos y dándoles respuesta satisfactoria; mas esto lo hacen los teólogos con más amplitud, y esta materia, en cuanto a la presente cuestión, les corresponde más a ellos, razón por la que explico brevemente de esta forma el fundamento, puesto el cual, le será fácil a cualquiera refutar todos los argumentos. En efecto, siempre que en algún orden es posible un acto creado representativo de algún objeto y es posible también la virtud creada intelectual elicitiva de tal acto en su orden, también es posible la especie inteligible creada del mismo orden proporcionada a tal acto y a tal virtud; ahora bien, es posible un acto creado de orden divino por el que sea visto y representado Dios tal como es en sí, y es posible también una virtud intelectual del mismo orden elicitiva de dicho acto, que es lo que los teólogos llaman el *lumen gloriae;* luego es posible también una especie creada del mismo orden. La consecuencia es evidente. La menor es cierta por doctrina, bien de fe, bien recibida por los teólogos como más sana y más acorde con la fe, en cuanto la fe no sólo enseña que Dios es visto por los bienaventurados, sino también que para esto les es infundido un cierto *lumen gloriae.* Además, por la doctrina general de la fe de que hay en nosotros algunos actos sobrenaturales para cuya producción nos son infundidas virtudes sobrenaturales del mismo orden; y esta doctrina se cumple de modo especialísimo en la visión de Dios. La mayor, en la que está la fuerza del argumento, puede probarse, en primer lugar, por inducción, ya que, además del ejemplo de que tratamos, se descubre como verdadera en todos los demás; luego de aquí se deriva un argumento suficiente para el caso presente, si no se señala una razón clara de diversidad. En segundo lugar, porque no puede idearse razón alguna de imposibilidad en la especie, la cual no tenga valor en el acto o en la virtud y se descubra como ineficaz. Pues si se hace hincapié en la infinitud de Dios, por el hecho de que Dios, por ser infinito, no puede ser representado por una especie finita, preguntamos cómo es representado por un acto finito y cómo es alcanzado en sí mismo por una luz finita. Y la respuesta es que esto es posible porque dicha virtud y acto son de un orden divino y superior y no representan a Dios de un modo infinito y comprensivo, sino de modo finito; y que, en consecuencia, para esta función puede haber proporción suficiente entre la realidad finita y la infinita en la razón de objeto y en la de acto o virtud. Aplíquese, pues, la misma respuesta a la especie inteligible, ya que, hablando en general de tal especie, es evidente, según los principios de la teología, que se pueden dar especies inteligibles de ese orden sobrenatural y divino, ya por la paridad de razón y porque ese orden debe ser completo e íntegro en sus principios, ya también por inducción, puesto que la gracia, la caridad, etc., pueden ser vistas por sus propias especies sobrenaturales y del mismo orden, y de hecho así son vistas por Cristo mediante su ciencia infusa, como expliqué más

Scotus et solvit. Summa omnium est quia infinitum non potest repraesentari a finito. Quod si haec sententia vera sit, optima ratio ex illa conficitur ob quam Deus sit naturaliter invisibilis omni intellectui creato, quia nimirum non est repraesentabilis per speciem creatam. Quod enim ipsemet Deus per seipsum et per suam essentiam uniatur intellectui creato in ratione speciei, non potest esse intellectui creato naturaliter debitum, tum quia forma omnino superioris ordinis non potest esse debita potentiae ordinis inferioris, tum maxime quia, cum Deus sit actus purissimus et propter seipsum tantum, nulli rei creatae deberi potest sub ratione formae etiam intelligibilis. Et ad hoc confirmandum tendunt quatuor primae rationes quibus Divus Thomas, III cont. Gent., c. 52, probat Deum esse naturaliter invisibilem omni intellectui creato.

28. *Dubium propositum resolvitur.*— Verumtamen, haec responsio, prout ab his auctoribus asseritur, mihi non satisfacit. Duobus enim modis intelligi potest huiusmodi speciem esse impossibilem. Primo, simpliciter tamquam implicans contradictionem. Secundo, ex natura rei, seu iuxta capacitatem naturalem creaturae. Priori modo loquuntur dicti auctores, quorum opinio probari mihi nunquam potuit, quia nullam afferunt satis probabilem rationem qua talis implicatio contradictionis probetur; non est autem divinae potentiae negandum quod impossibile non probetur. Antecedens facile ostendi posset discurrendo per rationes singulas et illis satisfaciendo; sed hoc fit a theologis fusius, et materia haec, quoad hunc punctum, ad eos magis spectat, et ideo breviter sic declaro fundamentum, quo posito facillimum unicuique erit omnes rationes dissolvere. Nam, ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus repraesentans aliquod obiectum et possibilis etiam est virtus creata intellectualis elicitiva talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata eiusdem ordinis commensurata tali actui et tali virtuti; sed possibilis est actus creatus divini ordinis quo videatur et repraesentetur Deus prout est in se; possibilis est etiam virtus intellectualis eiusdem ordinis elicitiva talis actus, quam theologi lumen gloriae vocant; ergo possibilis est etiam species creata eiusdem ordinis. Consequentia est evidens. Minor est certa ex doctrina vel fidei, vel recepta a theologis ut magis sana magisque consentanea fidei, quatenus fides docet et Deum videri a beatis, et ad hoc illis infundi quoddam lumen gloriae. Item, ex generali doctrina fidei, quod sunt in nobis quidam actus supernaturales, ad quos eliciendos supernaturales virtutes eiusdem ordinis nobis infunduntur; haec enim doctrina potissima ratione locum habet in visione Dei. Maior autem, in qua est vis argumenti, primo suaderi potest inductione, quia extra exemplum de quo agimus, in omnibus aliis vera invenitur; ergo sufficiens inde sumitur argumentum ad rem praesentem, nisi manifesta ratio differentiae assignetur. Secundo, quia nulla ratio impossibilitatis fingi potest in specie, quae in actu aut virtute non procedat et inefficax inveniatur. Si enim fiat vis in infinitate Dei, quod non potest Deus, qui infinitus est, per finitam speciem repraesentari, interrogabimus quomodo repraesentetur per finitum actum et in seipso attingatur per finitum lumen. Responsio autem est id fieri posse quia talis virtus et actus sunt divini et superioris ordinis, et non infinite ac comprehensive, sed finite repraesentant Deum; et ideo ad illud munus potest esse sufficiens proportio inter rem finitam et infinitam in ratione obiecti et actus seu virtutis. Applicetur ergo eadem responsio ad speciem intelligibilem; nam, loquendo in genere de tali specie, evidens est iuxta principia theologiae dari posse species intelligibiles illius ordinis supernaturalis et divini, tum a paritate rationis et quia ille ordo debet esse integer et completus in suis principiis, tum etiam inductione, nam gratia, vel charitas, etc., videri possunt per proprias species supernaturales et eiusdem ordinis, et de facto ita videntur a Christo per scientiam infusam, ut alibi latius dixi; ergo

detenidamente en otro lugar; luego, por este capítulo, no repugna que se dé también una especie del mismo orden y del objeto mismo del *lumen* y de la visión, es decir, de la esencia divina en sí misma.

29. *Se satisface a la objeción.*— Acaso digan que repugna por otro capítulo, ya que una especie no puede representar de modo finito igual que puede hacerlo el acto y el *lumen;* porque si una especie representa, debe por necesidad hacerlo de modo adecuado, y, en consecuencia, representar comprehensivamente, lo cual resulta contradictorio en una realidad finita respecto de la infinita. Pero ¿por qué se atribuye especialmente esta necesidad a la especie? Pues no debemos afirmarlo gratuitamente, de lo contrario se desechará con la misma facilidad con que se afirma. Responderán que la especie dimana naturalmente del objeto en cuanto es objeto, y que, por lo mismo, éste, o no comunica especie alguna, o comunica una que le es adecuada. Pero este argumento cabe refutarlo de muchas maneras y con suma facilidad. En primer lugar, porque no es necesario que toda especie intencional sea causada por el objeto en cuanto objeto, sino que puede ser producida por otra causa, como consta con evidencia en nuestro entendimiento agente y en las especies infundidas a los ángeles en su creación. En éstos, además, se ve que no es necesario que la especie sea siempre adecuada al objeto o comprehensiva del mismo. En efecto, un ángel inferior, igual que no abarca comprehensivamente al superior, asimismo tampoco tiene una especie que le sea adecuada o comprehensiva del mismo. Y lo que dicen algunos, que la especie es también de suyo adecuada y comprehensiva, pero que no puede tener un acto adecuado por defecto de la potencia en que está, esto —repito— está arbitrariamente afirmado, ya que todo lo que se recibe, se recibe de acuerdo con el modo del recipiente, y el instrumento está acomodado y proporcionado a la virtud principal; pues ¿para qué el autor de la naturaleza iba a dar al ángel especies no proporcionadas y que exceden su capacidad, de las que nunca podría hacer un uso adecuado según la perfección total de las mismas? Ni Dios se comporta tampoco de modo meramente natural, de suerte que no pueda amoldar su acción a la capacidad del recipiente. Ni, de igual forma, a la especie en sí misma le repugna el ser menos perfecta o inadecuada al objeto, puesto que también en las especies sensibles tenemos experiencia de que se producen unas menos perfectas y de

ex hoc capite non repugnat dari etiam speciem eiusdem ordinis, et eiusdem obiecti luminis, et visionis, scilicet, divinae essentiae in seipsa.

29. *Obiectioni fit satis.*— Dicent fortasse ex alio capite repugnare, quia non potest species finite repraesentare sicut actus et lumen; nam, si species repraesentat, necessario debet adaequate, atque adeo comprehensive repraesentare, quod repugnat in re finita respectu infinitae. Sed cur haec necessitas specialiter attribuitur speciei? Non enim est gratis asserendum, alias, qua facilitate dicitur, contemnetur. Respondebunt speciem naturaliter manare ab obiecto ut obiectum est; quod proinde vel nullam vel adaequatam sui speciem communicat. At haec ratio multipliciter et facillime refelli potest. Primo, quia non est necesse omnem speciem intentionalem causari ab obiecto ut obiectum, sed potest effici ab alia causa, ut manifeste constat in nostro intellectu agente et in speciebus inditis angelis in eorum creatione. In quibus etiam cernitur non esse necessarium ut species semper sit adaequata obiecto seu comprehensiva eius. Angelus enim inferior, sicut non comprehendit superiorem, ita nec habet speciem illi adaequatam seu comprehensivam eius. Quod enim quidam aiunt, speciem illam de se etiam esse adaequatam et comprehensivam, defectu tamen potentiae in qua est non posse habere actum adaequatum, hoc (inquam) voluntarie dictum est, nam omne quod recipitur est ad modum recipientis, et instrumentum est accommodatum et commensuratum virtuti principali; ad quid enim auctor naturae daret angelo species improportionatas et excedentes virtutem eius, quibus nunquam adaequate uti posset secundum totam earum perfectionem? Neque enim Deus agit mere naturaliter, ut temperare non possit actionem suam iuxta capacitatem recipientis. Neque etiam speciei secundum se repugnat esse minus perfectam, seu inadaequatam obiecto; nam etiam in speciebus sensibilibus experimur minus perfectas efficacesque fieri in locis distantibus

menor eficacia en los lugares distantes que en los próximos, pasando lo mismo en un medio u órgano mal dispuesto en comparación con el que está en buenas condiciones, y, además, porque no hay razón alguna por la que esta diversidad o desigualdad repugne a la especie en sí más que al acto. Así, pues, aunque concedamos que Dios en cuanto objeto no comunica una especie finita de sí mismo, con todo, Dios mismo, en cuanto causa primera productora de las otras formas, podrá también producir ésta proporcionada a la luz o acto, sin que se adecue a El como a objeto.

30. Por otra parte, aunque Dios en cuanto objeto produjese esta especie, no sería necesario que esa producción fuese meramente natural, ya que, cualquiera que sea el modo de producir Dios algo fuera de sí, la producción íntegra está siempre en dependencia de su libre voluntad. Y esto lo tienen por probable también muchos respecto de los ángeles, es decir, que al ser objetos inteligibles en acto, pueden de por sí emitir una especie suya, teniendo, sin embargo, esa eficacia sometida a su voluntad, y ésta es la doctrina de acuerdo con la cual explican con probabilidad el que los ángeles hablen. Por consiguiente, en mucho mayor grado Dios, aunque como objeto supremo actualmente inteligible pudiese manifestarse a sí mismo emitiendo una especie suya, con todo, esa acción le sería libre, y, por tanto, no sería preciso que tal especie fuese adecuada al mismo Dios, por no ser necesario que Dios como objeto obre cuanto pueda sobre tal especie. Y esto, sobre todo, porque, aunque el objeto produzca su especie de modo natural, no se requiere que la produzca siempre adecuada, sino de acuerdo con la capacidad concreta del sujeto, ya que es un axioma general que la acción de un agente natural se limite y determine por la capacidad o disposición del paciente, pues ni el sol ilumina siempre u opera cuanto puede en absoluto, sino lo que puede sobre un paciente determinado. Y por lo que se refiere a los objetos sensibles, en cuanto nos consta por experiencia que producen estas especies, en tanto nos consta con certeza que no siempre las producen adecuadas o tan perfectas como pueden, sino de acuerdo con la disposición de los recipientes. No hay, pues, razón ninguna probable para afirmar que, caso de producirse una especie de Dios, sería necesario que fuese adecuada y que representase de modo

quam in propinquis, et in medio vel organo prave affecto quam in bene disposito. et praeterea, quia nulla est ratio cur haec varietas vel inaequalitas magis repugnet speciei secundum se quam actui. Sic igitur, quamvis gratis concedamus Deum ut obiectum non communicare finitam speciem sui, nihilominus idem Deus, ut prima causa effectrix aliarum formarum, poterit etiam hanc efficere commensuratam lumini vel actui, et non adaequatam sibi ut obiecto.

30. Deinde, quamvis Deus, ut obiectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectionem esse mere naturalem, quia Deus quacumque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate eius. Quod etiam de angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint obiecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficaciam habere suae voluntati subiectam, iuxta quam doctrinam probabiliter declarant angelicam locutionem. Multo ergo magis Deus, etiamsi ut summum obiectum actu intelligibile posset seipsum manifestare emittendo speciem sui, nihilominus talis actio esset illi libera, et ideo non oporteret talem speciem esse adaequatam ipsi Deo, quia non esset necessarium Deum, ut obiectum, agere quantum posset in talem speciem. Eo vel maxime quod, licet obiectum naturaliter efficiat speciem sui, non esse necesse ut semper efficiat adaequatam, sed iuxta capacitatem talem subiecti; nam generale hoc est, ut actio agentis naturalis ex capacitate seu dispositione passi limitetur ac determinetur; nec enim sol semper illuminat aut agit quantum potest absolute, sed quantum potest circa tale passum. Et in obiectis sensibilibus, quantum experientia constat efficere has species, tantum certe constat non efficere semper adaequatas, seu quam perfectas possunt, sed iuxta recipientium dispositionem. Nulla ergo probabili ratione dici potest fore necessarium ut, si fiat species Dei, illa sit adaequata et infinite repraesentans. Est ergo

infinito. Por consiguiente, en esto vale para la especie el mismo argumento que para el acto y el *lumen*, de suerte que es una verdad general que de aquel objeto inteligible del que es posible la visión y una potencia visiva creada, es asimismo posible una especie proporcionada a la visión y la facultad visiva.

31. *Se sale al paso a una evasiva.*— Pero acaso se haga hincapié en la razón de representación e imagen; en efecto, la visión y el *lumen* no son imágenes representativas de Dios, sino que la visión es una acción que tiene por objeto a Dios, siendo el *lumen* su principio, al igual que pasa con el amor y la caridad; en cambio, la especie es una imagen y una semejanza propia del objeto; y por este capítulo repugna de modo peculiar que se dé una especie de Dios, puesto que la criatura no puede tener en sí una semejanza e imagen de Dios tal como es en sí. Mas esta respuesta exigiría muchas discusiones filosóficas, si hubiese de ser analizada con exactitud. Parece, en efecto, dar por supuesto que la especie es una imagen y semejanza formal, lo cual es falso; y si no presupone esto, el argumento no es de valor alguno y pone su fuerza en palabras metafóricas mal interpretadas. Así, pues, por lo que se refiere a la imagen y semejanza formal, concedemos que una entidad creada no puede tener una semejanza propia y natural de Dios tal como es en sí, puesto que tal semejanza no es comprensible más que por una conveniencia unívoca en la forma en que se constituye la razón de imagen o semejanza. Y nos referimos a la imagen propia, no a una realidad de la que, debido a una conveniencia analógica, pueda afirmarse que ha sido hecha a imagen, como es el caso del hombre respecto de Dios. Pues esta imagen no es un medio de conocer desconocido —como dicen—, sino que, a lo más, puede ser un medio conocido, sin que llegue a motivar el conocimiento de Dios tal como es en sí, sino un conocimiento imperfecto mediante el efecto. Así, pues, hablando de la imagen propia, negamos que pertenezca a la razón de especie el ser una semejanza de ese tipo o una imagen formal. En primer lugar, por el mismo motivo que no pertenece al concepto de especie el tener conveniencia unívoca con el objeto en alguna forma o figura, como se echa de ver en la especie representativa de la sustancia del ángel.

etiam in hoc eadem ratio de specie quae de actu et lumine, ut in universum verum sit eius obiecti intelligibilis cuius est possibilis visio et virtus visiva creata, esse etiam possibilem speciem commensuratam visioni et facultati videndi.

31. *Evasio praecluditur.*— Sed fortasse vis fiet in ratione repraesentationis et imaginis; visio enim et lumen non sunt imagines repraesentantes Deum, sed visio est quaedam actio quae versatur circa Deum, cuius principium est lumen, sicut dilectio et charitas; at vero species est imago et propria similitudo obiecti; et ex hoc capite peculiariter repugnat dari speciem Dei, quia non potest creatura propriam imaginem et similitudinem Dei prout in se est gerere. Haec tamen responsio multa ex philosophia peteret, si exacte examinanda esset. Videtur enim supponere speciem esse imaginem et formalem similitudinem, quod falsum est; quod si hoc non supponat, nullius momenti est ratio, et vim facit in verbis metaphoricis male interpretatis. De formali ergo imagine et similitudine concedimus non posse creatam entitatem gerere propriam et naturalem similitudinem Dei, prout in se est, quia talis similitudo intelligi non potest nisi per univocam convenientiam in ea forma in qua ratio similitudinis vel imaginis constituitur. Loquimur autem de imagine propria, non de re, quae propter convenientiam analogam potest dici facta ad imaginem, ut est homo respectu Dei. Haec enim imago neque est medium incognitum (ut vocant) cognoscendi, sed ad summum potest esse medium cognitum, et non inducet cognitionem Dei, prout est in se, sed imperfectam per effectum. Loquendo igitur de propria imagine, negamus esse de ratione speciei quod sit talis similitudo aut formalis imago. Primo, ob eamdem rationem, quia non est de ratione speciei ut habeat univocam convenientiam cum obiecto in aliqua forma vel figura, ut patet in specie repraesentante substantiam angeli.

32. En segundo lugar, porque no existe necesidad alguna de que en la especie se requiera tal semejanza formal. Porque, o esto es necesario porque la especie hace las veces del objeto; y para esto no es necesaria tal semejanza, puesto que hace las veces a modo de instrumento o como germen del objeto mismo; y no es necesario que el instrumento o germen sea imagen formal del agente primario. O esa necesidad se deriva del hecho de que la especie se ordena al conocimiento y el conocimiento se hace por asimilación; pero tampoco esto se afirma debidamente, ya que si el conocimiento mismo no es semejanza formal, dado que el ser total de la especie es en cierto modo por causa del conocimiento, ¿por qué va a ser necesario que la especie misma sea semejanza formal? De aquí además resulta un dilema en el que se manifiesta más claramente que es verdad el principio sentado por nosotros, a saber, que la proporción de la especie, del acto y del *lumen* es la misma. Porque, o el acto mismo de conocer, y mucho más el de ver, es imagen actual del objeto visto por una verdadera y formal semejanza, o no. Si se afirma que lo es —aunque esto sea falso— no podrá negarse que el mismo acto de ver a Dios es imagen verdadera y formal semejanza de Dios; de donde, o se niega que sea posible tal semejanza en el acto, o hay que admitirla en la especie. En efecto, es arbitrario lo que algunos dicen, que esto implica una mayor repugnancia en la especie que en el acto o en el verbo, puesto que el verbo o acto es producido por el entendimiento elevado por el *lumen* y en cuanto posee la esencia unida a modo de objeto; en cambio, la especie no sería producida de esta suerte más que por solo Dios. Mas esto no tiene importancia alguna, ya porque si existe alguna repugnancia en el hecho de que una realidad creada sea semejanza formal de Dios, esto no se debe a la causa o modo de producir tal entidad, sino al hecho de que repugna a una entidad finita el tener con Dios esa conveniencia formal que se necesita para la imagen y semejanza formal; o, si no se entiende con este rigor la semejanza e imagen formal, sino en algún otro sentido en el que no repugne a la criatura en cuanto es criatura, tampoco entonces repugnará a la especie. Ya también porque por esta causa la razón de imagen se podrá comunicar más fácilmente a la especie que al verbo o acto, ya que la especie es producida por Dios solo, mientras que el acto lo es mediante el enten-

32. Secundo, quia nulla est necessitas ob quam in specie requiratur talis similitudo formalis. Aut enim id est necessarium quia species supplet vicem obiecti, et ad hoc non est necessaria talis similitudo, nam supplet per modum instrumenti aut tamquam semen ipsius obiecti; non est autem necesse ut instrumentum aut semen sit formalis imago primarii agentis. Vel illa necessitas oritur ex eo quod species ad cognitionem ordinatur, et cognitio fit per assimilationem, et hoc etiam non recte dicitur, quia, si cognitio ipsa non est formalis similitudo, cum totum esse speciei quodam modo sit propter cognitionem, cur necesse erit speciem esse ipsam formalem similitudinem? Item hinc conficitur dilemma quo apertius ostenditur verum esse principium a nobis positum, eamdem scilicet esse proportionem speciei, actus et luminis. Nam, vel actus ipse cognoscendi, et multo magis videndi, est imago actualis obiecti visi per veram et formalem similitudinem, vel non. Si affirmetur esse (licet id sit falsum), negari non poterit ipsum actum videndi Deum esse veram imaginem et formalem similitudinem Dei; unde vel negandum est esse possibilem talem similitudinem in actu, vel admittendum est in specie. Frivolum enim est quod quidam dicunt, magis hoc repugnare in specie quam in actu aut verbo, quia verbum vel actus fit ab intellectu elevato per lumen et habente essentiam unitam per modum obiecti, species autem non ita fieret, sed a solo Deo. Hoc enim nullius momenti est, tum quia, si quae est repugnantia in hoc quod res creata sit formalis similitudo Dei, non est ex causa vel modo producendi talem entitatem, sed ex hoc quod repugnat finitae entitati habere cum Deo eam convenientiam formalem quae ad imaginem et similitudinem formalem necessaria est; vel, si formalis similitudo et imago in hoc rigore non sumitur, sed aliqua alia ratione qua creaturae, ut creatura est, non repugnet, neque etiam speciei repugnabit. Tum etiam quia ob eam causam facilius ratio imaginis communicari poterit speciei quam verbo seu actui, quia species

dimiento; y parece más fácil que se pueda hacer que Dios imprima una imagen suya que el que la produzca el entendimiento, o al menos es igualmente fácil, lo que para nosotros es lo mismo.

33. Mas si se niega que el acto sea una semejanza formal, esto ha de negarse con mayor razón de la especie, puesto que toda la razón de concebir la especie a modo de una imagen o semejanza es porque el conocimiento se hace por asimilación, asimilación que llega a su máximo grado de perfección por el acto mismo de conocer; por consiguiente, si el conocimiento actual mismo no es semejanza formal en el sentido referido, no hay razón de imaginar que la especie es tal. Y si la especie no es de este modo, se derrumba la respuesta o argumento aducido en contra, permaneciendo firme el fundamento establecido de que en esto ha de conservarse la proporción entre la especie, el acto y el *lumen.* Y en realidad así es, ya que la verdadera representación que se dice producirse mediante el conocimiento es sólo intencional, y consiste únicamente en que la realidad es aprehendida o concebida tal como es. Y podemos explicarlo de la siguiente manera: que por el conocimiento nos formamos las cosas conocidas dentro de nosotros mismos de tal modo, que en virtud de tal concepto podemos como pintar las cosas mismas o explicar cómo son. Y esta representación se afirma que se realiza formalmente por el acto mismo de entender o por el verbo, no porque en él haya conveniencia formal, como quedó bien refutado, sino porque el acto mismo es una forma que, al informar el entendimiento, le presenta al objeto de modo intencional o inteligible, consistiendo en esto el representarlo formalmente; pero de la especie inteligible habrá que decir en este género que representa más bien de un modo eficiente que formal, ya que es el principio eficiente próximo del acto y el que lo determina a dicha representación formal. Y así se llega a la conclusión de que la representación inteligible, sea como sea, se encuentra más o al menos de igual modo en el acto que en la especie, y que, en consecuencia, por esta parte no puede haber repugnancia en que se dé una especie creada de aquel objeto inteligible del que puede darse un concepto propio por una visión creada y una luz creada proporcionada a tal visión.

fit a solo Deo, actus vero medio intellectu; facilius autem videtur posse fieri ut Deus imprimat similitudinem sui quam ut intellectus illam efficiat, vel saltem est aeque facile, quod nobis perinde est.

33. Si autem negetur actum esse similitudinem formalem, maiori ratione id negandum est de specie, quia tota ratio concipiendi speciem per modum imaginis vel similitudinis est quia cognitio fit per assimilationem, quae assimilatio per ipsum actum cognoscendi maxime perficitur; si ergo ipsa actualis cognitio non est formalis similitudo in praedicto sensu, non est cur species talis esse fingatur. Quod si talis non est, ruit responsio vel ratio in contrarium adducta, manetque firmum fundamentum positum, servandam esse in hoc proportionem inter speciem, actum et lumen. Et revera ita est, nam vera repraesentatio quae per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, et in hoc solum consistit quod res ita apprehenditur vel concipitur sicut est. Et a nobis ita explicari potest, quia per cognitionem ita inter nos ipsos res conceptas formamus, ut ex vi talis conceptus possimus res ipsas quasi depingere vel declarare quales sint. Haec autem repraesentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quae informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert obiectum, et hoc est formaliter repraesentare illud; species autem intelligibilis in hoc genere potius effective quam formaliter repraesentare dicetur, quia est proprium principium efficiens actum et determinans illum ad dictam formalem repraesentationem. Atque ita concluditur intelligibilem repraesentationem, qualiscumque illa sit, vel magis vel ut minimum aequaliter in actu ac in specie reperiri, ideoque ex hac parte repugnare non posse ut obiecti illius intelligibilis detur species creata cuius proprius conceptus per visionem creatam et creatum lumen illi visioni proportionatum dari potest.

34. *Se cierra el paso a otra evasiva.*— Con esto, por fin, queda fácilmente soslayada la afirmación de algunos, de que a causa de la suma inmaterialidad de Dios no puede darse una especie creada de El, porque si una cualidad material no puede servir de especie inteligible para representar un ángel, mucho menos podrá una cualidad creada servir de especie inteligible para representar a Dios, puesto que cualquier espíritu creado está mucho más distante de la purísima inmaterialidad de Dios que un cuerpo lo está de un espíritu creado. Mas este argumento, si fuese eficaz, probaría lo mismo respecto del acto y del *lumen;* en efecto, por una luz material y una visión corpórea no puede verse un espíritu creado; luego por la luz y visión creada inmaterial no podrá verse un espíritu increado. Y si este argumento es ineficaz, por no guardarse proporción en la razón de objeto y de acto o potencia, ya que un objeto espiritual, sea creado o increado, está totalmente fuera del ámbito del objeto de un acto o facultad corpórea, mientras el espíritu increado no está totalmente fuera del ámbito del objeto de una potencia espiritual, aunque sea creada, esta misma respuesta hay que aplicarla a la especie inteligible, que se acomoda siempre al principio y al acto de entender. Del mismo modo, pues, que a Dios, por ser acto purísimo, le corresponde efectivamente el no poder ser alcanzado por la facultad natural de la criatura, pero, no obstante, no excluye el que pueda ser alcanzado en sí mismo por una luz y acto de orden superior, de igual suerte tampoco excluye una especie del mismo orden. Pues no es necesario que la especie sea siempre totalmente igual al objeto en inmaterialidad y pureza, sino que basta con que de algún modo corresponda al mismo orden. Igual que entre los ángeles el inferior posee la especie propia del superior, aunque no con la misma inmaterialidad, puesto que en esto se acomoda al sujeto en que se da, y basta con que pertenezca al mismo orden y con que guarde proporción con el entendimiento al que naturalmente informa y con el acto que causa; lo mismo, por tanto, bastará para la especie de Dios. Y de esta suerte queda siempre en pie el fundamento puesto, es decir, que se guarda siempre proporción entre el *lumen,* el acto y la especie;

34. *Effugium aliud occluditur.*— Denique, hinc facile excluditur quod quidam aiunt, ob summam Dei immaterialitatem non posse dari speciem creatam eius, quia, si qualitas materialis non potest esse species intelligibilis ad repraesentandum angelum, multo minus qualitas creata poterit esse species intelligibilis ad repraesentandum Deum, quia magis distat a purissima immaterialitate Dei quilibet spiritus creatus, quam corpus a creato spiritu. Sed haec ratio, si efficaciam haberet, idem probaret de actu et lumine; nam per lumen materiale et visionem corpoream non potest videri spiritus creatus; ergo per lumen et visionem creatam immaterialem non poterit videri spiritus increatus. Quod si hoc argumentum est inefficax, quia non servatur proportio in ratione obiecti et actus seu potentiae, nam obiectum spirituale, sive creatum sive increatum, est omnino extra latitudinem obiecti actus aut facultatis corporeae, spiritus autem increatus non est omnino extra latitudinem obiecti potentiae spiritualis, etiamsi creata sit: haec eadem responsio applicanda est ad speciem intelligibilem, quae accommodata semper est principio et actui intelligendi. Sicut ergo Deus, ex eo quod est actus purissimus, habet quidem ut in se attingi non possit per naturalem facultatem creaturae, non vero excludit quin per lumen et actum superioris ordinis in seipso attingi possit, ita etiam non excludit speciem eiusdem ordinis. Neque enim necesse est ut species semper sit omnino aequalis obiecto in immaterialitate et puritate, sed satis est ut sit aliquo modo eiusdem ordinis. Sicut inter angelos inferior habet speciem propriam superioris, quamvis non cum aequali immaterialite, quia in eo accommodatur subiecto in quo est, sufficit tamen quod ad eumdem ordinem pertineat et quod proportionem servet cum intellectu quem connaturaliter informat et actu quem elicit; idem ergo ad speciem Dei sufficiet. Atque ita semper relinquitur firmum fundamentum positum, scilicet, servari semper proportionem inter lumen, actum et speciem; ideoque

y que, por lo mismo, no se puede reputar absolutamente imposible la especie donde son posibles el acto y el *lumen*.

35. *Es naturalmente imposible una especie creada que represente a Dios en sí.*— En otro sentido se dice, efectivamente, con verdad que esta especie es imposible, es decir, según el orden connatural y naturalmente debido al entendimiento creado, y este sentido es suficiente para resolver la segunda dificultad en que ahora nos encontramos. Y la razón que se pide en ella —por qué no puede ser esta especie connaturalmente debida al entendimiento creado— hay que tomarla del fundamento demostrado, es decir, de que la especie, el acto y la luz guardan proporción entre sí y pertenecen al mismo orden de realidades; por consiguiente, por pertenecer la visión y el *lumen* a un orden superior que está más allá de lo debido a la naturaleza, por eso mismo la especie no puede ser connatural al entendimiento creado. Pero, para que no parezca que incurrimos en un círculo, la raíz de donde proviene que esas tres realidades sean sobrenaturales en el caso presente, consiste en la razón con que probamos que Dios es naturalmente invisible, concretamente porque el modo de ser propio de Dios es de un orden absolutamente distinto del modo de ser connatural a la naturaleza. Ni tiene que ver que Dios esté contenido en el objeto del entendimiento creado, pues está contenido en cuanto puede manifestarse por los efectos naturalmente cognoscibles, o en cuanto puede ser concebido de un modo imperfecto y proporcionado a una naturaleza inteligente; con todo, de aquí no se deriva que pueda ser conocido naturalmente con mayor perfección o por una especie propia.

36. *No se da de hecho una especie representativa de Dios en sí.*— Y la otra opinión que se aducía en confirmación de dicha dificultad: el que de hecho se da una especie creada para ver a Dios, es falsa, como ahora doy por supuesto por la sentencia ya casi común de los teólogos. Sin embargo, es mucho más falso el decir que el entendimiento creado, informado por dicha especie sola, sin otra virtualidad sobrenatural, puede producir tal visión de modo connatural. Pues de aquí se sigue con claridad que el entendimiento tiene de por sí todas las fuerzas o actividad necesaria por parte del entendimiento para ver a Dios, y que le falta únicamente la especie y el concurso proporcionado, y esto es falso y absurdo.

non posse censeri simpliciter impossibilem speciem, ubi actus et lumen possibilia sunt.

35. *Species creata Deum in se repraesentans, naturaliter impossibilis.*— In alio igitur sensu vere dicitur haec species impossibilis, scilicet, iuxta ordinem connaturalem et ex natura rei debitum intellectui creato, et hic sensus satis est ad expediendam secundam difficultatem, in qua versamur. Ratio autem quae in ea postulatur cur haec species non possit esse connaturaliter debita intellectui creato, sumenda est ex fundamento demonstrato, quod scilicet species, actus et lumen inter se proportionem servant et ad eumdem ordinem rerum pertinent; quia ergo visio et lumen superioris ordinis sunt et ultra naturae debitum, ideo species non potest esse connaturalis intellectui creato. Ne autem videamur circulum committere, radix a qua provenit quod illa tria in praesenti supernaturalia sint, posita est in ratione qua probavimus Deus esse naturaliter invisibilem, scilicet, quia modus essendi Dei est omnino alterius ordinis a modo essendi connaturali naturae. Nec refert quod Deus contineatur sub obiecto intellectus creati; continetur enim quatenus per effectus naturaliter cognoscibiles manifestari potest, vel quatenus modo aliquo imperfecto et naturae intelligenti proportionato concipi potest; inde tamen non fit ut maiori perfectione, aut per speciem propriam, possit naturaliter cognosci.

36. *Dei in se repraesentativa species de facto non datur.*— Alia vero opinio quae in confirmatione illius difficultatis tangebatur, quod de facto detur species creata ad videndum Deum, falsa est, ut ex sententia theologorum iam fere communi nunc suppono. Multo vero magis falsum est dicere quod intellectus creatus informatus tali specie sola, absque alia virtute supernaturali, possit connaturali modo elicere illam visionem. Nam hinc plane sequitur intellectum ex se habere omnes vires seu activitatem ex parte intellectus necessariam ad videndum Deum, solumque deesse illi speciem et concursum proportionatum; hoc autem fal-

¿Por qué, en efecto, no se va a llamar connatural a esa especie, e incluso debida según el orden de la naturaleza, por más que sólo pueda ser producida por Dios, como decíamos más arriba en un caso semejante disputando con Escoto? Porque al entendimiento creado sólo le conviene de por sí intrínsecamente aquella actividad que ha de ponerse por parte de la potencia, ya que la que debe dimanar del objeto ha de ser comunicada por éste, bien por sí mismo, bien mediante la especie. Por eso, respecto de la potencia, el acto de ver o de conocer no puede tener una mayor connaturalidad que si la potencia posee toda la fuerza activa necesaria para el acto por parte de la facultad intelectiva. Ni puede tampoco juzgarse que la especie sea naturalmente debida por otro principio, sino por el hecho de que la potencia tiene de suyo como connatural toda la actividad necesaria por parte de ella misma. Por consiguiente, esto no puede afirmarse de ningún modo acerca de entendimiento alguno creado respecto de la visión de Dios. Y por ello Sto. Tomás y muchos teólogos, además del concurso de la esencia divina en la razón de especie, exigen una luz que sea la virtud intelectual que supla la deficiencia de las fuerzas naturales del entendimiento creado, que es por lo que no dijimos antes que la especie se proporciona al entendiminto, sino al *lumen*. Y por el mismo motivo no le es debida esta especie al entendimiento considerado en sí; mas al entendimiento, una vez elevado por el *lumen*, ciertamente que le sería debida, si no estuviese presente el objeto por sí mismo y excluyese la necesidad de la especie. Por consiguiente, esa especie creada, aunque sea lógicamente posible, es decir, aunque no implique contradicción, sin embargo nunca es posible físicamente o de un modo connatural, por ser desproporcionada al entendimiento en sí mismo; y al entendimiento elevado por el *lumen* no le es necesaria, ya que el objeto, por ser actualísimo y sumamente inteligible e inmenso, está por sí mismo íntimamente presente a la potencia. Sobre esto dije más cosas en el tomo I de la III parte, disp. XXIX, sec. 2.

sum et absurdum est. Cur enim talis species non dicetur connaturalis, immo iuxta ordinem naturae debita, etiamsi a solo Deo fieri possit, ut in simili dicebamus superius cum Scoto disputantes? Nam intellectui creato ex se sola illa activitas ab intrinseco convenit quae ex parte potentiae adhibenda est; nam illa quae provenire debet ab obiecto, ab illo communicanda est, vel per seipsum, vel per speciem. Unde respectu potentiae non potest actus videndi vel cognoscendi magis connaturalis esse quam si potentia naturaliter habeat totam vim activam necessariam ex parte facultatis intellectivae ad talem actum. Neque etiam potest ex alio principio iudicari quod species sit connaturaliter debita, quam ex eo quod potentia ex se habet connaturalem totam activitatem ex parte ipsius necessariam. Nullo ergo modo hoc affirmari potest de aliquo intellectu creato respectu visionis Dei. Et ideo D. Thomas pluresque theologi, praeter concursum divinae essentiae in ratione speciei, requirunt lumen quod sit virtus intellectualis supplens defectum virium naturalium intellectus creati, et ideo in superioribus non diximus speciem proportionari intellectui, sed lumini. Et eadem ratione intellectui secundum se non est debita haec species; intellectui autem iam elevato per lumen esset quidem debita, nisi obiectum ipsum per se adesset et necessitatem speciei excluderet. Et ideo talis species creata, quamvis possibilis sit logice, id est, non implicet contradictionem, nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improportionata; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia obiectum, eo quod sit actualissimum et summe intelligibile et immensum, per seipsum intime adest potentiae. Plura de hac re dixi in tomo I III partis, disp. XXIX, sec. 2.

Se resuelve la tercera dificultad y se tocan algunos puntos sobre la felicidad natural

37. La tercera dificultad exigía una amplísima cuestión sobre si la felicidad que consiste en la visión de Dios se puede llamar natural, y si, en consecuencia, hay en la criatura intelectual apetito natural para ella, o, caso de no estar ahí la felicidad natural, a ver dónde está, o en qué consiste el apetito natural de felicidad, el cual consta con toda certeza que existe en nosotros, ya que naturalmente nada apetecemos más que el ser felices. Pero estas cuestiones no sólo son teológicas en su mayor parte, sino que además no se podrían tratar aquí sin gran inconveniente; por eso hay que decir en resumen que la felicidad natural de la criatura no consiste en la visión clara de Dios, ya por la razón expuesta en aquella tercera dificultad, ya, sobre todo, porque, en otro caso, se le debería a la criatura intelectual la ordenación a dicho fin por medios proporcionados y suficientes, ni se podría obrar con ella de otro modo, a no ser negándole la providencia debida a su naturaleza. Pero esto creo que es un enorme absurdo en teología y un fundamento pernicioso para explicar la materia sobre la gracia. La consecuencia es manifiesta, ya que nada pertenece más a la providencia debida a cada criatura que su ordenación a un fin connatural por los medios convenientes. Y si esa felicidad de ningún modo es natural, tampoco el apetito para ella puede ser natural e innato, porque, como se insinuó también debidamente en la tercera dificultad, este apetito sólo existe para aquellas cosas que son naturales. Además, porque ese apetito se funda siempre, o mejor dicho, se identifica con la potencia natural, ya con la activa, ya al menos con la pasiva; a la que corresponde siempre alguna potencia activa natural, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, IX de la *Metafísica,* c. 1, y III *De anima,* c. 5. No habiendo, pues, en la criatura ninguna potencia natural para dicho acto, tampoco puede haber apetito natural.

38. Y nos referimos al apetito innato, al cual llaman "peso de la naturaleza", ya que ése es el que con propiedad se llama natural, mientras que el apetito elícito es más bien voluntario. En seguida vamos a ver cómo puede ejercerse

Expeditur tertia difficultas, et aliquid de naturali felicitate tangitur

37. Tertia difficultas amplissimam postulabat quaestionem, an felicitas illa quae in visione Dei consistit, naturalis dici possit, et consequenter, an sit in creatura intellectuali naturalis appetitus ad illam, vel, si ibi non est naturalis felicitas, ubi sit, vel in quo sistat naturalis appetitus felicitatis, quem in nobis esse certo certius est, cum nihil magis naturaliter appetamus quam esse beati. Sed hae quaestiones et maiori ex parte theologicae sunt, et non possent hoc loco sine magno incommodo tractari, et ideo breviter dicendum est naturalem felicitatem creaturae non consistere in clara Dei visione, tum propter rationem factam in tertia illa difficultate, tum maxime quia alias debita esset intellectuali creaturae ordinatio in talem finem per proportionata ac sufficientia media, neque aliter cum illa agi posset nisi providentiam naturae illius debitam ei denegando; hoc autem censeo esse magnum absurdum in theologia et perniciosum fundamentum ad materiam de gratia explicandam. Sequela vero est manifesta, quia nihil magis pertinet ad providentiam unicuique naturae debitam, quam ordinatio eius in connaturalem finem per convenientia media. Quod si felicitas illa nullo modo naturalis est, nec naturalis et innatus appetitus ad illam esse potest, quia, ut recte etiam tactum est in tertia difficultate, hic appetitus solum est ad ea quae naturalia sunt. Item, quia ille appetitus semper fundatur, seu potius est idem cum naturali potentia, vel activa vel saltem passiva, cui semper aliqua activa naturalis correspondet, iuxta doctrinam Aristot., IX Metaph., c. 1, et III de Anima, c. 5. Cum ergo in creatura nulla naturalis potentia sit ad illum actum, nec naturalis appetitus esse potest.

38. Loquimur autem de appetitu innato, quem pondus naturae appellant, nam ille appetitus proprie dicitur naturalis; appetitus autem elicitus magis est voluntarius. Quomodo autem circa hoc obiectum exerceri

sobre este objeto. Ha de entenderse asimismo respecto del apetito de aquella visión o felicidad en cuanto tal, o sea según su razón específica; pues en cuanto esa visión es una gran perfección del entendimiento y una ciencia y felicidad perfectísima, el hombre que apetece naturalmente la ciencia puede decirse que apetece naturalmente dicha visión, no en cuanto es esa visión determinada, sino bajo la razón común de ciencia, lo cual, en realidad, no es apetecer esa visión, sino la ciencia en cuanto tal. Más aún, si se considera la razón propia de dicho apetito, queda circunscrito a la ciencia que le es connatural. Y de ese apetito natural resulta que, sea cual sea el modo de conocerla el hombre o de persuadirse que tal visión es para él una perfección posible, puede desearla mediante algún acto elícito, deseo que, si es imperfecto y desproporcionado, podrá también ser producido por las fuerzas de la naturaleza, y en este sentido se le puede llamar también apetito natural, y porque además se conforma con la inclinación natural por la que el hombre apetece de modo general su perfección. Pero esta modalidad del apetito elícito no sólo tiene por objeto los bienes naturales, sino también los sobrenaturales. Más aún, si es del todo ineficaz o condicionado, o se ejercita por vía de simple complacencia, puede a veces referirse a objetos imposibles.

39. *En qué acto consiste la felicidad natural de la criatura racional.*— Por consiguiente hay que afirmar que la contemplación de Dios en que consiste la felicidad natural de cada criatura intelectual es un acto sumamente perfecto de conocimiento de Dios, acto que puede alcanzar cada una por su luz natural y por los medios proporcionados a su naturaleza. Debe, en efecto, ser un acto natural, como demuestran los argumentos propuestos, y debe además ser perfectísimo, según lo exige el concepto de felicidad; en consecuencia, no cabe excogitar ningún otro acto. Por eso en las inteligencias separadas esta felicidad consistirá en aquel conocimiento de Dios que puede tener cada una por su propia sustancia, como dio a entender Sto. Tomás, I, q. 56, a. 3, debiendo afirmarse proporcionalmente lo mismo del alma separada. En cambio, esa felicidad concreta del hombre en esta vida será el más elevado grado de contemplación con el que pueda conocer a Dios partiendo de las criaturas, como dijo Sto. Tomás, I, q. 62, a. 1, siendo

possit, statim attingemus. Intelligendum est etiam de appetitu illius visionis seu felicitatis, ut talis est, seu secundum specificam rationem suam; nam quatenus illa visio est quaedam magna perfectio intellectus et scientia quaedam et felicitas perfectissima, homo naturaliter appetens scientiam potest dici naturaliter appetere illam visionem, non ut visio talis est, sed sub communi ratione scientiae, quod non est revera appetere illam visionem, sed scientiam ut sic. Immo, si propria ratio illius appetitus spectetur, in scientia connaturali clauditur. Ex illo autem naturali appetitu nascitur ut quacumque ratione homo apprehendat vel sibi persuadeat illam visionem esse perfectionem sibi possibilem, illam possit aliquo actu elicito desiderare, quod desiderium, si imperfectum sit et improportionatum, poterit etiam viribus naturae elici, et ea ratione dici potest appetitus naturalis, et quia est etiam conformis illi inclinationi naturali qua homo generatim appetit suam perfectionem. Sed hic modus appetitus eliciti non solum circa naturalia bona, sed etiam circa praeternaturalia versatur. Immo, si sit omnino inefficax seu conditionatus, vel per simplicem complacentiam, potest interdum circa impossibilia versari.

39. *Creaturae rationalis naturalis felicitas in quo actu consistat.*— Dicendum ergo est contemplationem Dei in qua consistit naturalis felicitas uniuscuiusque creaturae intellectualis esse actum cognitionis Dei summe perfectum, quem unaquaeque suo naturali lumine et per media suae naturae proportionata consequi potest. Nam esse debet actus naturalis, ut argumenta facta probant, et aliunde debet esse perfectissimus, ut ratio felicitatis postulat; nullus ergo alius actus excogitari potest. Unde in intelligentiis separatis felicitas haec erit cognitio illa Dei quam unaquaeque per suam propriam substantiam habere potest, ut significavit D. Thom., I, q. 56, a. 3, et idem est proportionaliter de anima separata. Hominis vero in hac vita talis felicitas erit optima contemplatio qua Deum ex creaturis cognoscere potest, ut dixit D. Thom., I, q. 62, a. 1, et est mens Aristotelis, quem ibi exponit. An vero cum

el pensamiento de Aristóteles el que expone en dicho pasaje. Y si es necesario que se una el amor con este conocimiento para que merezca el nombre de felicidad, es un problema distinto. Esta contemplación, aunque sea imperfecta en sí, sin embargo, comparada con tal naturaleza, es perfectísima en el grado que lo puede ser según su capacidad natural, y esto basta para que sea su felicidad natural; ya que, como dijo Aristóteles, al hombre le basta el ser feliz como hombre, pudiendo afirmarse otro tanto de los ángeles. Por eso, con tal contemplación no sólo se saciaría la capacidad natural, sino que se aquietaría el deseo prudente del espíritu o el apetito elícito, puesto que no se reputaría como posible y como debido al mismo un conocimiento más perfecto, ya que nos expresamos dentro de los límites de la naturaleza y sin que se haya dado revelación alguna sobre una felicidad superior; en efecto, en ese caso, aunque el hombre o el ángel, contemplando naturalmente a Dios por los efectos, se diesen cuenta de que su conocimiento era imperfecto y pudiesen, por lo mismo, sentirse movidos a una especie de "querencia" o deseo condicionado de ver a Dios, si fuese posible, sin embargo no por esto estarían inquietos y como preocupados, sino que estarían contentos con su suerte, siendo esto, como dije, suficiente para una felicidad imperfecta, pero proporcionada a una naturaleza imperfecta.

40. Respecto de la opinión de los filósofos sobre la visión clara de la primera causa, no encuentro nada cierto, ni Aristóteles hizo afirmación alguna en este punto ni la insinuó en parte alguna, principalmente al tratar de la felicidad humana. Y Averroes, en el pasaje citado, no se refiere tanto a los hombres cuanto a aquel entendimiento agente del que imaginó que era una sustancia separada unida a nosotros; y de este entendimiento dice que la prosperidad definitiva consiste en entender por medio de tal entendimiento, libre de potencia, y mediante una intelección que se identifique con su sustancia; no dice, empero, que esa intelección sea una visión de la causa primera, sino que opina más bien que es una intelección de la propia sustancia de dicha inteligencia o forma. Finalmente, si algunos filósofos, sobre todo árabes, a los que citaremos luego, han opinado que las inteligencias inferiores llegan hasta la visión de la primera, es porque han hablado de todas como de realidades de un mismo orden y como de

hac cognitione oporteat amorem coniungi, ut nomen felicitatis obtinere possit, alterius est considerationis. Haec autem contemplatio, quamvis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum iuxta naturalem eius capacitatem esse potest, et hoc satis est ut sit beatitudo naturalis eius; satis enim est homini, ut Aristoteles dixit, lib. X Ethic., quod sit beatus ut homo, et idem de angelis dici potest. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus, eo quod non censeretur possibilis et sibi debita perfectior cognitio; loquimur enim intra naturae limites, et nulla revelatione facta de superiori felicitate; tunc enim, licet homo vel angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus suam cognitionem imperfectam esse cognosceret, et ideo excitari posset ad velleitatem aliquam seu desiderium conditionatum videndi Deum, si fieri posset, non ideo tamen esset inquietus et quasi sollicitus, sed sua sorte esset contentus, et hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam, ut dixi, proportionatam tamen naturae imperfectae.

40. De philosophorum autem sententia circa visionem claram primae causae, nihil certum invenio, neque Aristoteles quidquam in hoc asseruit nec insinuavit unquam, praesertim agens de humana beatitudine. Averroes autem, citato loco, non tam de hominibus loquitur quam de illo intellectu agente quem finxit esse substantiam separatam nobis unitam, de quo intellectu ait ultimam prosperitatem esse intelligere per hunc intellectum, denudatum a potentia, et per intellectionem quae sit substantia eius; non vero declarat quod talis intellectio sit visio primae causae, sed potius sentit esse intellectionem propriae substantiae talis intelligentiae seu formae. Denique, si qui philosophi, praesertim arabes, quos infra commemorabimus, senserunt inferiores intelligentias pertingere ad visionem primae, ideo est, quia de omnibus locuti sunt ut de rebus eiusdem ordinis et tamquam de puris acti-

actos puros; con todo, como dije ya, tampoco explican suficientemente de qué clase es esa visión o contemplación.

Si Dios es visible naturalmente por alguna criatura posible

41. *Si algunos filósofos han juzgado que es posible la visión clara de Dios.* En la cuarta dificultad vamos a dejar a un lado, en primer lugar, la opinión de Durando que se toca en ella, porque en teología es absurda y en metafísica tan dudosa, que no parece decir nada que venga a cuento. Pues ¿en qué consiste que Dios se haga presente a uno por una visión creada? En efecto, o se trata de que Dios produzca con su sola eficacia una visión de El en el entendimiento creado, y en este caso contiene dos errores, el uno en filosofía, consistente en que uno ve sin obrar activamente, sino sólo recibiendo; y el otro en teología, consistente en que el entendimiento creado por su sola naturaleza está suficientemente apto y dispuesto para tal visión, sobre todo porque él habla expresamente de aptitud o capacidad natural. O el hacerse Dios presente consiste en que por sí mismo concurre con el entendimiento creado a la visión de sí, y de esta manera es totalmente falso el afirmar que no se requiere por parte del entendimiento ninguna otra virtud más que la natural para que Dios se le haga presente. Ciertamente que Durando por esta presentación del objeto no entiende la visión, sino algo previo a la visión; en efecto, dice que permaneciendo la virtud de la potencia, y una vez presentado el objeto por sí e inmediatamente y removido el impedimento, se sigue la visión, y de esta manera dice que se produce la visión de Dios. Pero ni explica ni puede explicar qué es esa presentación del objeto que antecede a la visión, sobre todo en el caso de Dios, el cual de suyo está siempre íntimamente en la potencia, a no ser únicamente por el hecho de que Dios es como aplicado en razón de objeto, a fin de infundir la visión, y de esta suerte da por supuesto que toda la virtud necesaria de suyo por parte del entendimiento es innata y connatural a éste, lo cual es del todo falso.

42. Dejando, pues, a un lado esta opinión, en cuanto a la cuarta dificultad, concedo que el argumento que prueba que Dios es naturalmente invisible, ya para los hombres, ya para los ángeles después de creados, tiene igual valor respecto

bus; nec tamen, ut iam dixi, satis declarant qualis sit illa visio aut contemplatio.

Sitne Deus naturaliter visibilis ab aliqua creatura possibili

41. *An Dei claram visionem aliqui philosophi possibilem esse iudicaverint.*— In quarta difficultate omittamus imprimis opinionem Durandi quae in ea tangitur, quia in theologia est absurda et in metaphysica tam perplexa, ut nihil quod ad rem pertineat dicere videatur. Quid enim est Deum fieri praesentem alicui per visionem creatam? Aut enim est quod Deus sua sola efficacitate in intellectu creato efficiat visionem sui, et ita continet duos errores, unum in philosophia, scilicet, quod videat aliquis nihil agens, sed tantum recipiens; alterum in theologia, scilicet, quod intellectus creatus ex sola sua natura sit sufficienter aptus et dispositus ad illam visionem, maxime cum ipse aperte loquatur de aptitudine seu capacitate naturali. Aut fieri Deum praesentem est per seipsum concurrere cum intellectu creato ad visionem sui, et hoc modo omnino falsum est dicere nullam aliam virtutem nisi naturalem requiri ex parte intellectus ut Deus fiat illi praesens. Et quidem Durandus per hanc praesentationem obiecti, non visionem, sed aliquid prius visione intelligit; ait enim, stante virtute potentiae et praesentato obiecto per se et immediate et secluso impedimento, sequi visionem, et ita fieri dicit visionem Dei. Quid autem sit illa praesentatio obiecti quae antecedit visionem, neque explicat neque explicare potest (maxime in Deo, qui de se semper est intime in potentia), nisi per hoc solum quod Deus quasi applicatur in ratione obiecti ad influendam visionem, et ita supponit totam virtutem necessariam per se ex parte intellectus esse innatam et connaturalem illi, quod est falsissimum.

42. Igitur, hac opinione omissa, ad quartam difficultatem concedo rationem quae probat Deum esse naturaliter invisibilem, vel hominibus, vel angelis iam creatis, aeque procedere de quacumque substantia intel-

de cualquier sustancia intelectual que pueda ser creada por Dios. Esto queda suficientemente claro por el razonamiento que hemos hecho, y no he podido imaginar o encontrar razón alguna que sea aplicable en mayor grado a las inteligencias creadas que a las creables. En consecuencia, concedo que con el mismo razonamiento se demuestra suficientemente que el *lumen gloriae* no puede ser connatural a sustancia alguna creada. Más aún, pienso por el mismo motivo que la misma afirmación está suficientemente probada por lo que creemos según la fe: que de hecho no hay sustancia alguna creada de tal naturaleza. Esta conclusión la explicaremos con más amplitud más abajo, al tratar de las inteligencias creadas. Y, ciertamente, que aquel mismo *lumen gloriae* según la especie que ahora es comunicado de modo extrínseco a los hombres y a los ángeles, no sea connatural a sustancia alguna creada, no resulta difícil de admitir. En primer lugar, porque apenas puede comprenderse que el entendimiento propio de la especie, el cual es connatural al hombre y dimana intrínsecamente de su esencia, le sea comunicado a otra sustancia como un accidente extrínseco para que realice su intelección mediante él; luego, visto desde el otro lado, al serles comunicado a los hombres o a los ángeles el *lumen gloriae* como un accidente adventicio, ello es señal de que este mismo *lumen* no es una propiedad connatural de dicha sustancia creable y de que, aunque concedamos que no implica contradicción, sería, a pesar de ello, sumamente anormal y totalmente ajeno a la perfección de las obras de Dios el que tal propiedad existiese en la realidad siempre en un sujeto extraño y nunca en el propio.

43. En segundo lugar, porque este *lumen* no es, por así decirlo, una potencia intelectiva en plenitud, es decir, suficiente de por sí en la razón de potencia para entender; de lo contrario, no habría de ser puesto en el entendimiento, sino inmediatamente en la sustancia; ni es tampoco un puro hábito, puesto que no sólo da la facilidad, sino también la facultad de ver; ahora bien, ninguna cualidad de este tipo es connatural a sustancia alguna inteligente, sino que si la cualidad es connatural y dimana de esta suerte de la esencia, es una potencia en plenitud; pero si sólo es connatural en cuanto proporcionada y congruente con la naturaleza, siendo, sin embargo, adquirida o sobreañadida, entonces es un hábito puro,

lectuali quae a Deo creari possit. Quod satis constat ex discursu a nobis facto, neque ego rationem aliquam excogitare aut invenire potui quae magis procedat de intelligentiis iam creatis quam de creabilibus. Unde consequenter concedo eodem discursu sufficienter ostendi non posse lumen gloriae esse connaturale alicui substantiae creatae. Immo, ob eamdem rationem existimo idem satis probari ex eo quod secundum fidem credimus, de facto nullam esse substantiam creatam quae talis sit. Quam illationem declarabimus plenius infra tractando de intelligentiis creatis. Et quidem, quod illudmet lumen gloriae secundum speciem, quod nunc extrinsecus communicatur hominibus et angelis, non sit connaturale alicui substantiae creatae, difficile creditu non est. Primo, quia intelligi vix potest quod intellectus secundum speciem, qui est connaturalis homini et intrinsecus manat ab essentia eius, alteri substantiae communicetur tamquam accidens extrinsecum, ut per illum intelligat; ergo e contrario, cum lumen gloriae communicetur hominibus aut angelis tamquam accidens adventitium, signum est hoc ipsum lumen non esse proprietatem connaturalem illius substantiae creabilis, et, quamvis daremus hoc non implicare contradictionem, esse tamen valde monstrosum et alienum omnino a perfectione operum Dei quod illa proprietas semper esset in rerum natura in extraneo supposito et nunquam in proprio.

43. Secundo, quia hoc lumen non est, ut ita dicam, plena potentia intellectiva, id est, per se sufficiens in ratione potentiae ad intelligendum; alioqui non esset ponendum in intellectu, sed immediate in substantia; neque etiam est purus habitus, quia non solum dat facilitatem, sed etiam facultatem videndi; nulla autem qualitas huiusmodi est connaturalis alicui substantiae intelligenti; sed, si qualitas ita est naturalis et fluens ab essentia, est plena potentia; si vero est connaturalis solum ut consona et congruens naturae, acquisita tamen seu superaddita, est purus habitus, neque in qualitatibus connaturalibus invenitur illud me-

sin que entre las cualidades naturales se encuentre semejante medio. En el caso presente lo explico de la siguiente forma: imaginemos una sustancia a la que sea connatural este *lumen gloriae:* o en dicha sustancia este *lumen* es el verdadero entendimiento y la facultad íntegra próxima de entender —y esto repugna a este *lumen,* según se demostró, ya que en otro caso nuestro entendimiento no tendría capacidad de ser informado por dicho *lumen* en mayor grado que por algún entendimiento angélico—; o el *lumen* no sería en tal sustancia su entendimiento, siendo necesario entonces suponer otro entendimiento en tal sustancia; mas como, por otra parte, se supone que este *lumen* es connatural a dicha sustancia, sería preciso que tal entendimiento fuese del orden superior del que se juzga ahora que es este *lumen,* ya que en el caso actual no es connatural a los entendimientos efectivamente creados, por pertenecer éstos a un orden inferior; luego, para que existiese proporción y connaturalidad, sería necesario que dicho entendimiento perteneciese a un orden superior. Mas, admitido esto, tal entendimiento no necesitaría que se sobreañadiese un *lumen* distinto de él que le completase el poder, ya que todo entendimiento es, en su orden y grado, principio suficiente, en concepto de facultad intelectiva, de todos los actos que le son connaturales, ni necesita que se le sobreañada el *lumen,* a no ser cuando es elevado a actos sobrenaturales. Así, pues, con estos argumentos queda suficientemente probado, según mi opinión, que este *lumen gloriae* que se infunde a los hombres o a los ángeles, según esta misma razón y especie, no es una cualidad infundida de modo natural o que dimane de alguna sustancia creada.

44. Y el que no pueda existir una sustancia creada poseedora de un entendimiento de orden y naturaleza superior que tenga fuerzas connaturales suficientes para producir la visión de Dios, porque por razón eminente se diría que el *lumen gloriae* es connatural a tal criatura, esto —digo— es lo que directamente y *a priori* prueba el razonamiento de Sto. Tomás, expuesto ampliamente más arriba. Porque ese entendimiento sería connatural a la sustancia de que dimana, y potencial igual que ella, mirándola como a objeto propio y proporcionado, a cuya medida —por así decirlo— concebiría todo lo que concibiese; y en este orden están todos los entendimientos creados de hecho, originándoseles de aquí el que

dium. Quod ita in praesenti declaro: fingatur etenim substantia cui connaturale sit hoc lumen gloriae: aut in illa substantia hoc lumen est verus intellectus et integra facultas proxima intelligendi, et hoc repugnat huic lumini, ut ostensum est, alias non magis posset noster intellectus informari tali lumine quam aliquo intellectu angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus eius, et sic necessario supponeret alium intellectum in tali substantia; cumque alias supponatur hoc lumen esse connaturale illi substantiae, necessarium esset talem intellectum esse illius superioris ordinis cuius nunc censetur esse hoc lumen, nam propterea nunc non est connaturale intellectibus de facto creatis, quia illi pertinent ad inferiorem ordinem; ergo, ut esset proportio et connaturalitas, oporteret intellectum illum esse in ordine superiori. At, hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine a se distincto quod compleat potestatem eius; omnis enim intellectus in suo ordine et gradu est sufficiens principium, in ratione facultatis intellectivae, omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando elevatur ad actus supernaturales. His ergo rationibus (ut opinor) sufficienter probatur hoc lumen gloriae quod hominibus vel angelis infunditur, secundum hanc eamdem rationem et speciem non esse qualitatem naturaliter inditam aut fluentem ab aliqua substantia creata.

44. Quod vero nec possit esse substantia creata habens intellectum superioris ordinis et rationis, qui haberet sufficientes vires connaturales ad eliciendam visionem Dei, quia eminenti ratione diceretur lumen gloriae connaturale tali creaturae, hoc (inquam) est quod directe et a priori probat discursus D. Thomae superius fuse declaratus. Quia talis intellectus esset connaturalis substantiae a qua manaret, et potentialis sicut illa, quam respiceret ut proprium et proportionatum obiectum, ad cuius normam (ut ita dicam) conciperet quidquid conciperet; in hoc autem ordine sunt omnes intellectus de

no puedan ver naturalmente a Dios. Por consiguiente se incurre en contradicción cuando se dice que tal entendimiento es de orden superior. *A posteriori,* y por los inconvenientes, puede explicarse, en primer lugar, porque tal sustancia sería de modo natural perfectamente feliz. En segundo lugar, porque vería a Dios por necesidad natural, al igual que ahora el entendimiento informado por el *lumen gloriae* lo ve por necesidad. En tercer lugar, sería naturalmente en absoluto incapaz de pecar, puesto que la visión de Dios convierte a uno en impecable. En cuarto lugar, el *lumen gloriae* que se otorga ahora a los hombres o a los ángeles, próxima e inmediatamente, no sería tanto una participación de la luz increada de Dios, cuanto de la luz creada de tal entendimiento. En quinto lugar, o la visión que tal entendimiento produjese sería de especie distinta y más noble que lo es ahora la visión beatífica, cosa que es contradictoria; o ahora la visión beatífica, en su ámbito total, estaría fuera de su sujeto connatural, siendo así que podría tenerlo, lo cual sería también una gran imperfección. Así, pues, la opinión de aquellos teólogos —si es que hay algunos— que creyeron que el *lumen gloriae* podía ser connatural a la criatura, no sólo no debilita la fuerza del razonamiento expuesto, sino que más bien la eficacia de dicho razonamiento se echa de ver en que tal opinión es refutada *a priori* por él, aunque también esté suficientemente claro *a posteriori* y por sus inconvenientes que es falsa.

Diferencia entre el "lumen gloriae" y la luz connatural de la criatura

45. Y con esto se puede también responder fácilmente a los apremios u objeciones que, desde el punto de vista de este *lumen,* suelen hacerse contra el razonamiento propuesto más arriba, consistentes concretamente en que, si es eficaz, prueba de modo igual que es imposible ver a Dios por este *lumen* creado, por más que haya sido infundido sobrenaturalmente. En primer lugar, porque del entendimiento modificado por este *lumen* se dice que ve a Dios connaturalmente, y, sin embargo, el *lumen* mismo y el entendimiento, en cuanto modificado por él, es un ente potencial y tiene un modo de ser muy inferior al modo de ser de la divinidad; luego, o de este modo de ser no puede concluirse nada respecto

facto creati, et inde habent ut non possint naturaliter videre Deum. Repugnantia ergo involvitur cum dicitur talis intellectus esse superioris ordinis. A posteriori autem et ab incommodis declarari potest primo, quia talis substantia esset naturaliter perfecte beata. Secundo, quia necessitate naturali videret Deum, sicut nunc intellectus informatus lumine gloriae naturali necessitate videt. Tertio, naturaliter esset omnino impeccabilis, quia visio Dei reddit impeccabilem. Quarto, lumen gloriae, quod nunc datur hominibus vel angelis, proxime et immediate non tam esset participatio increati luminis Dei quam creati luminis talis intellectus. Quinto, vel visio quam talis intellectus eliceret esset alterius et nobilioris speciei quam nunc sit visio beatifica, quod repugnat; vel nunc visio beatifica in tota sua latitudine esset extra connaturale subiectum, cum tamen posset illud habere, quae etiam esset magna imperfectio. Igitur illorum theologorum opinio (si qui sunt) qui crediderunt lumen gloriae esse posse connaturale creaturae, non solum non enervat vim rationis factae, verum potius efficacia illius rationis in eo conspicitur, quod talis opinio a priori per eam improbatur, cum tamen a posteriori et ab incommodis satis etiam constet illam esse falsam.

Discrimen inter lumen gloriae et lumen connaturale creaturae

45. Atque hinc etiam facile responderi potest ad instantias vel obiectiones quae ex hoc lumine fieri solent contra discursum superius factum, quod nimirum, si ille efficax sit, aeque probet esse impossibile videre Deum per hoc lumen creatum, quamtumvis divinitus infusum. Primo, quia intellectus affectus hoc lumine dicitur connaturaliter videre Deum, et tamen ipsum lumen et intellectus, ut affectus illo, ens est potentiale habetque modum essendi multo inferiorem quam sit modus essendi divinitatis; ergo vel ex hoc modo essendi nihil concludi potest de caeteris intellectibus et luminibus creatis, vel aeque probat de lumi-

de los otros entendimientos y luces creadas, o la prueba vale igual para el *lumen gloriae* creado; pues el llamarle a aquél sobrenatural y a los demás naturales, nada tiene que ver, si, en cuanto creado, tiene la misma desproporción e idéntico impedimento.

46. Mas hay que decir que la razón es muy distinta, puesto que la luz natural de cualquier entendimiento creado, igual que dimana intrínsecamente de una esencia creada, así también le es proporcionada en la virtud y en el modo de obrar, teniéndola como su objeto primario y adaptado, viniendo a ser como su instrumento unido para la producción de todas las intelecciones de las que la esencia misma, que es la raíz de dicha luz, es la causa propia y principal mediante su propio influjo. Mas el *lumen gloriae* que afirman los teólogos que les es infundido a los bienaventurados, del mismo modo que no puede ser connatural a criatura alguna, así también fluye de la esencia divina de un modo y razón peculiar como una participación especial de su luz increada; por consiguiente, a ella mira primariamente como a su objeto propio y proporcionado, y participa su modo de operar, y es el instrumento propio de ella para producir su visión, resultando, en consecuencia, que de esa visión ninguna esencia creada es la causa principal y como radical, sino que lo es la esencia divina misma, ya que de igual suerte que el entendimiento es instrumento del alma, del mismo modo el *lumen* es instrumento de Dios. Y se le llama instrumento en este sentido, no porque en el mismo grado que obra no obre con virtud propia y proporcionada, ya que en realidad obra así, y bajo esta razón se le puede llamar causa próxima y principal en su género; sino porque es una virtud subordinada a otra, a la que bajo otro respecto se atribuye de modo principal la operación; lo mismo que al calor se le llama instrumento del fuego para calentar, y al entendimiento instrumento del alma para entender; de este modo, pues, el *lumen gloriae* no es instrumento de criatura alguna, sino de Dios; por consiguiente, ésta es la razón por la que se dice que Dios es la causa principal de dicha visión.

47. *El entendimiento creado sólo alcanza de modo instrumental la visión beatífica.*— Además, porque dicho *lumen* no es la virtud activa total de la visión en concepto de facultad próxima, sino que es preciso también que el entendi-

ne gloriae creato; nam quod illud supernaturale dicatur, et alia naturalia, nil refert, si, quatenus creatum est, eamdem improportionem idemque impedimentum habet.

46. Dicendum est autem rationem esse longe diversam, quia lumen naturale cuiuscumque intellectus creati, sicut intrinsece manat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi eamque respicit ut primum et accommodatum obiectum; estque quasi coniunctum instrumentum eius ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quae est radix illius luminis, est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriae quod theologi dicunt infundi beatis, sicut nullae creaturae esse potest connaturale, ita peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tamquam singularis participatio increati luminis eius; ideoque et ipsam primario respicit ut proprium et accommodatum obiectum suum, et modum operandi eius participat, et est proprium instrumentum eius ad visionem eiusdem efficiendam, cuius propterea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina. Quia, sicut intellectus est instrumentum animae, ita lumen est instrumentum Dei. Hoc autem modo dicitur instrumentum, non quia, eo modo quo agit, non agat virtute propria et proportionata; nam revera ita agit, et sub ea ratione dici potest causa proxima principalis in suo genere; sed quia est virtus subordinata alteri, cui sub alia ratione principalius tribuitur operatio; sicut calor dicitur instrumentum ignis etiam ad calefaciendum, et intellectus instrumentum animae ad intelligendum; ad hunc ergo modum lumen gloriae nullius creaturae instrumentum est, sed Dei; hac igitur ratione dicitur Deus esse illius visionis causa principalis.

47. *Intellectus creatus instrumentarie solum beatam visionem attingit.* — Deinde, quia illud lumen non est tota virtus activa illius visionis in ratione facultatis proximae, sed necesse est ut intellectus etiam creatus,

miento creado, en el que tal *lumen* está, emplee su actividad próxima-parcial —como dicen—, con parcialidad de causa, no de efecto, pues es absolutamente necesaria para que el acto sea vital. Mas esa actividad no la emplea el entendimiento como potencia natural, por más que la emplee mediante su entidad, sino en cuanto es una potencia obediencial, ya que toda la acción y todo el efecto es sobrenatural; por consiguiente, opera como virtud subordinada a Dios y, por lo mismo, como instrumento suyo, debiendo, por este título también, llamarse a Dios causa principal. Finalmente, porque en la acción de entender, al igual que en toda acción animal, además de la actividad de la facultad próxima, interviene el influjo actual del alma misma o de la esencia en la que tal facultad radica, razón por la que se la juzga el principio principal de tal acción, no meramente por denominación, sino por causalidad, según se trató antes en la disp. XVIII. Por consiguiente, para prestar este concurso respecto de la visión beatífica, es insuficiente cualquier esencia creada, y por ello también en esto opera como instrumento de Dios, quien, por tanto, concurre con estos principios de un modo mucho más alto que si en todos esos principios hubiese una virtud connatural y proporcionada para tal acción, y, en consecuencia, también por este motivo es Dios la causa principal de dicha operación.

48. *Por la visión beatífica se denomina vidente al entendimiento creado, no a Dios.*— Pero de aquí no se sigue, como objetan algunos, que se denomine a Dios vidente en virtud de dicha visión, dado que la acción suele denominar preferentemente a la causa principal; esto —digo— no se sigue, ya que el ver no es una denominación precisamente del agente en cuanto tal, sino de un agente de tal naturaleza que reciba en sí la visión y sea informado por ella; por eso dijo Aristóteles que el entender es un cierto padecer al igual que el sentir. Ahora bien, Dios de tal manera produce esa visión, que ni la recibe ni es informado por ella; en cambio, del hombre o del ángel se dice con razón que ve en virtud de dicha visión, puesto que es informado por ella; y por lo que respecta a la actividad, basta con que concurra a ella de modo vital, incluso en cuanto instrumento, como se explicó con más amplitud en el tomo I de la III parte, disp. XXXI, sec. 6, ad 4.

in quo est tale lumen, suam proximam activitatem adhibeat, partialem (ut aiunt) partialitate causae [non effectus; illa enim omnino necessaria est][1], ut actus sit vitalis. Eam vero activitatem non adhibet intellectus ut virtus naturalis, etiamsi per entitatem suam illam adhibeat, sed ut est virtus obedientialis, quia tota actio totusque effectus supernaturalis est; agit ergo ut virtus subordinata Deo, atque adeo ut instrumentum eius, unde hoc etiam titulo dicitur Deus causa principalis. Tandem, quia in actione intelligendi (sicut in omni actione animali) praeter activitatem facultatis proximae intercedit actualis fluxus ipsiusmet animae vel essentiae, in qua radicatur talis facultas, et ideo illa censetur principale principium talis actionis, non denominatione tantum, sed causalitate, ut supra, disp. XVIII, tractatum est. Ad hunc ergo concursum praestandum circa visionem beatam insufficiens est omnis creata essentia, et ideo in hoc etiam operatur ut instrumentum Dei, qui propterea cum his principiis longe altiori auxilio concurrit quam si in omnibus ipsis principiis esset connaturalis et proportionata virtus ad talem actionem, et ideo hanc etiam ob causam est Deus principalis causa illius operis.

48. *Intellectus creatus, non Deus, beatifica visione videns denominatur.*— Nec vero inde sequitur (ut quidam obiiciunt) Deum denominari videntem illa visione, eo quod actio praecipue denominare soleat causam principalem; hoc (inquam) non sequitur, nam videre non est denominatio praecise agentis ut sic, sed talis agentis qui in se recipiat et informetur visione; propter quod Aristoteles dixit intelligere esse quoddam pati, sicut sentire. Deus autem ita efficit illam visionem ut eam non recipiat neque illa informetur; homo autem vel angelus recte dicitur videre illa visione, quia informatur illa; et quantum ad activitatem, sufficit quod vitali modo ad illam concurrat, etiam ut instrumentum, ut latius declaratum est, I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6, ad 4.

[1] Las palabras entre corchetes faltan en la ed. de Vivès. (N. de los EE.)

49. Así, pues, la condición de la luz sobreañadida a las cosas sobre sus naturalezas y la del modo como operan mediante ella es muy distinta de la referente a la luz y a las acciones connaturales. Y de esta diferencia se origina que el modo connatural de una acción o visión ha de regularse y medirse por el modo connatural de ser, o de la luz natural, o, más principalmente, de la esencia creada, la cual es como el fundamento primero y principal principio de dicha acción y orden; en cambio, el modo sobrenatural de acción o visión no ha de regularse, en cuanto a todos sus extremos, por el modo de ser de la luz creada o de la realidad que entiende mediante dicha visión, sino por la divina esencia preferentemente, a la cual se subordinan todas estas cosas como a su raíz principal en tal acción.

50. Por eso, respondiendo en forma, concedo la afirmación, es decir, que el entendimiento, incluso en cuanto informado por el *lumen gloriae*, tiene un modo de ser inferior al que posee Dios en sí mismo; mas niego en absoluto la consecuencia, ya que todo eso tomado en conjunto no concurre como órgano de alguna esencia creada a la que se proporcione. Y esto mismo quiere decir que ese *lumen* es de un orden superior, en el que expresa una relación tal a Dios que no puede mirar a sustancia alguna creada como a principio radical y fundamento de su ser, no pudiendo, por lo mismo, serle connatural. Y añado que incluso la visión que es proporcionada a este *lumen* posee en sí un modo de ser inferior al que posee la visión increada del mismo Dios. Se trata, sin embargo, de una participación singular de esta visión y que supera toda visión connatural a la criatura por el hecho de considerar inmediatamente la esencia de Dios tal como es en sí, como concepto propio de ella. Y en esto guarda también proporción con la luz sobrenatural, ya que, de igual manera que ésta tiene su origen inmediato en la sola luz increada de la que es participación, de la misma suerte mira a la esencia divina en sí misma como a objeto propio, tal como se explicó.

51. *En qué otro sentido se puede decir que Dios es invisible.*— Con esto se comprende que se puede decir de otro modo que Dios es invisible por el

49. Est igitur longe diversa ratio de lumine superaddito rebus supra naturas earum et de modo quo per illud operantur, quam de lumine et actionibus connaturalibus. Ex qua differentia nascitur ut modus connaturalis actionis seu visionis regulandus sit et commensurandus iuxta connaturalem modum essendi, vel luminis naturalis, vel principalius essentiae creatae, quae est quasi primum fundamentum et principale principium illius actionis et ordinis; modus autem supernaturalis actionis seu visionis non sit regulandus quoad omnia ex modo essendi creati luminis aut rei intelligentis per illam visionem, sed praecipue ex divina essentia, cui ut principali radici in tali actione haec omnia subordinantur.

50. Unde in forma concedo assumptum, scilicet, intellectum etiam informatum lumine gloriae habere modum essendi inferiorem illi quem Deus in se habet; nego tamen simpliciter consequentiam, quia totum illud coniunctum non concurrit ut organum alicuius essentiae creatae cui commensuretur. Et hoc ipsum est lumen illud esse cuiusdam superioris ordinis, in quo talem dicit habitudinem ad Deum ut nullam substantiam creatam possit respicere tamquam radicale principium et fundamentum sui esse, et ideo non possit ei esse connaturale. Addo vero etiam visionem illam quae huic lumini est proportionata habere in se inferiorem modum essendi quam habeat visio increata ipsiusmet Dei. Est tamen singularis participatio illius visionis et superat omnem visionem connaturalem creaturae, eo quod immediate respicit ipsam Dei essentiam prout in se est, tamquam proprius conceptus eius. In quo habet etiam proportionem cum lumine supernaturali, quia illud, sicut immediatam originem suam habet a solo increato lumine cuius est participatio, ita ipsam divinam essentiam in seipsa respicit ut proprium obiectum, prout explicatum est.

51. *Quo alio modo Deus dici possit invisibilis.*— Ex his intelligitur alio modo pos-

entendimiento creado, porque no puede ser visto por ninguna vía o procedimiento, bien natural, bien sobrenatural. En este sentido han interpretado ese atributo algunos herejes, quienes negaron que nosotros o los ángeles hubiésemos de ver a Dios en sí mismo, sino que lo habríamos de ver en algún esplendor creado. Y su opinión fue justamente condenada de herejía como manifiestamente incompatible con S. Juan, cuando dice: *Le veremos tal como es,* y con otros pasajes, cuyo recuento e interpretación, teniendo presentes a los SS. Padres, es tarea de los teólogos. Mas, aunque esa sentencia sea falsa hasta ese punto, no creo, empero, que sea de las que pueden ser argüidas de falsedad por la sola razón natural. Porque, si son verdaderas y eficaces las cosas que dijimos en el punto anterior, de ellas se infiere con probabilidad que, atendiendo a la sola razón natural, hay que pensar que Dios es invisible en absoluto y de cualquier modo más bien que visible por algún medio o razón. En primer lugar, porque la razón natural considerada en sí no llegaría a persuadirse fácilmente de que es posible un efecto que no puede realizarse de acuerdo con el ejercicio y virtud natural. En segundo y principalísimo lugar, esto podría parecer que era contradictorio en un acto vital, el cual es preciso que se produzca por la potencia a la que informa y que se ejerza sobre su objeto; de donde parece seguirse que, o tiene que ser natural, o no es posible de modo alguno. Estando, pues, suficientemente probado por razón natural que ese acto no puede ser natural, si permanecemos dentro de los límites de la propia razón natural, más bien se juzgaría que tal acto es absolutamente imposible, que el que sea posible por procedimiento alguno. O, a lo más, el que hiciese uso de gran juicio y moderación juzgaría que Dios es ciertamente invisible de modo natural; pero que no podría conocerse si El puede manifestarse de algún otro modo superior. Así, pues, esta verdad, en cuanto a esta parte —en la que se afirma que Dios es visible de modo sobrenatural—, pertenece al número de aquellas que admitimos apoyados en la sola fe. La razón, empero, es útil para resolver los argumentos contrarios, ya apoyados en los principios generales creíbles de por sí, de que por virtud divina son posibles muchas cosas que no

se Deum dici invisibilem ab intellectu creato, quod nulla via aut ratione sive naturali sive supernaturali conspici possit. Quo sensu interpretati sunt attributum illud quidam haeretici, qui negarunt nos aut angelos visuros esse Deum in seipso, sed in aliquo splendore creato. Quorum sententia merito haeresis damnata est, ut aperte repugnans Ioanni dicenti: *Videbimus eum sicuti est,* et aliis locis, quae recensere et interpretari, adductis sanctis Patribus, theologorum est [1]. Quamquam vero illa sententia tam falsa sit, non tamen censeo esse ex iis quae sola naturali ratione falsitatis convinci possunt. Nam, si quae in superiori puncto diximus vera et efficacia sunt, ex eis probabiliter colligitur, sola ratione naturali spectata, potius existimandum esse Deum simpliciter et omni modo invisibilem in seipso, quam aliquo medio aut ratione visibilem. Primo quidem, quia naturalis ratio per se sumpta non facile sibi persuaderet esse possibilem effectum qui iuxta naturalem cursum et virtutem fieri non potest. Secundo et maxime videri posset hoc repugnare in actu vitali, quem necesse est fieri a potentia quam informat et versari circa obiectum eius; ex quo videtur sequi aut naturalem esse debere, aut nullo modo esse posse. Cum ergo naturali ratione sufficienter probetur illum actum non posse esse naturalem, sistendo intra limites eiusdem rationis naturalis, existimaretur potius talis actus simpliciter impossibilis, quam aliqua ratione possibilis. Vel ad summum, qui magno iudicio et moderatione ageret, iudicaret Deum quidem naturaliter esse invisibilem; an vero ipse posset superiori aliqua ratione se manifestare, cognosci non posse. Est ergo haec veritas quoad hanc partem, qua Deus dicitur supernaturaliter visibilis, ex his quae sola fide tenentur. Ratio vero deservit ad solvenda argumenta contraria, vel ex generalibus principiis per se credibilibus, quod mul-

[1] Leg. Bern., epist. 110; Concil. Flor. in lit. Unionis; c. *Damnamus, de Haeret.,* quatenus damnat errores Amalrici. Vide Direct. Inquisit., p. II, q. 7; Turrecrem., in Summ. de Eccles., lib. IV, c. 35.

pueden hacer con sus fuerzas las naturalezas creadas, ya en particular demostrando que no hay aquí repugnancia o contradicción, puesto que Dios pertenece de algún modo al objeto del entendimiento, lo cual es suficiente para que el mismo entendimiento pueda ser elevado para operar respecto de tal objeto con más perfección de lo que naturalmente puede.

SECCION XII

¿Es demostrable que Dios no puede ser comprendido ni conocido quiditativamente?

1. Otro atributo de Dios consiste en ser incomprensible, el cual, en parte, queda contenido en el anterior y se sigue de él por necesidad, y, en parte, añade algo, y esto no vamos a hacer más que indicarlo, ya que es más de competencia de los teólogos que de los metafísicos. Pues es evidente, en primer lugar, que este atributo ha de entenderse en relación con el entendimiento creado, puesto que Dios es comprensible por sí mismo, si es que la metafora de la comprehensión se acomoda debidamente a la misma realidad respecto de sí misma. En efecto, el término comprehensión según su propiedad ha sido tomado de los cuerpos cuantos, en los que no se afirma que un cuerpo se comprenda a sí mismo, sino a otro, al que de tal manera rodea o abraza en su interior que no quede nada fuera, siendo desde esto aplicado traslaticiamente a la comprehensión o visión, de suerte que se llama comprehensión a aquella por la que se ve cuanto el objeto tiene de visible, de manera que nada quede oculto para el que lo contempla, en expresión de S. Agustín. Por consiguiente, si hubiese que guardar la proporción de la metáfora en todas las circunstancias, no podría aplicarse a una misma cosa respecto de sí misma; mas como la intelección revierte sobre sí misma o sobre el propio inteligente, por lo mismo, igual que se dice que Dios se ve a sí mismo, así también se afirma con toda propiedad que se ve adecuadamente a sí mismo en cuanto es visible, puesto que no es menos intelectivo que inteligible; en este sentido, pues, se dice con verdad que Dios es comprensible por sí mismo; en consecuencia, cuando se le denomina incomprensible, se ha de entender respecto del entendimiento creado.

ta fieri possint virtute divina quae naturae creatae viribus non possunt, vel in particulari ostendendo hic non esse repugnantiam aut contradictionem, eo quod Deus aliquo modo ad obiectum intellectus pertineat, quod satis est ut idem intellectus elevari possit ad perfectius operandum circa tale obiectum quam naturaliter possit.

SECTIO XII

An demonstrari valeat Deum nec comprehendi, nec quidditative cognosci posse

1. Aliud Dei attributum est esse incomprehensibilem, quod partim in praecedenti continetur et necessario ex illo sequitur, partim aliquid addit quod solum indicabimus, quia magis ad theologos quam ad metaphysicos spectat. Constat igitur imprimis hoc attributum intelligendum esse comparatione intellectus creati, nam a seipso comprehensibilis est Deus, si tamen metaphora comprehensionis recte eidem rei respectu sui ipsius accommodatur. Nam comprehensionis nomen secundum proprietatem suam a corporibus quantis sumptum est, in quibus non dicitur unum corpus seipsum comprehendere, sed aliud, quod ita circumdat seu complectitur intra se, ut nihil extra maneat, et inde translatum est nomen ad comprehensionem vel visionem, ut illa vocetur comprehensio qua obiectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil eius lateat videntem, ut Augustinus dixit. Si ergo proportio metaphorae in omnibus servanda esset, non esset tribuenda eidem rei respectu sui ipsius; quia tamen intellectio reflectitur in seipsam seu in ipsum intelligentem, ideo, sicut dicitur Deus videre seipsum, ita etiam propriissime dicitur adaequate videre seipsum quantum visibilis est, quia non minus intellectivus est quam intelligibilis; hoc ergo sensu vere dicitur comprehensibilis a seipso; cum ergo incomprehensibilis nominatur, comparatione intellectus creati intelligendum est.

En qué sentido es Dios incomprensible

2. Mas esto puede entenderse respecto del entendimiento creado, bien en cuanto opera por las fuerzas de su naturaleza, bien en absoluto y simplemente y en cualquier línea. En el primer sentido afirmamos que este atributo está contenido en el anterior y es más evidente que él, ya que la comprehensión incluye todo lo que pertenece a la perfección de la visión, añadiendo además la adecuación con el objeto, ya que expresa un conocimiento exacto y absolutamente perfecto del objeto; por tanto, si no es posible la visión de modo natural, mucho menos lo será la comprehensión. Esto cobra asimismo mayor evidencia por el hecho de que, por ser Dios infinito, no resulta inteligible que sea comprendido por una potencia finita y, sobre todo, por su virtud natural.

3. En relación con el segundo sentido, la evidencia no es tan grande, principalmente presupuesta la verdad de fe de que Dios puede ser visto sobrenaturalmente, por más que sea naturalmente invisible; puede, en efecto, dudarse, y no sin motivo, si, por sobrenatural virtud, puede ser comprendido por el entendimiento creado, aunque sea incomprensible de modo natural. Sobre todo porque no es fácil comprender cómo puede ser visto Dios tal como es en sí sin que sea visto en el grado en que es visible, dado que se trata de una realidad simplicísima. Más aún, no faltaron teólogos que pensasen que éste era uno de los más recónditos misterios de la fe; y ésta es la razón por la que dije que la discusión de este atributo no corresponde bajo tal aspecto a la metafísica. Pienso, empero, que hay que admitir como cierto por fe que Dios es absoluta y totalmente incomprensible por el entendimiento creado, por mucho que sea elevado en orden a la intelección, según, por la Escritura, los Concilios y los Padres, probé con más extensión en otra parte. Y la incomprensibilidad así explicada es una consecuencia de la infinitud de Dios; en efecto, por ser infinito, no puede ser comprendido por una virtud finita, y por ser el entendimiento creado siempre de virtud finita, aunque esté elevado, por lo mismo Dios siempre es absoluta y totalmente incomprensible respecto de él, y aunque sea visto todo, por ser simple, no es visto

Quomodo sit Deus incomprehensibilis

2. Potest autem hoc intelligi respectu intellectus creati, vel ut operantis per vires suae naturae, vel absolute et simpliciter et omni ratione. Priori modo dicimus hoc attributum contineri in superiori esseque evidentius illo; nam comprehensio includit quidquid est de perfectione visionis et ulterius addit adaequationem ad obiectum, nam dicit exactam et omnino perfectam obiecti cognitionem; si ergo visio non est possibilis naturaliter, multo minus erit comprehensio. Item est hoc evidentius, quia, cum Deus sit infinitus, intelligi non potest quod a finita potentia et maxime naturali virtute comprehendatur.

3. De posteriori autem sensu non est tanta evidentia, supposita praesertim veritate fidei, quod Deus videri supernaturaliter potest, etiamsi sit naturaliter invisibilis; dubitari enim potest, nec immerito, an supernaturali virtute comprehendi possit ab intellectu creato, etiamsi naturaliter sit incomprehensibilis. Praesertim quia non est facile intellectu quomodo videatur Deus clare prout est in se, et non videatur quantum visibilis est, cum sit res simplicissima. Immo non defuerunt theologi qui existimaverint hoc esse unum ex maxime reconditis mysteriis fidei; et propterea dixi disputationem de hoc attributo sub hac ratione non pertinere ad metaphysicum. Existimo nihilominus certa fide tenendum esse simpliciter et omnino esse Deum incomprehensibilem ab intellectu creato, quantumcumque ad intelligendum elevetur, ut ex Scriptura, Conciliis et Patribus alibi probavi latius. Atque incomprehensibilitas hoc sensu declarata sequitur ad infinitatem Dei; nam quia infinitus est, ideo finita virtute comprehendi non potest, et quia intellectus creatus, quantumvis elevatus, semper est finitae virtutis, ideo respectu illius simpliciter et omnino est Deus incomprehensibilis, et quamvis videatur totus, quia simplicissimus est, non tamen videtur adaequate seu totaliter, prop-

adecuada o totalmente a causa de su eminencia. Consúltese lo que hemos escrito en el tomo I de la III parte, disp. XXVI, en casi toda ella.

Si se puede conocer a Dios quiditativamente de modo natural

4. *Opinión de algunos.*— Mas alguno, aun concediendo que Dios no pueda ser comprendido, preguntará si puede al menos ser conocido quiditativamente. Y esto puede preguntarse en el doble sentido que hemos distinguido tantas veces, es decir, por virtud natural o por virtud sobrenatural. En cuanto a este segundo modo no existe problema alguno, ya que se conoce quiditativamente a Dios con el mismo conocimiento con que es visto claramente y tal como es en sí, puesto que es visto según la totalidad de su esencia, como se verá *a fortiori* por lo que vamos a decir. Por ello se deja entender que la comprehensión añade algo sobre el conocimiento quiditativo, concretamente la adecuación, según dijimos refiriéndonos a la visión. Pero sí hay problema respecto del primer sentido, por causa de algunos filósofos que afirmaron que nosotros podíamos conocer quiditativamente las sustancias separadas, incluyendo entre ellas también a Dios. Así lo mantuvo el Comentador, III *De anima,* c. 7, y en favor de dicha sentencia aduce a Avempace, Temistio y Alejandro, quienes con mayor motivo concederían que Dios puede ser conocido quiditativamente de modo natural por las inteligencias inferiores. Y Escoto, según vimos antes, afirma que los ángeles conocen a Dios quiditativamente con conocimiento natural por una especie natural que les es infundida. E incluso en *In I,* dist. 3, q. 1, afirma que nosotros podemos llegar en esta vida de modo natural y por las criaturas a formar un concepto tal de Dios que nos lo represente quiditativamente. Los argumentos que se hacen son muchos, pero poco eficaces y que apenas necesitan respuesta; y a ellos nos referiremos mejor más abajo al tratar de las inteligencias creadas. De momento nos basta con uno solo: de Dios conocemos naturalmente lo que le es máximamente esencial y propio, a saber, que es el ser mismo por esencia y que es ente en acto por sí mismo y por necesidad intrínseca; luego le conocemos quiditativamente de modo natural.

ter eminentiam suam. Videantur quae scripsimus I tomo III partis, disp. XXVI, fere per totam.

Possitne Deus naturaliter quidditative cognosci

4. *Aliquorum sententia.*— Sed quaeret aliquis, esto non possit Deus comprehendi, an possit saltem quidditative cognosci. Potest autem id quaeri in duplici illo sensu saepe distincto, scilicet vel naturali vel supernaturali virtute. Et de hoc posteriori modo nulla est quaestio, nam qua cognitione videtur Deus clare et prout est in se, eadem cognoscitur quidditative; nam videtur secundum totam essentiam suam, quod a fortiori ex dicendis constabit. Unde intelligitur comprehensionem aliquid addere ultra cognitionem quidditativam, scilicet adaequationem, sicut de visione diximus. De priori autem sensu est quaestio propter quosdam philosophos qui dixerunt posse nos cognoscere quidditative substantias separatas, in illis Deum etiam comprehendendo. Ita tenuit Commentat., III de Anim., c. 7, et refert in eam sententiam Avempace, Themistium et Alexandr., qui maiori ratione concederent posse Deum ab inferioribus intelligentiis naturaliter cognosci quidditative. Et Scotus, ut vidimus supra, affirmat angelos naturali cognitione cognoscere quidditative Deum per speciem naturalem illis inditam. Immo In I, dist. 3, q. 1, affirmat posse nos in hac vita naturaliter et ex creaturis pervenire ad formandum talem conceptum Dei, qui nobis illum quidditative repraesentet. Rationes fiunt plures, sed parum efficaces et quae vix indigeant responsione, quas melius attingemus infra tractando de intelligentiis creatis. Nunc una sufficit, quia de Deo naturaliter cognoscimus id quod maxime est illi essentiale ac proprium, scilicet esse ipsum esse per essentiam, atque ex se et ex intrinseca necessitate esse ens actu; ergo naturaliter cognoscimus illum quidditative.

5. En lo que se refiere a esta duda, si es que no media alguna equivocidad en los términos, no puede quedar cuestión alguna que tenga que ver con el problema, una vez supuesta la doctrina que se dio sobre la visión. Mas puede tomarse equívocamente el nombre de "conocimiento quiditativo", ya que en un sentido puede llamarse quiditativo al conocimiento por el que se conoce lo que es una cosa, concibiendo algún predicado quiditativo suyo, no sólo como común, sino incluso como propio, bien se le conciba por una razón o representación positiva, bien por una negación. En otro sentido se llama conocimiento quiditativo a aquel por el que se conocen todos los predicados quiditativos de una cosa hasta la diferencia o cuasi diferencia última, concibiéndola con un concepto propio y positivo. En el primer sentido parece que se valió Escoto del nombre de conocimiento quiditativo antes; y en el segundo parece que lo han usado Averroes y los otros a quienes citamos, y Sto. Tomás en I, q. 88, a. 2, y en III *cont. Gent.*, c. 45, según hicieron notar en esos pasajes el Ferrariense y Cayetano; y Cayetano de nuevo en el tratado *In De ente et essentia*, c. 6, q. 14, donde advierte que Escoto, en este punto, sólo se aparta de Sto. Tomás en el uso del nombre. Por eso, él mismo, para evitar la equivocidad de la palabra, distingue entre conocer la quididad de una cosa y conocer una cosa quiditativamente, de tal suerte que la primera de estas cosas significa únicamente conocer cualquier predicado esencial, mientras la segunda es conocer la esencia total de la cosa hasta su último grado o diferencia.

6. *La quidídad de Dios puede ser conocida de algún modo por nosotros naturalmente en esta vida.*— Una vez explicada la significación de los términos, es cuestión fuera de duda que no sólo las inteligencias separadas del cuerpo, sino también nosotros, podemos de algún modo en esta vida conocer naturalmente qué es Dios o su quididad. Esto lo prueba el argumento aducido en favor de la primera opinión; e incluso todas las razones con que hemos probado hasta ahora que los atributos divinos son conocidos por razón natural prueban esto mismo, puesto que por todos ellos se explica la esencia de Dios, y en el sentido en que se afirman de El, se afirman esencialmente, según demostramos. Además, porque atribuimos a Dios muchos predicados que le son comunes a El y a las cria-

5. In hoc vero dubio, nisi aequivocatio aliqua in terminis misceatur, nulla potest nobis superesse quaestio quae ad rem pertineat, supposita doctrina data de visione. Potest autem aequivoce sumi nomen quidditativae cognitionis; nam uno modo dici potest quidditativa cognitio qua de re cognoscitur quid sit, concipiendo aliquod praedicatum quidditativum eius, non tantum ut commune, sed etiam ut proprium, sive concipiatur per positivam rationem seu repraesentationem, sive per negationem. Alio modo dicitur quidditativa cognitio illa per quam cognoscuntur de re omnia praedicata quidditativa usque ad differentiam vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu. Priori modo usus videtur nomine quidditativae cognitionis Scotus supra; posteriori autem modo usi videntur Aver. et alii citati, et D. Thom., I, q. 88, a. 2, et III cont. Gent., c. 45, ut illis locis Ferrar. et Caiet. notarunt; et iterum Caiet., in tract. de Ent. et essent., c. 6, q. 14, ubi advertit Scotum in hac parte solum in usu nominis a D. Thom. differre. Unde ipse, ad tollendam vocis aequivocationem, distinguit aliud esse cognoscere quidditatem rei, aliud cognoscere rem quidditative, ut primum horum solum significet cognoscere quodcumque praedicatum essentiale; secundum autem sit cognoscere totam rei essentiam, usque ad ultimum gradum seu differentiam.

6. *Dei quidditas potest a nobis in hac vita naturaliter aliquo modo cognosci.*— Explicata igitur terminorum significatione, certa res est non solum intelligentias a corpore abstractas, sed etiam nos in hac vita posse aliquo modo cognoscere naturaliter quid sit Deus seu quidditatem Dei. Hoc probat argumentum in favorem prioris opinionis factum; immo omnia quibus hactenus probavimus divina attributa cognosci naturali ratione hoc ipsum suadent, quia per illa omnia explicatur essentia Dei, et prout de illo dicuntur, essentialiter dicuntur, ut ostendimus. Item quia Deo tribuimus multa praedicata communia ipsi et creaturis,

turas, los cuales se predican de Dios propiamente según su razón abstractísima o análoga, como el ser ente, sustancia, espíritu, etc.; ahora bien, estas cosas se predican esencialmente de las criaturas; luego con mucha más razón se predican de Dios. Asimismo, para aplicar esto con propiedad a Dios y para formarnos de algún modo un concepto propio de El, es decir, no común a otras cosas, añadimos algunas como diferencias o modos con los que explicamos la singular excelencia que en Dios tienen tales predicados, por ejemplo, cuando decimos que Dios es ente por esencia, infinito, acto puro, etc.; por consiguiente, conocemos de algún modo verdaderamente la quididad de Dios.

7. Y hay que decir todavía que no sólo el hombre en esta vida, sino incluso ninguna criatura puede conocer quiditativamente a Dios partiendo de sus efectos y por virtud natural. Esta conclusión la da a entender Sto. Tomás en I, q. 12, a. 12, y q. 88, a. 2; y Cayetano y el Ferrariense en los lugares citados. Y Capréolo con más extensión en *In I*, dist. 2, q. 1, a. 1, desde la conclusión 4 hasta la 8; y en realidad es lo mismo que dice Escoto antes en relación con nuestro conocimiento y el de los ángeles por los solos efectos; ya que, respecto de otra clase de conocimiento que atribuye a los ángeles por una especie propia abstractiva, discrepa totalmente de Sto. Tomás; mas de ella ya se dijo bastante. Y la razón de la conclusión ya quedó insinuada más arriba, puesto que ningún efecto de Dios se le adecúa de tal manera que refleje una semejanza propia de El, no pudiendo, por lo mismo, expresar la cuasi diferencia propia o constitutivo último de Dios tal como es en sí. Además, porque el modo de ser de Dios es de un orden distinto del de cualquier criatura, y está más distante de la criatura, incluso espiritual, que la criatura espiritual lo está de la material; luego, a partir de la perfección de la criatura, no puede llegarse nunca a concebir quiditativamente la perfección del Creador. Por fin, en cuanto a nosotros se refiere, esto lo prueba suficientemente la misma experiencia y la inducción que podemos hacer sobre las cosas que conocemos o predicamos de Dios.

8. En efecto, hay algunos —como distinguió Dionisio, c. 2, *De caelesti hierar.*— que son negativos, otros afirmativos, bajo los que están comprendidos los compuestos de ambos o los mixtos. A su vez los afirmativos o son absolutos o

quae secundum abstractissimam seu analogam rationem proprie de Deo dicuntur, ut esse ens, substantiam, spiritum, etc.; sed haec dicuntur essentialiter de creaturis; multo ergo magis de Deo. Rursus, ut haec Deo appropriemus, et aliquo modo proprium Dei conceptum formemus, id est, non communem aliis rebus, addimus quasdam quasi differentias vel modos, quibus singularem excellentiam quam in Deo habent talia praedicata declaremus, ut cum dicimus Deum esse ens per essentiam, infinitum, actum purum, etc.; ergo vere cognoscimus aliquo modo quidditatem Dei.

7. Dicendum vero ulterius est non solum hominem in hac vita, verum neque ullam creaturam posse cognoscere Deum quidditative ex effectibus eius et naturali virtute. Hanc conclusionem intendit D. Thom., I, q. 12, a. 12, et q. 88, a. 2; et Caiet. ac Ferrar., citatis locis; et Capr. late In I, dist. 2, q. 1, a. 1, a concl. 4 usque ad 8; et in re idem dicit Scotus supra, quantum attinet ad cognitionem nostram et angelorum per solos effectus; nam quoad aliam cognitionem quam tribuit angelis per propriam speciem abstractivam, plane discrepat a D. Thoma; sed de ea iam satis dictum est. Ratio autem conclusionis est supra tacta, quia nullus effectus Dei ita adaequatur illi, ut propriam eius similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam seu ultimum constitutivum Dei prout in se est. Item, quia modus essendi Dei est alterius ordinis ab omni creatura; magisque distat a creatura etiam spirituali quam creatura spiritualis a materiali; ergo ex perfectione creaturae nunquam potest perfectio creatoris quidditative concipi. Tandem, quod ad nos attinet, sufficienter hoc persuadet experientia ipsa et inductio quam facere possumus de his quae de Deo cognoscimus seu praedicamus.

8. Quaedam enim (ut distinxit Dionys., c. 2 de Caelesti hierar.) negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque composita seu mixta comprehenduntur. Affirmativa rursus aut absoluta sunt aut respectiva. Non

relativos. No hace falta distinguir los predicados propios y los metafóricos, ya que sólo tratamos de los propios, porque los metafóricos sólo se atribuyen a Dios en cuanto significan por traslación alguna de las cosas que se atribuyen a Dios con propiedad, y de esta suerte sólo se diferencian en el término o en el concepto nominal. Así, pues, los predicados que son absolutos, en cuanto los atribuimos a Dios, no constituyen un perfecto conocimiento quiditativo del mismo, porque, o son análogos y comunes a Dios y a las otras cosas, o, si se convierten en propios de Dios, son sumamente confusos y difícilmente se hacen propios, si no es valiéndose de una negación. La afirmación es clara, puesto que todos estos predicados —ser, bueno, perfecto, sustancia, sabio, justo y otros semejantes—, los cuales se afirman de Dios con propiedad, son comunes a las criaturas; y, si queremos concebirlos en cuanto son propios de Dios, no podemos hacerlo más que bajo cierta confusión, como cuando decimos que Dios es sumamente sabio, o que es el ente que abarca toda perfección, o algo semejante. Y la mayoría de las veces hacemos esto añadiendo la negación de la imperfección que tal predicado suele tener en las criaturas, a fin de explicar de alguna manera lo que confusamente captamos de dicha perfección tal como está en Dios. Por eso Dionisio, al comienzo de la *Mystica Theologia* y en el c. 2 del *De caelesti hierar.*, prefiere el conocimiento de Dios por conceptos negativos al que se hace por conceptos positivos, cosa que enseña también S. Agustín, tratado XXIII *in Ioan.*, y en el lib. V *De Trinit.*, c. 1, y con frecuencia en otros lugares. Porque concebimos con mayor facilidad y distinción lo que Dios no es que lo que es, si deseamos concebir de Dios algo propio y absoluto y no sólo algo común, análogo y relativo. En consecuencia, no conocemos a Dios quiditativamente por conceptos positivos y absolutos; y es evidente que, aunque se añadan conceptos negativos, no pueden consumar la perfección del conocimiento quiditativo, puesto que mediante ellos se conoce más bien lo que Dios no es que lo que es; y en cuanto mediante dicha negación se explica alguna excelencia de la divina perfección, el conocimiento permanece en la misma oscuridad y confusión. Y otro tanto sucede si a todos estos conceptos absolutos se añaden los relativos, como el de creador y otros

oportet autem distinguere propria et metaphorica praedicata, nam de propriis tantum agimus, cum metaphorica solum tribuantur Deo quatenus per translationem significant aliquid eorum quae proprie Deo attribuuntur, et ita solum differunt in voce seu conceptu nominis. Praedicata igitur quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem eius, quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix fiunt propria nisi adiuncta negatione. Assumptum patet, quia haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, iustus et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus ea concipere ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adiuncta negatione illius imperfectionis quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est. Propter quod Dionys., in init. de Mystica Theologia, et de Caelesti hierarch., c. 2, cognitionem Dei per conceptus negativos praefert ei quae est per positivos, quod etiam docet August., tract. XXIII in Ioan., et V de Trinit., c. 1, et saepe alias. Quia facilius et distinctius concipimus quid Deus non sit quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo concipere cupimus. Per conceptus ergo positivos et absolutos non cognoscimus quidditative Deum; constat autem quod, licet adiungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit quam quid sit; quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinae, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque idem est etiam si his omnibus conceptibus absolutis addantur respectivi, ut creatoris et si-

semejantes, ya porque esos predicados, según su razón formal, o expresan denominaciones extrínsecas o relaciones de razón, puesto que las relaciones reales *ad intra* no son naturalmente cognoscibles, ni tampoco pertenecen propiamente a la quididad de Dios; ya también porque las propiedades reales que pretendemos explicar mediante esas relaciones, o son emanaciones *ad extra*, las cuales no están en Dios, sino en las criaturas, o se trata sólo de un principio o poder que hay en Dios para tales acciones, y esto tampoco es concebido por nosotros más que con un concepto confuso o negativo, igual que se explicó respecto de los otros atributos. Queda, pues, claro de esta suerte que no podemos llegar al conocimiento quiditativo de Dios por ningún concepto, ni siquiera conjuntamente por todos los que podemos formarnos de El naturalmente.

9. Y este razonamiento puede aplicarse con la debida proporción a cualquier entendimiento creado. Porque, aunque el ángel, por ejemplo, pueda concebir con mayor distinción y propiedad algunas perfecciones que se atribuyen a Dios propiamente, como el ser espíritu, inteligente, etc., sin embargo dista siempre infinitamente del modo con que esas perfecciones están en Dios, o se queda en la concepción de aquella propiedad como común y análoga, o, para concebirla como propia de Dios, se vale de alguna negación o aspecto relativo, o de algo semejante. Y por esta razón dijo Dionisio en la *Mystica Theologia*, c. 2, que Dios está sobre todo conocimiento, y en el c. 17 *De divin. nomin.* dice: *Afirmaremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios por su naturaleza, pues nos es desconocida y supera toda razón y sentido;* y Gregorio Nazianceno, *orat. 3 de theolog.*, afirmó en este sentido *que Dios no puede ser comprendido de modo natural por entendimiento alguno;* en efecto, entiende "comprehensión" allí de manera amplia, en cuanto abarca el conocimiento propio y quiditativo. Y la razón *a priori* de esta verdad es la misma con que probamos que Dios no puede ser visto de modo natural, añadiendo que no puede ser conocido quiditativamente más que si se le ve, como dejamos también probado antes contra Escoto.

10. Y el argumento expuesto en la anterior opinión no tiene valor alguno contra esta interpretación, pues aunque conozcamos que Dios es el ser mismo

miles, tum quia illa praedicata de formali aut dicunt denominationes extrinsecas aut relationes rationis (nam relationes reales ad intra non sunt naturaliter cognoscibiles, neque etiam proprie sunt de quidditate Dei); tum etiam quia proprietates reales quas per illas relationes cupimus declarare, vel sunt emanationes ad extra, quae non sunt in Deo sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas quae in Deo est ad tales actiones, et haec etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est. Sic igitur constat per nullum conceptum, nec simul per omnes quos de Deo naturaliter formare possumus, in quidditativam eius cognitionem pervenire.

9. Atque hic discursus applicari potest, servata proportione, ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones quae proprie Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo quo illae perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate ut communi et analoga, vel, ut concipiat illam tamquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam aut respectum, vel quid simile. Et hac ratione dixit Dionys., in Mystica Theolog., c. 2, Deum esse supra omnem cognitionem, et c. 17 de Divin. nomin.: *Veraciter* (inquit) *dicemus nos Deum non ex ipsius natura cognoscere; ignota enim est, omnemque superat rationem et sensum;* et Gregor. Nazianz., orat. 3 de Theolog., hoc sensu dixit *non posse Deum ab ullo intellectu naturaliter comprehendi:* ibi enim comprehensionem late sumit, prout complectitur propriam et quidditativam cognitionem. Ratio vero a priori huius veritatis est illa eadem qua probavimus Deum non posse naturaliter videri, addendo non posse Deum quidditative cognosci nisi videatur, ut contra Scotum etiam supra probavimus.

10. Nec ratio facta in priori sententia contra hunc sensum quidquam urget, nam, licet cognoscamus Deum esse ipsum esse per

por esencia, sin embargo ni concebimos con propiedad de qué clase de ser se trata ni podemos concebir tampoco en qué consiste el ser mismo por esencia, si no es mediante negaciones, es decir, porque es ente en acto de por sí, o sea no por otro, y explicamos también la perfección propia de dicho ser por una negación, porque es infinito. Se dirá: luego en realidad no concebimos a Dios, puesto que lo constituido por aquella negación en cuanto tal no es Dios, y lo que concebimos como sustrato de la negación no es propio de Dios, ya que, eliminada la negación, lo que nos queda es algo común. Y en nuestro modo de concebir esto parece ser más difícil, puesto que no concebimos nada si no es a modo de la realidad sensible o material, concepto que no parece que pueda representar a Dios. Y si no formamos ningún concepto propio de Dios, ciertamente tampoco le conocemos.

Se explica el modo como conocemos a Dios

11. La respuesta es negar la primera consecuencia, porque, aunque no concibamos a Dios distintamente y según una representación propia de El, sin embargo lo concebimos verdaderamente con un concepto que lo representa directa e inmediatamente a El o a alguna perfección como propia suya. Mas ese concepto, si es positivo y absoluto, es muy confuso, no en el sentido en que se llama confuso a lo universal o común, que es lo que llaman un todo potencial, sino en cuanto se opone al concepto que representa propia y claramente la realidad tal como es en sí. Y si en dicho concepto se incluye la negación, aunque ésta no pertenezca a la quididad de Dios, no obstante bajo ella entendemos su fundamento o raíz, que es la quididad propia de Dios y no alguna razón común o análoga; como, por ejemplo, cuando concebimos a Dios como ente infinito, no entendemos que el sustrato de esa negación es el ente en cuanto tal, sino un ente singular que posee tanta perfección que no tiene límites. Y esto es universal en nosotros siempre que nos valemos de diferencias negativas para contraer los géneros positivos; así, cuando decimos animal irracional, no concebimos al animal en cuanto tal como fundamento de esa negación, sino que concebimos una diferencia contractiva

essentiam, tamen neque proprie concipimus quale sit illud esse, neque etiam concipere possumus quid sit esse ipsum esse per essentiam, nisi per negationes, scilicet, quia ex se est ens actu, id est, non ab alio, et propriam perfectionem illius esse etiam per negationem declaramus, quia est infinitum. Dices: ergo revera non concipimus Deum, quia constitutum per illam negationem, ut sic, non est Deus; quod autem concipimus ut substratum illi negationi non est proprium Dei; nam, seclusa illa negatione, quod remanet est commune. Et in nostro concipiendi modo videtur hoc esse difficilius, quia nihil concipimus nisi ad modum rei sensibilis vel materialis, qui conceptus non videtur posse Deum repraesentare. Si autem non formamus aliquem conceptum Dei proprium, neque illum certe cognoscimus.

Explicatur modus quo Deum concipimus

11. Respondetur negando primam consequentiam, quia, licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repraesentationem eius, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repraesentante ipsum, vel perfectionem aliquam ut propriam eius. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potentiale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repraesentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem eius, quae est propria quidditas Dei et non ratio aliqua communis vel analoga; ut, cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quandocumque utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva, ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal ut sic, tamquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contracti-

de animal, a la que, por no poderla concebir de modo meramente positivo más que con gran confusión, la explicamos mediante dicha negación.

12. Ni es verdad que todos nuestros conceptos de modo directo e inmediato correspondan a alguna realidad sensible, ya que el concepto de ente o de sustancia no es el concepto de una realidad sensible. A lo más esto es verdad en los conceptos que queremos formar distintamente de las cosas tal como son en sí mismas; pues en este caso es verdad que semejante representación es siempre de una cosa material en cuanto tal, e incluso que corresponde siempre a la cosa según algún modo con que haya sido percibida por el sentido externo, o entendiéndola como una composición de los elementos que han sido percibidos por los sentidos; mas a Dios no le concebimos distintamente de esta suerte, sino confusamente por la adición de una negación o relación, tal como se explicó. Y si alguna vez nos parece que concebimos a Dios a modo de una realidad sensible, como a modo de una luz o de niebla, o de un hombre anciano y digno de todo respeto, etc., no hay que pensar que estos conceptos que representan cosas sensibles son conceptos de Dios, sino que hay que entender que ahí hay de por medio dos conceptos, uno el del objeto sensible que imaginamos, otro el concepto confuso cuasi relativo por el que concebimos a Dios como algo semejante o proporcional a la realidad sensible que hacemos presente. Y esto es explicable por las expresiones metafóricas; en efecto, cuando decimos que Dios es león, concebimos inmediatamente la fortaleza de Dios; mas la captamos, no ciertamente en el concepto del león o de la realidad material, sino en el del mismo Dios, concebido, empero, confusamente y con cierta relación de semejanza o proporcionalidad a la fortaleza del león.

SECCION XIII

Posibilidad de demostrar que Dios es inefable

1. *Explicación del sentido del título de la cuestión.*— El sentido de este atributo no es que Dios sea un ente de tal clase que no pueda ser nombrado

vam animalis, quam, quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus.

12. Neque est verum omnem conceptum nostrum directe et immediate esse alicuius rei sensibilis, nam conceptus entis vel substantiae non est conceptus rei sensibilis. Ad summum ergo id verum habet in conceptibus quos volumus distincte formare de rebus prout sunt in seipsis; tunc enim verum est semper talem repraesentationem esse rei materialis ut sic, immo semper esse de re secundum aliquem modum quo per sensum externum percepta est, vel componendo eam ex his quae per sensum percepta sunt; Deum autem non ita distincte concipimus, sed confuse adiungendo negationem vel respectum, prout explicatum est. Quod si aliquando videtur concipere Deum ad modum rei sensibilis, ut ad modum lucis cuiusdam, vel nebulae, vel hominis senis et gravissimi, etc., non est putandum hos conceptus repraesentantes sensibilia esse conceptus Dei, sed intelligendum est ibi intervenire duos conceptus, unum illius obiecti sensibilis, quod imaginamur, alium conceptum confusum quasi respectivum quo concipimus Deum ut quid simile vel proportionale illi rei sensibili quam praesentem facimus. Quod ex metaphoricis locutionibus explicare licet: cum enim dicimus Deum esse leonem, immediate concipimus fortitudinem Dei; eam tamen apprehendimus, non quidem conceptu leonis aut rei materialis, sed ipsiusmet Dei, confuse tamen concepti, et cum quodam respectu similitudinis seu proportionalitatis ad fortitudinem leonis.

SECTIO XIII

Possitne demonstrari Deum esse ineffabilem

1. *Explicatur tituli quaestionis sensus.*— Non est huius attributi sensus Deum tale ens esse ut nullo modo nominari aut ser-

de modo alguno o expresado por palabras, pues la práctica demuestra que nosotros decimos de Dios muchas cosas y que éstas le son propias, e igualmente nos consta que Dios tiene muchos nombres, incluso en la Sagrada Escritura. Por consiguiente, el sentido es que Dios, según toda su perfección, no puede ser explicado por nosotros con palabras ni designado por criatura alguna con un nombre tal que exprese la naturaleza de El según lo que es en sí. Y en tal sentido este atributo no explica en Dios una perfección distinta de las dos precedentes; ni tiene por fundamento más razón que la de que los nombres son signos de los conceptos, y, por tanto, igual que no podemos concebir a Dios suficientemente ni tal como es en sí, del mismo modo tampoco podemos darle nombre o expresar su perfección con palabras. Por eso atribuyeron a Dios esta perfección no sólo los Santos Padres, que lo han hecho con mucha frecuencia, sino también los filósofos, a saber, que es inefable, según refiere el Nacianceno en *Orat. 2 de Theol.*, tomándolo de Platón, y Cirilo en lib. I *cont. Iulian.*, tomándolo de Hermes Trismegisto.

Algunas investigaciones sobre el atributo de la inefabilidad

2. Pero podrá preguntarse si Dios es inefable por nosotros o si lo es también por los ángeles. Además si es inefable por la criatura sólo de modo natural, o si lo es también de modo sobrenatural, en concreto por los que lo ven claramente. Finalmente, si es inefable por las lenguas de los hombres, o sea por las palabras sensibles y humanas, o si lo es también por lenguas y palabras espirituales. A todo ello, comenzando por lo último, se responde con facilidad que aquí se trata de palabras orales, que tienen significación por una imposición; puesto que las espirituales o intelectuales representan de modo natural sin ser más que los conceptos mismos, que no se distinguen del conocimiento. Por eso, en este último sentido Dios no es inefable de modo distinto a como es incognoscible o invisible.

3. *Dios es inefable naturalmente por los ángeles y por los hombres.*— Con esto, a la primera pregunta se responde fácilmente que Dios no sólo es inefable

mone exprimi possit; nam ipso usu constat nos multa de Deo loqui eique propria, et similiter constat Deum multa habere nomina, etiam in Scriptura sacra. Sensus ergo est Deum nec sermone declarari posse secundum totam perfectionem suam, neque a nobis vel ab aliqua creatura posse nominari tali nomine quod naturam eius, secundum quod in se est, exprimat. Et hoc sensu hoc attributum non declarat in Deo aliam perfectionem quam duo praecedentia; neque alia ratione fundatur nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo, sicut non possumus Deum satis concipere, nec prout in se est, ita nec nominare aut perfectionem eius sermone declarare possumus. Unde non solum sancti Patres (quod in eis est frequentissimum), sed etiam philosophi, hanc excellentiam Deo tribuerunt, esse scilicet ineffabilem, ut ex Platone refert Nazianz., orat. 2 de Theolog., et ex Hermete Trismeg., Cyrill., lib. I cont. Iulian.

Nonnulla investigantur de attributo ineffabilitatis

2. Sed quaeres an sit Deus ineffabilis a nobis, vel etiam ab angelis. Item, an naturaliter solum, an etiam supernaturaliter sit ineffabilis a creatura, scilicet, a videntibus ipsum clare. Item, an etiam a seipso ineffabilis sit. Denique, an sit ineffabilis linguis hominum seu sermone sensibili et humano, an etiam linguis seu verbis spiritualibus. Ad haec omnia respondetur facile incipiendo ab hoc ultimo, sermonem hic esse de nominibus vocalibus, quae ex impositione significant; nam spiritualia seu intellectualia repraesentant naturaliter et non sunt aliud quam conceptus ipsi, qui a cognitione non distinguuntur. Unde in hoc ultimo sensu non aliter est Deus ineffabilis quam incognoscibilis [vel invisibilis] [1].

3. *Angelis hominibusque Deus naturaliter ineffabilis.*— Ex quo facile respondetur ad

[1] Las palabras entre corchetes no aparecen en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

por los hombres, sino también de modo natural por los ángeles, ya se entienda que éstos hablan a los hombres con palabras sensibles en los cuerpos de que se han revestido, ya que hablan entre sí con lenguas y palabras angélicas, puesto que no pueden expresar más de lo que conciben; mas no conciben a Dios naturalmente tal como es en sí; luego tampoco pueden expresarlo. Mas este argumento —para referirnos a la segunda pregunta— parece cesar en los que ven a Dios, pues al concebir éstos a Dios tal como es en sí, podrán también o imponerle un nombre que exprese su naturaleza propia, o explicar su quididad mediante palabras. Mas, en primer lugar, de igual modo que no comprenden la perfección de Dios, de la misma suerte tampoco pueden explicarla suficientemente mediante palabras, resultándoles de esta manera Dios inefable en el mismo grado en que les es incomprensible. Además carecen de capacidad de explicar a los demás lo que es Dios tal como ellos mismos lo conciben, porque no pueden proferir palabras de tal naturaleza que generen en los demás un concepto con las mismas características que el que ellos tienen, ya que es imposible poseer un concepto de esta clase si no es por visión beatífica, y ellos no pueden hacer en modo alguno que otros formen semejante visión. Más aún, aunque quisieran hablar espiritual o mentalmente, no podrían manifestar a los demás su visión con claridad y tal como es en sí, ya que esa visión no es cognoscible más que por una visión semejante o al menos por unas especies y luz de orden superior, cosas que sólo Dios puede comunicar; y aunque concediésemos que por una facultad sobrenatural un bienaventurado puede manifestar a otro su visión, no por ello, sin embargo, manifestaría a Dios tal como es en sí, puesto que la visión de la sola visión creada no es la visión de Dios. De esta suerte, pues, también para los bienaventurados es inefable Dios tal como es en sí; es inefable —digo— respecto de los otros, porque respecto de sí mismo y con expresión mental cada uno se habla y se dice qué es Dios, formando un verbo propio de El. Pero esto no es más que formar un concepto con que conoce y ve a Dios tal como es en sí.

4. *Dios no puede expresarse totalmente a sí mismo con ningún lenguaje creado.*— Por eso hay que responder a la tercera pregunta que tampoco Dios

primam interrogationem, non solum esse Deum ineffabilem hominibus, sed etiam angelis naturaliter, sive intelligantur loqui ad homines sermone sensibili in assumptis corporibus, sive inter se angelicis linguis ac verbis, quia non possunt plus loqui quam concipiant; non concipiunt autem naturaliter Deum prout in se est; igitur neque illum effari possunt. Haec autem ratio (ut de secunda interrogatione dicamus) videtur cessare in videntibus Deum, nam, cum illi concipiant Deum prout in se est, poterunt etiam vel illi nomen imponere quod propriam eius naturam exprimat, vel illius quidditatem sermone explicare. Sed imprimis, sicut perfectionem Dei non comprehendunt, ita nec possunt satis illam explicare dicendo; atque hoc modo ita est illis ineffabilis Deus, sicut incomprehensibilis. Deinde, non possunt ipsi ita quid sit Deus aliis explicare sicut ipsi concipiunt, quia non possunt talia verba proferre quae in aliis generent talem conceptum qualem ipsi habent, quia similis conceptus haberi non potest nisi per visionem beatam; ipsi autem non possunt ullo modo efficere ut alii similem visionem forment. Immo, etiamsi spiritualiter seu mentaliter loqui vellent, non possent suammet visionem clare et prout in se est aliis manifestare, quia visio illa cognosci non potest nisi aut per similem visionem, aut saltem per species et lumen superioris ordinis, quae solus Deus conferre potest; et, quamvis daremus per supernaturalem facultatem posse unum beatum manifestare alteri suam visionem, non tamen propterea manifestaret Deum prout in se est, quia visio solius visionis creatae non est visio Dei. Sic igitur etiam beatis est ineffabilis Deus prout in se est; est ineffabilis (inquam) respectu aliorum, nam respectu sui ipsius et locutione mentali unusquisque sibi loquitur et dicit quid Deus sit, proprium ipsius verbum formando. Sed hoc non est aliud quam formare conceptum quo Deum prout in se est cognoscit et videt.

4. *Deus nullo creato sermone se potest omnino eloqui.*— Unde ad tertiam interrogationem dicendum est etiam Deum seipsum satis eloqui non posse, non solum sermone

puede expresarse a sí mismo suficientemente, no sólo con lenguaje sensible y humano, pero ni siquiera con el intelectual y angélico. Prescindo de aquel lenguaje interior con que habló una vez dentro de sí mismo, ya que en ese caso no se trata de un lenguaje distinto de la comprehensión con que Él se comprende a sí mismo; y los teólogos, al explicar el misterio de la Trinidad, tratan en qué sentido tiene razón de locución, en cuanto el Padre produce el Verbo, problema que no compete en modo alguno al metafísico. Dejando, pues, a un lado esa locución interna, Dios no puede expresar suficientemente fuera de sí su perfección; porque, o lo haría con una sola palabra y en un solo momento, o con una larga exposición y en un largo espacio de tiempo. Lo primero no puede afirmarse, porque no puede producirse palabra alguna que agote y abarque toda la perfección de Dios. Y lo segundo tampoco, porque, aunque Dios hablase de sí mismo durante toda la eternidad, nunca explicaría suficientemente toda su perfección. Además, Dios no puede expresarse tal como es en sí con un lenguaje oral o mental distinto de la visión beatífica que infunde sobrenaturalmente a los ángeles y a los hombres; ahora bien, mediante dicha visión nunca se manifiesta suficientemente a sí mismo, porque, aunque fingiésemos que Dios perfeccionaba cada vez más alguna visión de sí, y que continuaba aumentándola hasta el infinito, jamás completaría la manifestación exacta de sí mismo.

5. De aquí se deriva que en mucho menor grado puede Dios, si habla a los hombres de acuerdo con el uso humano, expresarse a sí mismo con suficiencia, puesto que no puede formar ningún lenguaje o imponerse nombre alguno que represente, y mucho menos que agote, su naturaleza y perfección tal como es en sí. En este sentido dijo absolutamente Dionisio, en el c. 1 *De divin. nomin.*, *que Dios es innominable*, aduciendo aquello del *Génesis*, 34: *¿Por qué buscas mi nombre, que es admirable?*

Algunas objeciones

6. Se dirá: si Dios se comprende a sí mismo, ¿por qué no puede imponer a una palabra una significación tal que signifique una realidad de tal naturaleza según es en sí? E igualmente, viendo Cristo en cuanto hombre a Dios según es

sensibili et humano, sed nec etiam intellectuali et angelico. Omitto illam interiorem locutionem qua semel intra seipsum locutus est; nam illa non est aliud a comprehensione qua ipse seipsum comprehendit, de qua quomodo rationem locutionis habeat, quatenus Pater Verbum producit, tractant theologi explicantes mysterium Trinitatis, quod ad metaphysicum nullo modo spectat. Omissa ergo illa interna locutione, extra se non potest Deus perfectionem suam satis eloqui; aut enim id faceret uno verbo et momento, aut longo sermone et temporis spatio. Primum dici non potest, quia nullum verbum fieri potest quod totam Dei perfectionem exhauriat et comprehendat. Neque etiam secundum, quia, etiamsi per totam aeternitatem Deus de seipso loqueretur, nunquam satis totam suam perfectionem explicaret. Item, non potest Deus seipsum eloqui prout in se est alio sermone vocali aut mentali praeterquam visione beata, quam hominibus vel angelis supernaturaliter infundit; per eam autem visionem nunquam satis seipsum manifestat, nam, etiamsi fingeremus Deum magis ac magis perficere visionem aliquam sui, et in infinitum in eo augmento durare, nunquam absolveret exactam sui manifestationem.

5. Atque hinc fit multo minus posse Deum, si loquatur hominibus more humano, seipsum satis eloqui, quia nullum sermonem formare potest aut nullum nomen sibi imponere, quod naturam et perfectionem eius prout in se est repraesentet, nedum exhauriat. Quo modo absolute dixit Dionys., c. 1 de Divin. nomin., *Deum esse innominabilem*, adducens illud Genes., 34: *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?*

Obiectiones aliquae

6. Dices: cum Deus seipsum comprehendat, cur non potest vocem aliquam ita ad significandum imponere, ut rem talis naturae prout in se est significet? Et similiter, cum Christus ut homo videret Deum prout

en sí y pudiendo imponer significaciones a los nombres, ¿por qué no pudo de igual suerte imponer a Dios un nombre con el que manifestase su naturaleza tal como es en sí? Pues para esto no es necesaria la comprehensión, ni por parte del nombre puede haber repugnancia alguna, pues, tratándose de una significación arbitraria y por sola denominación extrínseca, no exige una perfección determinada en la realidad a la que se impone el valor significativo.

7. Más aún, de aquí todavía deducen Escoto, Ockam, Gabriel y otros, *In I*, dist. 22, que no hay repugnancia en que nosotros, aunque no conozcamos a Dios tal como es en sí, impongamos un nombre para significarlo tal como es en sí, afirmando que de este género es el nombre *Dios* (*Deus*) entre los latinos, o *Jehová* entre los hebreos. Porque, aunque acaso en cuanto a su etimología estén tomados de alguna acción de Dios o del ser mismo en cuanto tal, según se indica en el *Exodo*, 3: *El que es me ha enviado a vosotros*, sin embargo, han sido impuestos para significar la sustancia misma de Dios, tal como es en sí, sea cual sea el modo como es concebida por nosotros. Pasa lo mismo que con el nombre *ángel* o *Gabriel*, que significan la sustancia del ángel o de un ángel en concreto con la misma propiedad con que el nombre *Pedro* significa este hombre, por más que no los concibamos de igual manera. Y es posible explicarlo con un ejemplo apropiado: en efecto, la voluntad no puede dirigirse más que a una cosa conocida, y, sin embargo, se dice que en esta vida tiende a Dios tal como es en sí, por más que el entendimiento no lo conciba tal como es en sí, porque, aunque el afecto no tienda más que a la realidad concebida, lo hace, empero, de modo distinto a como lo hace el concepto mismo, es decir, no lo hace representando, sino inclinando, e inclina a la cosa en sí misma, aunque no esté representada tal como es en sí. De este modo, pues, aunque el nombre no se imponga para significar más que la realidad concebida, sin embargo, por no representar naturalmente como lo hace el concepto, sino arbitrariamente, puede ser impuesto para significar la realidad aprehendida, pero no como es aprehendida, sino como es en sí.

in se est et posset nomina ad significandum imponere, cur non potuit similiter imponere nomen Deo quo ipsius naturam prout in se est exprimeret? Ad hoc enim non est necessaria comprehensio, neque ex parte nominis potest esse aliqua repugnantia; nam, cum haec significatio sit ad placitum et per solam extrinsecam denominationem, non requirit in re quae ad significandum imponitur determinatam perfectionem.

7. Immo hinc ulterius colligit Scotus, Ocham, Gabriel, et alii, In I, dist. 22, non repugnare ut nos, etiamsi Deum prout in se est non cognoscamus, imponamus nomen ad significandum ipsum prout in se est, et huiusmodi aiunt esse hoc nomen *Deus* apud latinos, aut *Iehova* apud hebraeos; nam, licet fortasse quoad etymologiam sumpta sint ab aliqua actione Dei aut ab ipso esse ut sic, ut indicatur Exod., 3: *Qui est, misit me ad vos*, tamen imposita sunt ad significandam ipsam substantiam Dei qualis in se est, quocumque tandem modo a nobis concipiatur. Sicut hoc nomen, *angelus* aut *Gabriel*, tam proprie significat substantiam angeli vel talis angeli, sicut hoc nomen *Petrus* significat hunc hominem, etiamsi non aeque utrumque nos concipiamus. Potestque accommodato exemplo declarari, nam voluntas ferri non potest nisi in rem cognitam, et nihilominus dicitur in hac vita tendere in Deum prout in se est, etiamsi intellectus non concipiat illum prout in se est, quia, licet affectus non tendat nisi in rem conceptam, aliter tamen quam ipsa conceptio, scilicet non repraesentando, sed inclinando; inclinat autem in rem ipsam in se, quamvis non repraesentetur prout est in se. Sic igitur, quamvis nomen non imponatur ad significandum nisi rem conceptam, tamen, quia non repraesentat naturaliter sicut conceptus, sed ad placitum, potest imponi ad significandum rem apprehensam, non tamen sicut apprehenditur, sed prout in se est.

Respuesta a las objeciones

8. La respuesta a la primera parte es que estos nombres no se imponen para significar a no ser respecto de aquellos que pueden llegar al conocimiento de las cosas mediante dichos nombres; por ende su significación no debe medirse sólo por el conocimiento que supone en quien los impone, sino preferentemente por el que pueden engendrar en quienes los oyen. Pues, de acuerdo con los dialécticos, signo es aquello que, además de la especie que produce en nuestros sentidos, nos hace llegar al conocimiento de una cosa distinta; por eso su significación no puede ser mayor ni más perfecta que lo que pueda hacer en orden a ser conocido. Por consiguiente, por lo que se refiere a Dios o a Jesucristo o a cualquier otro que vea a Dios, por parte del que hace la imposición no sería contradictorio que el nombre se impusiese para significar a Dios tal como es en sí; mas, por no ser posible que el nombre tenga tal grado de significación que haga llegar al que lo escucha al conocimiento propio de Dios tal como es en sí, por eso, por parte de aquéllos en favor de los que se hace la imposición de tal nombre, es contradictoria con el nombre tal imposición y significación de Dios. Resulta, por ello, patente que hay una contradicción mucho mayor en que un nombre tal por imposición de los hombres tenga esa significación, ya que en estos casos hay la misma dificultad y repugnancia por parte de aquellos en cuyo favor se impone el nombre, habiendo además defecto por parte de los que hacen la imposición, quienes no pueden expresar las cosas más que como las conciben ellos mismos; más aún, a veces no pueden expresar tanto como conciben, cosa que sucede sobre todo en el lenguaje referente a Dios. Por eso Platón, al que hemos citado con frecuencia, dijo que a Dios era difícil percibirlo intelectualmente, e imposible expresarlo con palabras; y S. Agustín o Próspero, sent. 61, dice: *A Dios se le piensa con más verdad que se le expresa; y El es con más verdad que es pensado.* Y el mismo S. Agustín, en *in Psal. 85*, dice: *¿Preguntas lo que es Dios? Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni subió nunca al corazón del hombre. ¿Por qué buscas, pues, que llegue hasta la lengua lo que no subió hasta el corazón?* Y de modo semejante, en el LIX *De Trinit.*, c. 10, da a entender que nada puede decirse con propiedad sobre Dios por la boca del hombre. Y del mismo modo Dionisio, en el c. 1 *De divin. nomin.*, y en el capítulo último *De mystica theol.*, niega que exista nombre alguno propio de Dios, es decir, que lo signifique para nosotros tal como El es en sí. Así, pues, lo que se aduce de Aristóteles, en el lib. *De interpret.*, que las palabras significan las cosas mediante los conceptos, es verdad tanto respecto del que hace la imposición o habla como respecto de aquel para quien significa el nombre; y por eso no es posible que la significación del nombre supere el concepto, tanto del que impone como de aquellos en orden a los que se impone; y éste es el sentir de Santo Tomás, I, q. 13, a. 1, exponiéndolo con más frecuencia los teólogos en *In I*, dist. 22.

9. Se responde, por consiguiente, a Escoto y a los demás que, aunque los nombres signifiquen las cosas arbitrariamente, no obstante las significan mediante nuestros conceptos o en orden a los conceptos que, oídos esos nombres concretos, debemos formar de las cosas; y por eso no pueden ser impuestos caprichosamente para significar una cosa de modo distinto a como puede ser concebida por nosotros. Ni es preciso negar por esto que el nombre de Dios u otro semejante signifique la sustancia o naturaleza divina, puesto que en realidad esto es lo que pretendemos mediante dicha palabra, y lo demuestran suficientemente los argumentos y ejemplos aducidos en favor de Escoto; Sto. Tomás lo admite en I, q. 13, a. 2, ad 2 y 3, y a. 8 y 9. Mas esta significación no supera nuestro concepto, porque también nosotros concebimos de algún modo la naturaleza y sustancia de Dios, aunque no formemos un concepto propio y distinto de la misma tal como es en sí; y en este sentido puede también ser significada por un nombre, puesto que no es significada más que mediante tal concepto y en relación a él. Y en la significación de un nombre simple, al significar sólo por imposición, la cual es una mera denominación extrínseca, tampoco puede comprenderse que sea confusa o distinta, o más o menos pura, si no es en orden al concepto que hace formar por virtud de su imposición.

10. *A la palabra "Dios" corresponde en la mente un solo concepto simple.*— Y lo que con Escoto afirman algunos: que este nombre *Dios* y otros semejantes

Responsio ad obiectiones

8. Ad priorem partem respondetur haec nomina non imponi ad significandum nisi respectu eorum qui per illa nomina pervenire possunt in rerum significatarum cognitionem; et ideo eorum significationem metiri non debere ex sola cognitione quae in imponente supponitur, sed maxime ex illa quam in audientibus generare possunt. Ut enim dialectici dicunt, signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus aliquid aliud facit in cognitionem venire; unde non plus nec perfectius potest significare quam possit facere ut cognoscatur. Quod igitur ad Deum vel Christum vel quemlibet alium videntem Deum pertinet, ex parte ipsius imponentis non repugnaret imponi nomen ad significandum Deum prout in se est; quia tamen fieri non potest quod nomen ita significet ut audientem faciat pervenire in cognitionem propriam Dei prout in se est, ideo ex parte eorum pro quibus tale nomen imponitur, repugnat nomini talis impositio et significatio Dei. Ex quo constat multo magis repugnare ut tale nomen ex hominum impositione habeat illam significationem, quia in eis est eadem difficultas et repugnantia ex parte eorum pro quibus nomen imponitur, et praeterea est defectus ex parte ipsorum imponentium, qui non possunt res exprimere nisi prout ab ipsis concipiuntur; immo interdum ac saepe non possunt tantum exprimere quantum concipiunt, quod maxime accidit in sermone de Deo. Propter quod dixit Plato saepius iam citatus difficile esse Deum intellectu percipere, eloqui autem impossibile; Augustinus vero seu Prosper., sent. 61: *Verius* (inquit) *cogitatur Deus quam dicitur; et verius est quam cogitatur.* Et in Ps. 85, ait idem Augustinus: *Quaeris quid sit Deus? Quod oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quaeris ut ascendat in linguam quod in cor non ascendit?* Et similiter LIX de Trinitate, c. 10, significat nihil posse ore hominis proprie de Deo dici. Et eodem modo Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, et c. ult. de Mystica Theolog., negat esse aliquod nomen proprium Dei, quod scilicet illum prout in se est nobis significet. Quod ergo ex Aristotele, in lib. de Interpret., affertur, verba significare res mediis conceptibus, verum est tam respectu imponentis seu loquentis, quam eius cui nomen significat; et ideo fieri non potest ut nominis significatio excedat conceptum tam imponentis, quam eorum pro quibus imponitur; atque ita sentiunt D. Thom., I, q. 13, a. 1, et frequentius theologi, In I, dist. 22.

9. Ad Scotum ergo et alios respondetur, quamquam nomina significent res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris seu in ordine ad conceptus, quos auditis talibus nominibus de rebus formare debemus; et ideo non possunt etiam voluntarie imponi ad significandam rem aliter quam a nobis concipi possit. Nec vero propterea negandum est quin hoc nomen Deus, aut aliud simile, significet divinam substantiam et naturam, quia revera id est quod per eam vocem significare intendimus, et id satis probant rationes et exempla in favorem Scoti adducta; idque admittit etiam D. Thom., I, q. 13, a. 2, ad 2 et 3, et a. 8 et 9. Haec tamen significatio non excedit conceptum nostrum, quia etiam nos concipimus aliquo modo Dei naturam et substantiam, quamvis non formemus distinctum et proprium conceptum eius prout in se est; et ita potest etiam significari per nomen, quia non significatur nisi medio tali conceptu et cum habitudine ad illum. Neque in significatione unius nominis simplicis, cum tantum significet ex impositione, quae est sola denominatio extrinseca, intelligi potest quod sit confusa vel distincta, aut magis vel minus pura, nisi in ordine ad conceptum quem facit formare ex vi suae impositionis.

10. *Voci "Deus" unus simplex in mente correspondet conceptus.*— Quod vero nonnulli cum Scoto affirmant, hoc nomen *Deus*, et similia, non subordinari in nobis uni con-

no están subordinados en nosotros a un concepto incomplejo, sino a alguna operación compleja, como es la que se expresa con estas palabras, o con aquellas de *ente infinito, causa primera, providente universal,* etc., esto —digo— me resulta increíble, y lo hizo notar cuidadosamente Fonseca, II *Metaph.,* c. 1, q. 2, sec. 4. Efectivamente, siendo las palabras signos de los conceptos, lo que significamos con una palabra simple lo podemos concebir también con un concepto simple. Además, porque si, una vez oído el nombre *Dios,* formamos siempre interiormente un concepto compuesto de dos, con más facilidad podremos expresar dicho concepto o con un término complejo o con alguna oración; y entonces pregunto cuál es. Sin duda que será alguna de aquéllas: *ente infinito, causa primera* u otra semejante. Mas consta que esto es falso, porque nos consta por una experiencia casi evidente que concebimos de manera diversa y con mayor distinción una vez oída alguna de aquellas expresiones que habiendo oído el nombre solo de Dios; y también porque por este motivo no creemos con fundamento que hagamos mero juego de palabras cuando decimos "Dios es ente infinito", que es lo que sucede al decir "Dios es Dios"; y lo mismo sucede en cualquier oración semejante; y, por fin, porque todos los que juzgan rectamente de Dios, oído este nombre de Dios, forman el mismo concepto, si es que perciben su significación, y, sin embargo, no todos expresan dicho concepto con la misma oración. Por tanto, aunque para definir de algún modo o describir lo que significa este nombre o lo que concebimos después de oírlo nos valgamos siempre de alguna oración, cosa que sucede también en todas las otras palabras, de aquí, empero, no se deriva que el concepto próximo e inmediato al que se subordina dicha palabra sea un concepto complejo; más aún, por ser simple y confuso, por lo mismo, para explicarlo de alguna manera, nos valemos de una oración compleja; y, en consecuencia, en dicha explicación y oración puede haber diversidad, aunque el concepto sea el mismo. Por consiguiente, concebimos a Dios igual que lo nombramos y lo nombramos igual que lo concebimos, es decir, con nombre y con concepto simple, aunque sea confuso e imperfecto por nuestra parte, pero incluyéndose en esa confusión toda la perfección en la realidad concebida. Con esto resulta, finalmente, que al igual que Dios es incomprensible e invisible, así también es

ceptui incomplexo, sed alicui operationi complexae, qualis his vel illis vocibus exprimitur *ens infinitum, prima causa, universalis provisor,* etc., hoc (inquam) incredibile mihi est, quod accurate notavit Fonseca, II Metaph., c. 1, q. 2, sect. 4. Cum enim voces sint signa conceptuum, quod simplici voce significamus, possumus etiam simplici conceptu concipere. Item, quia, si audito nomine *Deus* semper interius formamus conceptum ex duobus compositum, facilius poterimus conceptum illum exprimere vel termino complexo vel oratione aliqua; interrogo ergo quaenam illa sit. Erit sane aliqua ex illis: *ens infinitum, prima causa,* vel alia similis. At constat hoc esse falsum, quia fere evidenti experientia constat aliter et distinctius concipere nos audita aliqua ex illis orationibus, quam audito solo illo nomine Dei; tum etiam quia ob eam causam merito non existimamus nos nugationem committere dicendo: Deus est ens infinitum, sicut dicendo: Deus est Deus; et idem est de quacumque simili oratione; tum denique quia omnes qui recte de Deo sentiunt, audito hoc nomine Dei, eumdem conceptum formant, si eius significationem percipiunt; et tamen non omnes illum conceptum eadem oratione declarant. Quamquam ergo ad definiendum aliquo modo vel describendum quid hoc nomen significet vel quid nos concipiamus illo audito semper utamur oratione aliqua, quod in omnibus etiam vocibus accidit, inde tamen non fit ut proximus et immediatus conceptus, cui illa vox subordinatur, sit complexus; immo quia ille est simplex et confusus, ideo, ut aliquo modo illum explicemus, utimur oratione complexa; ac propterea in illa explicatione et oratione potest esse varietas, quamvis conceptus idem sit. Concipimus ergo Deum sicut nominamus, et nominamus sicut concipimus, nomine scilicet et conceptu simplici, confuso tamen et imperfecto ex parte nostra, in ea vero confusione involvendo in re concepta omnem perfectionem. Quo tandem fit ut, sicut Deus est incomprehensibilis et invisibilis, ita etiam sit ineffabilis; prout autem

inefable; y que en cuanto de algún modo se le conoce, de la misma manera puede ser nombrado.

SECCION XIV

Si puede demostrarse que Dios es sustancia viviente, esencialmente intelectual y autosuficiente

1. Para explicar, según nuestra costumbre, con más amplitud la esencia de Dios por una especie de imitación del género y la diferencia, es decir, de predicado común y propio, tal como solemos explicar las esencias creadas, nos pareció conveniente demostrar en esta sección cómo puede conocerse por razón natural que Dios es sustancia viviente con vida intelectual perfectísima y felicísima; pues los atributos que hemos explicado hasta ahora le convienen a Dios de acuerdo con aquella diversidad primaria que se considera entre El y los demás entes en la razón misma de ser o de ente; mas en esta cuasi descripción que ahora nos proponemos se explican atributos o predicados en los que, como por línea directa, conviene Dios con las criaturas hasta el grado último y cuasi diferencia en que se distingue de los demás.

Dios es sustancia

2. Aceptamos como anteriormente probado el principio de que Dios es sustancia; en efecto, por ser el ente primero, es evidente que no puede ser un accidente, el cual es algo imperfecto y presupone necesariamente la sustancia para existir en ella. E incluso, en virtud de ese principio, quedó demostrado que Dios es un ente tal que no puede haber en El accidente alguno; resta, por tanto, que sea absolutamente sustancia. Y éste es el primer predicado contenido bajo el ente, en el que Dios conviene esencialmente con algunos entes creados y en el que se distingue de otros; mas se trata de una conveniencia analógica, no genérica; y por este motivo, ni por razón de él ni por razón de los otros atributos que se consideran bajo esta razón de sustancia se coloca a Dios en el predica-

aliquo modo cognoscitur, ita etiam nominari possit.

SECTIO XIV

An Deum esse substantiam viventem, intellectualem per essentiam sibique sufficientem demonstrari possit

1. Ut more nostro explicemus amplius essentiam Dei per quamdam imitationem generis et differentiae, seu praedicati communis et proprii, sicut solemus creatas essentias declarare, visum est in hac sectione ostendere quomodo ratione naturali cognosci possit Deum esse substantiam viventem vita intellectuali perfectissima et felicissima; attributa enim quae hactenus explicuimus conveniunt Deo secundum primam illam diversitatem quae inter ipsum et reliqua omnia entia consideratur in ipsa ratione essendi seu entis; in hac vero quasi descriptione quam nunc proponimus, explicantur attributa seu praedicata in quibus quasi per rectam lineam Deus cum creaturis convenit usque ad gradum ultimum et quasi differentiam in qua ab aliis differt.

Deum esse substantiam

2. Principio igitur, quod Deus sit substantia, tamquam probatum in superioribus sumimus; nam, cum sit primum ens, constat non posse esse accidens, quod imperfectum est et substantiam necessario supponit ut in ea sit. Quin potius ex eo principio demonstratum est Deum tale esse ens, ut in eo nullum accidens esse possit; relinquitur ergo ut omnino sit substantia. Atque hoc est primum praedicatum sub ente contentum, in quo Deus essentialiter convenit cum aliquibus entibus creatis, et in eo ab aliis distinguitur; est autem illa convenientia analoga, non generica; et ideo nec ratione illius, nec ratione aliorum attributorum quae sub hac ratione substantiae con-

mento de la sustancia, como queda suficientemente claro por lo dicho antes sobre la simplicidad de Dios.

Dios es viviente

3. A su vez, el que Dios sea una sustancia viviente no sólo es evidente, sino que parece manifiesto de por sí, una vez que admitamos que Dios existe en la realidad; pues es más increíble que Dios sea algo inanimado como un leño o una piedra que el que no exista Dios. Por eso, aun de los pueblos más ignorantes que adoraban como a dioses a los árboles y a las piedras, dice S. Agustín, en el sermón II *in Psal. 113,* que no pensaron que existiesen sin que habitase en ellos algo vivo. Y se prueba *a posteriori* con facilidad, porque todo lo que existe fuera de Dios, a Dios debe la existencia; ahora bien, entre las criaturas hay muchas que tienen vida; luego la tienen recibida de Dios; por consiguiente, con mucha más razón la tiene Dios; luego Dios es sustancia viviente. Se puede responder que se concluye debidamente que la posee eminentemente, pero no formalmente. Pero está en contra el que el grado de viviente en cuanto tal es más perfecto que el grado de no viviente; luego el grado de vida no puede estar contenido eminentemente en algo no viviente; en consecuencia, si Dios tiene vida, no puede contenerla sólo eminentemente, sino que es necesario que la contenga también formalmente, ya que, de lo contrario, sería algo formalmente inanimado y no podría, por tanto, contener eminentemente el grado de viviente.

4. *Si los cielos son sustancias vivientes.*— A propósito de este argumento se presentaba la ocasión de examinar aquella proposición: *lo viviente es más perfecto que lo no viviente,* y aquella otra: *una realidad no viviente no puede contener eminentemente a otra realidad viviente;* suele, en efecto, ponerse esto en duda a causa de los cuerpos celestes, los cuales, siendo inanimados, parece, no obstante, que son más perfectos que los vivientes y que los contienen de modo eminente, puesto que los producen. Sobre esto tratan muchos puntos los filósofos. Efectivamente, algunos afirman que los cielos están verdaderamente dotados de alma, destruyendo de esta suerte el fundamento de la duda. Otros admiten que son inanimados, como lo son en realidad, y, en consecuencia, afirman que en el

siderantur, collocatur Deus in praedicamento substantiae, ut satis constat ex his quae supra diximus de simplicitate Dei.

Deum esse viventem

3. Rursus, quod Deus sit substantia vivens, non solum evidens, sed etiam per se notum videtur, si semel Deum esse in rerum natura admittamus; nam incredibilius est aliquid inanime, tamquam lignum vel lapidem, esse Deum, quam nullum esse Deum. Unde etiam de ignorantissimis gentibus, qui ligna et lapides tamquam Deos adorabant, ait D. Aug., concione II in Ps. 113, eos non putasse esse sine aliquo vivo habitatore. Et a posteriori probatur facile, quia quidquid est praeter Deum, a Deo est; sed in creaturis multa sunt quae vitam habent; ergo habent illam a Deo; multo ergo magis habet illam Deus; est ergo substantia vivens. Responderi potest recte concludi habere illam eminenter, non tamen formaliter. Sed contra, quia gradus viventis ut sic est perfectior gradu non viventis; ergo non potest gradus vitae eminenter contineri in aliquo non vivente; si ergo Deus habet vitam, non potest illam continere eminenter tantum, sed oportet ut etiam habeat formaliter, quoniam alias formaliter esset quid inanime, et consequenter non posset eminenter gradum viventis continere.

4. *Caeli an substantiae viventes.*— Circa quam rationem offerebat se occasio examinandi propositionem illam: *vivens est perfectius non vivente;* et alteram: *res non vivens non potest eminenter continere rem viventem;* solet enim hoc in dubium revocari propter caelestia corpora, quae, cum inanimata sint, nihilominus videntur perfectiora viventibus eaque eminenter continere, cum illa efficiant. De qua re multa a philosophis dicuntur. Quidam enim asserunt caelos esse vere animatos, et ita evertunt fundamentum dubitationis. Alii confitentur eos esse inanimatos, ut revera sunt, et consequenter dicunt in gradu et essentia for-

grado y en la esencia de la forma son menos perfectos que cualquier viviente, no pudiendo, por lo mismo, contenerlos eminentemente o producirlos con su virtud como suficiente o principal, sino sólo por modo de instrumentos de las inteligencias por las que son movidos; o —lo que es más probable— que concurren como causas parciales a la disposición de la materia, concurriendo también para la inducción de la forma otra causa más perfecta, causa que es regularmente próxima y unívoca; y que si falta ella o su virtud, es suplida por alguna superior, según lo dicho anteriormente sobre las causas. Otros, en cambio, piensan que no hay inconveniente en admitir que algún cuerpo no viviente pueda ser más perfecto que muchos vivientes y contenerlos eminentemente.

5. Pero, dejando a un lado estas opiniones, hay que afirmar que la demostración propuesta no se funda en estos principios inciertos y dudosas opiniones, sino en el hecho de que es totalmente evidente y cierto de por sí que el grado de viviente es por su género más perfecto que el grado de sustancia que no participa de la vida. Y esto es hasta tal punto evidente, que jamás ha sido puesto en duda por nadie; éste es, en efecto, el sentido en que distinguen todos cuatro grados de realidades, a saber, existentes, vivientes, sensitivas e inteligentes, prefiriéndose entre ellas las vivientes a las no vivientes, como dijo S. Agustín en XI *De civit. Dei,* c. 16; porque los vivientes en cuanto tales son más actuales y operan de un modo más excelente y son menos materiales. Hasta tal punto que, si ambos grados se remontan hasta el supremo grado de perfección en determinadas especies o entes, sin duda alguna que queda por encima aquello que vive. De este principio se sigue con evidencia que no es posible que el grado total de los vivientes con toda su amplitud esté contenido eminentemente en alguna realidad que carezca de vida, por no poder equipararse en perfección a toda la perfección del grado superior hasta la especie o realidad sumamente perfecta en dicho orden; mucho menos, por tanto, podrá contenerla toda de modo eminente. Se concluye, pues, de esta suerte con evidencia que Dios, según su razón formal y esencial, no puede estar contenido dentro del límite de la perfección de las sustancias no vivientes. Por consiguiente, no sólo contiene eminentemente todos los vivientes creados, sino que es formalmente viviente.

mae eos esse minus perfectos quolibet vivente, nec posse illa eminenter continere aut sua virtute sufficienti et principali illa efficere, sed solum vel per modum instrumentorum intelligentiarum a quibus moventur; vel (quod probabilius est) ut causas partiales concurrere ad dispositionem materiae, concurrente alia causa perfectiori ad inductionem formae, quae causa regulariter est proxima et univoca; si autem haec aut virtus eius desit, suppleri per aliquam superiorem, iuxta superius dicta de causis. Alii vero non existimant inconveniens admittere aliquod corpus non vivens posse esse perfectius multis viventibus eaque eminenter continere.

5. Sed, quidquid sit de his sententiis, dicendum est demonstrationem factam non fundari in his incertis principiis et opinionibus dubiis, sed in eo quod per se evidentissimum ac certissimum est, nimirum, gradum viventis ex suo genere esse perfectius gradu substantiae quae vitam non participat. Quod adeo est evidens, ut a nemine unquam in controversiam adductum sit; sic enim distinguuntur ab omnibus quatuor gradus rerum, scilicet, existentium, viventium, sentientium et intelligentium, et in his praeferuntur viventia non viventibus, ut August. dixit XI de Civit., c. 16. Quia viventia ut sic actualiora sunt et nobiliori modo operativa minusque materialia. Atque adeo, quia si uterque gradus ad summum perfectionis statum ascendat in determinatis speciebus seu entibus, sine ulla controversia excedit id quod vivit. Ex hoc autem principio evidenter sequitur fieri non posse ut totus viventium gradus cum tota sua latitudine eminenter contineatur in re aliqua quae vita careat, quia non potest omnem perfectionem superioris gradus usque ad speciem vel rem summe perfectam in illo ordine in perfectione adaequare; ergo multo minus poterit totam illam eminenter continere. Sic ergo evidenter concluditur Deum secundum suam formalem et essentialem rationem non posse contineri intra limitem perfectionis substantiarum non viventium. Et consequenter non tantum continere eminenter omnia viventia creata, sed etiam esse formaliter viventem.

En qué sentido tiene vida Dios

6. Pero queda todavía una dificultad, porque la razón de vida no parece ser una perfección absolutamente simple; luego no puede encontrarse formalmente en Dios. El antecedente es claro, porque la vida consiste en ser una operación elícita por un principio intrínseco activo de aquel en que está; o que sea el mismo principio intrínseco de la operación concreta o movimiento por el que se mueve a sí mismo el que opera de esta manera. Pues, o se toma la vida en acto segundo, y en este sentido quiere decir operación, o se la entiende en acto primero, principal y radical, y en este caso es la misma naturaleza o sustancia de la realidad viviente. Y nosotros no podemos entender una realidad viviente más que en orden a la eficiencia, es decir, en cuanto puede actuarse o moverse a sí misma de alguna manera; y pensamos que una realidad viviente perdió la vida precisamente cuando perdió toda moción intrínseca; luego la vida incluye intrínsecamente esta imperfección que consiste en moverse y ejercer dentro de sí mismo su propia virtud activa; luego no dice perfección absoluta ni puede encontrarse formalmente en Dios.

7. Esta dificultad se propone únicamente para explicar en qué sentido se encuentra la vida en Dios. Pues por esta objeción se comprende perfectamente que es muy distinto el modo de vivir de la sustancia divina y el de la creada, y que lo que dijimos antes sobre los atributos positivos resulta absolutamente claro en éste, es decir, que, según el modo como están en las criaturas, no están formalmente en Dios, sino eminentemente; y que, en cambio, están formalmente según un modo más elevado que excluye toda la imperfección propia de las criaturas. Pues en el modo de vida de las criaturas cabe considerar dos cosas: una, que existiendo en su estado natural, se actúan a sí mismas, bien perfeccionándose de algún modo, bien representando otras cosas en sí mismas mediante el conocimiento, bien tendiendo a ellas por el apetito perfecto. La otra cosa es que esto lo realizan por una verdadera causalidad y moción con que se mueven a sí mismas, sea con un movimiento propio, sea al menos con una mutación perfectiva. La primera de estas cosas corresponde a la perfección y no incluye imperfección

Quomodo Deus vivat

6. Sed adhuc superest difficultas, quia ratio vitae non videtur esse perfectio simpliciter simplex; ergo non potest formaliter in Deo inveniri. Antecedens patet, quia vita in hoc consistit quod sit aut operatio elicita a principio intrinseco activo eius in quo est, aut quod sit ipsum principium intrinsecum activum talis operationis seu motus quo seipsum per se movet qui sic operatur. Vita enim aut sumitur in actu secundo, et sic dicit operationem, aut in actu primo, principali et radicali, et sic est ipsa natura seu substantia rei viventis. Neque aliter nos possumus intelligere rem viventem nisi in ordine ad efficientiam, quatenus scilicet potest sese agere aut movere aliquo modo; et tunc censemus rem aliquam antea viventem amisisse vitam quando omnem intrinsecam motionem amisit; ergo vita intrinsece includit hanc imperfectionem quae est sese movere et intra seipsum suammet virtutem activam exercere; ergo non dicit perfectionem simpliciter nec potest formaliter reperiri in Deo.

7. Haec difficultas solum proponitur ad declarandum quomodo vita reperiatur in Deo. Recte enim ex hac obiectione intelligitur esse longe diversum modum vivendi divinae et creatae substantiae, et quod de divinis attributis positivis superius diximus, in hoc manifestissimum esse, scilicet, secundum modum quo sunt in creaturis non esse in Deo formaliter, sed eminenter; esse autem in Deo formaliter secundum modum altiorem, qui omnem imperfectionem creaturarum excludat. In modo ergo vitae quem creaturae habent, duo considerare licet: unum, quod existentes in suo naturali statu sese actuant, vel aliquo modo se perficiendo, vel in seipsis alia repraesentando per cognitionem, vel in ea tendendo per appetitum perfectum. Aliud est quod haec efficiunt per veram causalitatem et motionem qua seipsa movent, vel proprio motu, vel saltem mutatione perfectiva. Prius horum perfectionis

alguna ni la supone, si no es en cuanto incluye la segunda, o sea en cuanto aquel actuarse es por una verdadera causalidad. Por consiguiente, hay que eliminar esta imperfección de la vida de Dios, debiendo atribuírsele solamente lo que corresponde a la perfección; de esta suerte hay que pensar a Dios como poseedor de modo actualísimo de toda la perfección que tiene el viviente en cuanto se actúa entendiendo o conociendo, eliminando la imperfección de la distinción entre el acto y la potencia y la de la causalidad. Y por un motivo similar, el que en la vida creada se distinga en la realidad misma la vida en acto primero de la vida en acto segundo, y el que aquélla sea principio de ésta y ésta forma de aquélla no es indicio de perfección absoluta, sino que incluye imperfección. Lo que hay en la primera vida de perfección absoluta es el ser vida sustancial, mientras que en la segunda es ser vida actual; ambas cosas, por consiguiente, se unen en grado máximo y absolutamente en la vida de Dios sin imperfección alguna, ya que vive actualísimamente por su sustancia y en su vida no hay acto primero o segundo, sino que es acto purísimo; en consecuencia, no se trata de una vida accidental, sino esencial, razón por la que no sólo es una sustancia viviente, sino la misma vida sustancial.

8. *Sto. Tomás, I, q. 18, a. 3.*—Así, pues, cuando algunos teólogos dicen, con expresión platónica, que Dios vive porque se mueve perpetuamente con operación inmanente perfectiva, que tiene de por sí y de su naturaleza interna y no de otra parte, hablan en sentido amplio de la operación, más por lo que se refiere a nuestro modo de significar y de concebir que según la realidad misma, de tal manera que en la operación no se incluye la eficiencia ni la real dimanación, sino sólo aquella perfección actual que no podemos explicar más que por modo de operación o de movimiento. El teólogo podría añadir que en Dios hay también procesiones *ad intra*, las cuales son manifiestamente actos de vida. Estas, sin embargo, superan la razón natural y no son de suyo necesarias para entender la vida esencial de Dios, porque este Dios en cuanto tal es esencialmente viviente, aunque en cuanto tal no produzca nada *ad intra*. Y de igual modo, si en esa esencia se entendiese sólo una persona subsistente, sería viviente en virtud de tal esencia;

est, et nullam includit vel supponit imperfectionem, nisi quatenus includit posterius, id est, quatenus illud actuare se est per veram causalitatem. Haec ergo imperfectio tollenda est a vita Dei, et solum id quod perfectionis est illi est tribuendum; atque ita concipiendus est Deus ut actualissime habens totam illam perfectionem quam habet vivens cum sese actuat intelligendo vel cognoscendo, seclusa illa imperfectione distinctionis inter actum et potentiam et causalitatis. Et simili ratione, quod in vita creata distinguatur in re ipsa vita in actu primo a vita in actu secundo, et quod illa sit principium huius, haec vero forma illius, non est perfectionis simpliciter, sed includendo imperfectionem. Illud vero est in priori vita perfectionis simpliciter, quod nimirum est substantialis vita; in posteriori vero quod est vita actualis; utrumque ergo horum unitissime et simpliciter coniungitur in vita Dei absque ulla imperfectione; nam per suammet substantiam actualissime vivit, et in eius vita non est actus primus aut secundus, sed purissimus actus; et ideo non est ibi vita accidentalis, sed per essentiam; quapropter non solum est substantia vivens, sed ipsa substantialis vita.

8. *D. Thom., I, q. 18, a. 3.*— Cum ergo nonnulli theologi more platonico dicunt Deum vivere, quia perpetuo se movet per operationem immanentem perfectivam, quam ex se et ex interna natura habet et non aliunde, loquuntur late de operatione magis quantum ad modum significandi et concipiendi nostrum quam secundum rem, ita ut in operatione non includatur efficientia nec realis dimanatio, sed solum illa actualis perfectio quam nonnisi per modum operationis aut motus explicare nos possumus. Addere posset theologus etiam esse in Deo ad intra veras et reales processiones, quae manifestissime sunt actus vitae. Verumtamen illae superant rationem naturalem et per se non sunt necessariae ad intelligendam essentialem vitam Dei. Nam hic Deus ut sic est essentialiter vivens, etiamsi ut sic nihil ad intra producat. Et similiter, si in tali essentia una persona tantum subsistens intelligeretur, esset vivens ex vi talis essentiae; sicut etiam

de la misma manera que ahora el Espíritu Santo vive de modo perfectísimo, aunque no produzca nada *ad intra;* y el Hijo vive entendiendo, aunque entendiendo no produzca. Por consiguiente, esas procesiones no eran necesarias esencial y formalmente para la vida, aun cuando no hubiesen podido existir más que en una naturaleza viviente y fecundísima. Y por eso a nosotros, que creemos en ellas, nos explican acertadamente la vida perfectísima de la naturaleza divina.

La vida de Dios es intelectual

9. Con esto resulta fácil probar la otra parte propuesta, a saber, que Dios es una sustancia que vive con vida intelectual, siendo fácil también demostrarlo por razón; y en este sentido Aristóteles unió ambas partes en el lib. XII de la *Metafísica,* al fin, e incluso infiere de esta segunda parte la precedente, y parece imitarle Sto. Tomás, I, q. 18, a. 3. En este pasaje prueba que Dios vive porque entiende, ya que el entender es un acto de vida o vital, en cuanto es un acto inmanente que conviene intrínsecamente, ya mediante eficiencia, como es el caso de la vida accidental, ya por esencia. Y el que Dios sea inteligente es probado por el mismo Sto. Tomás en la I, q. 14, a. 1, por el hecho de ser espiritual o inmaterial, cosa que quedó ya probada antes al tratar de la simplicidad de Dios; por eso no hemos enumerado aquí esta propiedad y cuasi diferencia subalterna, por más que en ella convengan con Dios de algún modo muchas sustancias creadas, porque ya estaba probada y porque se convierte con la intelectualidad. En efecto, ninguna sustancia puede vivir con vida intelectual, si no es espiritual, según se demuestra con más extensión en la ciencia del alma. Ni puede haber tampoco una sustancia espiritual que no sea intelectual.

10. Mas por no parecerles que esta proposición sea del todo evidente, y por parecer que en ella se funda la inferencia hecha por Sto. Tomás, por eso mismo a algunos teólogos no les pareció demostración suficiente dicha razón, como a Gabriel, *In I,* dist. 35, q. 1, y en el mismo pasaje Auréolo, citado por Capréolo, 1, q. 1. Hay que comenzar por decir que esta proposición: *toda sustancia espiritual es intelectual* puede probarse suficientemente por la razón natural, como demostraremos luego en un lugar más oportuno al tratar de las inteligencias creadas. Añadimos, además, que esa proposición considerada absolutamente no es necesaria para la eficacia de dicho razonamiento e inferencia. Porque, aunque fingiésemos que Dios puede crear una sustancia espiritual no inteligente, sin embargo es de todo punto evidente que en ese grado es más perfecta la sustancia intelectual que la que careciese de aptitud para entender. Ahora bien, nos consta que Dios no sólo es sustancia espiritual, sino también que es sumamente inmaterial y espiritual y que, por tanto, posee la suma perfección en ese grado.

11. Y de esta suerte esa parte puede probarse por la precedente por un recurso tomado de la división; en efecto, al poder un viviente ser intelectual y no intelectual, es más perfecto el que vive con vida intelectual que el que vive con vida irracional, como es de por sí evidente por los términos, sin que pueda negar esto más que el que carezca de entendimiento y razón. Ahora bien, las razones que prueban que Dios es viviente tienen igual valor para probar que vive de modo perfectísimo; luego es preciso que su vida sea intelectual. Además, esto se puede probar por los efectos de Dios, y ello de dos maneras. Primera, por las cosas producidas por Dios, ya que entre ellas hay algunas intelectuales; luego mucho más lo será Dios. El antecedente, por lo que se refiere a los hombres, nos resulta evidente. Mas respecto de los ángeles, aunque sea verdadero, sin embargo no nos es tan conocido, y por eso no puede tomarse de ahí un argumento para la presente demostración, si no es partiendo de la hipótesis de que los ángeles sean tales; mas el que sean tales ha de probarse más bien por el hecho de ser Dios intelectual. La consecuencia se prueba porque tiene que ser una perfección grande aquella que debe preexistir necesariamente en la causa sin que pueda existir sólo eminentemente, ya porque se trate de una perfección simple que no incluye imperfección alguna, ya porque no puede estar contenida eminentemente en una realidad no intelectual, como consta por lo dicho.

12. En segundo lugar se infiere lo mismo de los efectos, por cuanto el orden y la hermosura de los mismos manifiesta suficientemente que no han podido ser producidos más que por un agente que obra mediante entendimiento y voluntad. Este fue un dogma admitido por todos los filósofos después de Anaxágoras, de

nunc Spiritus Sanctus perfectissime vivit, licet nihil ad intra producat; et Filius intelligendo vivit, quamvis intelligendo non producat. Processiones ergo illae per se ac formaliter non erant necessariae ad vitam, esse tamen non potuissent, nisi in natura vivente et foecundissima. Et ideo nobis, qui eas credimus, recte declarant perfectissimam vitam divinae naturae.

Vitam Dei intellectualem esse

9. Ex his facile est probare alteram partem propositam, nimirum, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali, quae etiam facile potest ratione demonstrari; et ita utramque partem coniunxit Arist. XII Metaph., in fine; immo ex hac posteriori parte colligit praecedentem, quem imitari videtur D. Thom., I, q. 18, a. 3. Ubi ex eo probat Deum vivere quia intelligit; nam intelligere est actus vitae seu vitalis, quatenus est actus immanens, ab intrinseco conveniens, vel per efficientiam, ut in accidentali vita, vel per essentiam. Quod autem Deus sit intelligens, probatur ab eodem D. Thom., in eadem I, q. 14, a. 1, ex eo quod est spiritualis, seu immaterialis; quod probatum iam est supra tractando de simplicitate Dei; et ideo hanc proprietatem et quasi differentiam subalternam hic non numeravimus, quamvis in illa multae substantiae creatae cum Deo aliquo modo conveniant, quia iam probata erat et quia cum intellectualitate convertitur. Nulla enim substantia vivere potest vita intellectuali nisi spiritualis sit, ut in scientia de anima probatur fusius. Neque etiam substantia spiritualis esse potest quin intellectualis sit.

10. Quia vero haec ultima propositio non videtur esse adeo evidens, et in ea fundari videtur illatio a D. Thoma facta, ideo nonnullis theologis visa non est illa ratio sufficiens demonstratio, ut Gab., In I, dist. 35, q. 1, et ibid. Aureol. apud Capreol., 1, q. 1. Dicendum vero est imprimis hanc propositionem: *omnis substantia spiritualis est intellectualis,* sufficienter posse lumine naturae probari, ut commodiori loco infra ostendemus tractando de intelligentiis creatis. Deinde addimus illam propositionem absolute sumptam non esse necessariam ad efficaciam illius rationis et illationis. Nam, licet fingeremus Deum posse creare substantiam spiritualem non intelligentem, nihilominus evidentissimum est in illo gradu perfectiorem esse substantiam intellectualem quam eam quae aptitudine ad intelligendum careret. Constat autem Deum non solum esse spiritualem substantiam, sed etiam summe immaterialem et spiritualem esse, et ideo summam perfectionem in eo gradu obtinere.

11. Atque hoc modo haec pars potest probari ex praecedente per locum a divisione; nam, cum vivens intellectuale esse possit et non intellectuale, perfectius est quod vivit intellectuali vita quam quod irrationali, ut ex terminis est per se notum; neque id negare posset nisi qui intellectu et ratione careret. Sed rationes quae probant Deum esse viventem aeque probant perfectissime vivere; ergo oportet ut vita eius intellectualis sit. Praeterea, id ostendi potest ex effectibus Dei, idque dupliciter. Primo, ex rebus productis a Deo, nam inter eas quaedam sunt intellectuales; ergo multo magis Deus. Antecedens est nobis evidens de hominibus. De angelis vero, licet verum sit, non tamen est ita notum nobis, et ideo ad praesentem demonstrationem non potest inde sumi argumentum nisi ex suppositione quod tales sint angeli; quod vero tales sint, potius a nobis probandum est ex eo quod Deus est intellectualis. Consequentia vero probatur ex eo quod illa est magna perfectio, quae necessario praeexistere debet in causa, et non potest esse tantum eminenter, tum quia est perfectio simpliciter nullam includens imperfectionem, tum quia non potest eminenter contineri in re non intellectuali, ut ex dictis patet.

12. Secundo, idem colligitur ex effectibus, quatenus ordo et pulchritudo eorum satis manifestat non potuisse produci nisi ab agente per intellectum et voluntatem. Quod fuit dogma ab omnibus philosophis

quien se dice que fue el primero de todos en enseñarlo, según refiere Platón en el *Teeteto* y Aristóteles en el lib. I de la *Metafísica*, c. 3. Y puede explicarse fácilmente por el razonamiento propuesto en la disputación precedente, donde, por la conexión de todas las cosas y por el orden que las mismas guardan entre sí, demostramos que es uno solo el autor de todas, el cual, partiendo de un ejemplar preconcebido, produjo una obra tan hermosa, dirigiendo y ordenando él mismo todas las cosas al fin preestablecido, y este modo de operar es propio de una naturaleza intelectual. Además, del hecho de que las cosas naturales operan por un fin, según se demuestra en lib. II de la *Física* y se tocó antes en la disp. XXIII, se sigue con evidencia que con mucho mayor razón obra Dios por un fin, ya porque es más perfecto obrar de esta suerte que fortuita o casualmente; ya, sobre todo, porque la naturaleza en las cosas irracionales no obra por un fin como proponiéndose el fin, sino en cuanto dirigida al fin por una causa superior, la cual no puede ser otra que el autor de la naturaleza misma, que es Dios. Mas El no puede dirigir su acción a un fin en cuanto movido por otro; luego El mismo tiende formalísimamente al fin y lo conoce, lo cual es propio de un agente intelectual; por consiguiente, Dios vive con vida intelectual.

13. *Qué conexión tiene la vida intelectual con la sensitiva y vegetativa.*— Se dirá: la vida intelectual supone la sensitiva, al igual que ésta supone la vegetativa; mas ninguna de éstas puede convenir a Dios; luego tampoco aquélla. Se responde que la vida intelectual como tal no se compara de esta suerte ni se subordina de suyo a la vida sensitiva, como lo hace ésta respecto de la vegetativa; en efecto, la vida sensitiva y la vegetativa convienen en que ambas están contenidas dentro del grado material, y, en consecuencia, están de tal manera subordinadas entre sí, que la vegetativa es como el fundamento de la sensitiva y una disposición necesaria para ella, en cuanto nosotros podemos entender desde las cosas producidas. En cambio, el grado intelectual en cuanto tal no guarda un orden necesario con el sensitivo, puesto que no está contenido con él dentro del orden de las cosas materiales, sino que más bien exige esencialmente la separación de la materia según el ser, y, por tanto, sólo el grado racional, a causa de su imperfección, está unido con la vida sensitiva por necesitarla de algún modo para su operación,

receptum post Anaxagoram, qui fertur primus omnium illud docuisse, ut refert Plato, in Theet., Aristotel., I Metaph., c. 3. Et facile explicari potest discursu disp. praeced. facto, ubi ex connexione rerum omnium et ordine earum inter se ostendimus unum esse omnium auctorem, qui ex praeconcepto exemplari tam pulchrum opus produxit, quique ad finem praestitutum omnia dirigit et ordinat; hic autem operandi modus est proprius naturae intellectualis. Praeterea, ex eo quod res naturales operantur propter finem, ut II Phys. demonstratur, et supra, disp. XXIII, tactum est, evidenter sequitur Deum multo magis operari propter finem, tum quia perfectius est sic operari quam fortuito vel casu; tum maxime quia natura in rebus irrationabilibus non operatur propter finem tamquam sibi finem proponens, sed ut directa in finem ab aliqua superiori causa, quae non potest esse alia ab auctore ipsius naturae, qui est Deus. Ille autem non potest actionem suam dirigere in finem ut ab alio motus; ipse ergo formalissime intendit et cognoscit finem, quod est proprium intellectualis agentis; vivit igitur Deus intellectuali vita.

13. *Quam connexionem habeat intellectualis vita cum sensitiva et vegetativa.*— Dices: vita intellectualis supponit sensitivam, sicut haec vegetativam; sed neutra ex his potest convenire Deo; ergo neque illa. Respondetur vitam intellectualem ut sic non ita comparari et per se subordinari ad vitam sensitivam sicut haec ad vegetativam; vita enim sensitiva et vegetativa in hoc conveniunt quod ambae intra materialem gradum continentur; ideoque ita inter se subordinantur ut vegetativa sit quasi fundamentum sensitivae et necessaria dispositio ad illam, quantum a nobis ex rebus factis intelligi potest. At vero intellectualis gradus ut sic non habet necessarium ordinem cum sensitivo, quia non continetur cum illo in ordine rerum materialium; sed per se potius postulat abstractionem secundum esse a materia, et ideo solus gradus rationalis ob imperfectionem suam coniunctus est cum vita

al menos como cooperadora y como suministradora de especies; pero el grado intelectual, de suyo y considerado en su puridad, no tiene conexión alguna con el sensitivo.

14. Se comprende con esto que, cuando se dice que Dios tiene vida y que en este grado conviene, al menos de modo analógico, con todas las criaturas vivientes, el predicado *viviente* se toma en un sentido muy distinto del que suele dársele como especie subalterna del predicamento de la sustancia, como inferior a cuerpo y como superior a animal, ya que en este sentido está tomado del grado peculiar de la vida vegetativa, en cuanto ésta es común a todos los vivientes corporales. Y, según esta razón, no conviene en modo alguno a Dios, puesto que en El no se da formalmente tal grado de vida, ni siquiera según conveniencia análoga. Luego viviente, en cuanto se dice de Dios —y en esto sucede lo mismo con los ángeles—, se toma en cuanto es algo común y como trascendente a todos los grados de vida, en la medida en que todos convienen en operar *ab intrinseco* en su estado connatural y perfecto. Y considerado así, viviente no se divide de modo inmediato en sensitivo y vegetativo solamente, como sucede en la otra acepción, sino en viviente intelectual o espiritual y en viviente corporal. O podría dividirse también en cognoscitivo y únicamente vegetativo, y el cognoscitivo, a su vez, en intelectual y puramente sensitivo, y luego el intelectual, tomado ampliamente, en racional e intelectivo, tomado estrictamente por aquello que entiende sin discurso, sino por simple intuición, y en este último grado está Dios, siendo éste el sentido en el que se afirma que es sustancia viviente intelectual; pues en esta cuasi diferencia están contenidas otras intermedias que podemos idear y multiplicar con facilidad.

15. Y añadí que Dios es intelectual por esencia para completar la razón propia o cuasi específica que Dios tiene en ese grado. Pues, al convenir de algún modo en él con las inteligencias creadas, es necesario concebir en Dios una modalidad propia y peculiar de poseer este grado, en la que supere a todas las otras cosas intelectuales, y esta modalidad no es otra más que la que está explicada por aquella partícula *por esencia*. Y ésta debe ser explicada del mismo modo que expusimos en sentido general el vivir de Dios, a saber, que Dios de tal suerte

sensitiva, quia illa indiget aliquo modo ad suam operationem, saltem ut cooperante et administrante species; intellectualis autem gradus ex se et in sua puritate sumptus nullam habet connexionem cum sensitivo.

14. Ex quo intelligitur, quando dicitur Deus vivere et in eo gradu convenire saltem analogice cum omnibus creaturis viventibus, longe aliter accipi illud praedicatum *vivens*, quam cum communiter sumi solet ut species subalterna praedicamenti substantiae sub corpore et supra animal constituta, nam hoc modo sumitur a peculiari gradu vitae vegetativae, quatenus omnibus corporalibus viventibus communis est. Secundum quam rationem nullo modo convenit Deo, quia in eo non est formaliter talis vitae gradus etiam secundum convenientiam analogam. Sumitur ergo vivens, ut de Deo dicitur (et quoad hoc idem est de angelis), prout commune est et quasi transcendens ad omnes gradus vitae, quatenus omnes illi in hoc conveniunt quod ab intrinseco operantur in suo connaturali ac perfecto statu. Atque hoc modo sumptum vivens non dividitur immediate in sensitivum et vegetativum tantum, ut in alia acceptione, sed in intellectuale seu spirituale et corporale vivens. Vel etiam dividi posset in cognoscitivum et vegetativum tantum, et rursus cognoscitivum in intellectuale et sensitivum tantum, et deinde intellectuale late sumptum in rationale et intellectivum stricte sumptum pro eo quod sine discursu, sed simplici intuitu intelligit, atque in hoc ultimo gradu constituitur Deus, et in hoc sensu dicitur esse substantia vivens intellectualis; sub hac enim quasi differentia, aliae intermediae, quae a nobis facile excogitari et multiplicari possunt, comprehenduntur.

15. Addidi vero Deum esse intellectualem per essentiam, ut propriam et quasi specificam rationem quam in eo gradu habet, complerem. Nam, cum in eo aliquo modo conveniat cum intelligentiis creatis, necesse est concipere in Deo proprium et peculiarem modum habendi hunc gradum, in quo reliqua omnia intellectualia superet; hic autem modus non est alius nisi ille qui explicatur per illam particulam *per essentiam*. Quae eodem modo declaranda est sicut vivere Dei in communi exposuimus, ni-

es intelectual que, sin embargo, para el ejercicio, por así decirlo, de la vida intelectual no necesita de accidente alguno o de una operación propiamente dicha, o sea de alguna producción, sino que posee por su esencia la actualidad total de esta vida. En consecuencia, no se afirma con menos rigor que Dios es inteligente por esencia que se afirma que es intelectual, porque, aunque intelectual parezca significar la sola aptitud, mientras que inteligente significa el acto, con todo, Dios es también acto puro en la razón de inteligente; por tanto es inteligente o, mejor, es la intelección misma por esencia. Todas estas cosas serán explicadas con más amplitud en la sección siguiente.

Sobre la felicidad de Dios

16. Añadí, en último término, que Dios tiene una vida intelectual autosuficiente, para explicar más la perfección y felicidad de esa vida. En efecto, con este atributo la explicó Aristóteles, I *De Caelo,* c. 9, donde dice en general y con sentido plural *que las cosas que están sobre el cielo poseen la mejor vida durante toda la eternidad y una vida del todo suficiente.* Y se expresa allí de esta suerte, bien porque tal sea su opinión respecto de todas las inteligencias, bien porque esta vida es felicísima en este grado, pero no de modo igual en todos los que participan dicho grado, sino que lo es de modo absoluto y simple en la sustancia suprema de dicho orden, la cual es absolutamente suprema, mientras que en las otras lo es según un grado mayor o menor de participación de su perfección. Por eso el mismo Aristóteles, lib. II *Magn. Moral.,* c. 15, dice: *Se ha hecho común respecto de Dios la expresión de que es suficiente para sí sin que necesite de nadie, y la razón es que Dios posee todos los bienes.* Y en el lib. XVII de la *Política,* c. 1, dice: *Dios es feliz y bienaventurado, no debido a alguna cosa externa, sino por sí mismo, porque es tal según su naturaleza.* Por eso esta perfección singular de la vida divina se explica muy bien por el hecho de que de tal modo es autosuficiente que no necesita de ningún otro, bien sea para vivir, bien para vivir de modo feliz y bienaventurado, perfección que no es comunicable a ninguna criatura. Porque los vivientes inferiores y materiales necesitan de muchos auxilios extrínsecos para vivir; pues los que vegetan están necesitados de alimento, de alteración y de otras mociones semejantes. A su vez, los sensitivos, para una vida sustancial y radical —por así decirlo— necesitan de todos los auxilios que son necesarios para la vida vegetativa, y necesitan además de sus movimientos propios, sin los que no pueden conservarse. Además, para la vida actual de los sentidos necesitan también de los objetos extrínsecos, sin los que no pueden vivir actualmente. Otro tanto hay que afirmar proporcionalmente de la vida del hombre en lo que se refiere a sus operaciones inferiores, ya que respecto de la operación suprema o racional imita más bien a las inteligencias. Así, pues, las inteligencias creadas no son autosuficientes para vivir, siéndolo mucho menos para vivir felizmente, no sólo porque necesitan del influjo de Dios para existir y operar, sino también porque no pueden descansar en sí mismas ni estar contentas con sus propios bienes creados, sino que necesitan del bien increado como de objeto en que vivan y descansen, concretamente intuyéndolo y conociéndolo y amándolo. Pues al no existir por sí la inteligencia creada y al no ser el bien sumo y perfecto, no es el fin último de sí misma, necesitando, en consecuencia, de algo extrínseco como fin último, al que alcance con sus operaciones vitales para vivir en él felizmente.

17. Mas Dios, por ser el bien supremo perfecto, bajo ninguna razón necesita de algo extrínseco para vivir felicísimamente, concretamente porque ni tiene principio eficiente del que dependa en el ser o en el vivir o de cualquier otro modo, ni tiene tampoco un fin fuera de sí, sino que incluso es El mismo el fin de todas las otras cosas; y respecto de sí mismo no es fin propia y positivamente, sino que se dice fin de modo negativo porque no tiene un fin distinto, sino que descansa en sí mismo como en su bien supremo. Por eso tampoco necesita de algún bien extrínseco como de objeto para vivir felicísimamente, ya que se basta a sí mismo, por estar en El todos los bienes. Ni necesita, por fin, de alguna otra cosa fuera de su esencia, por ejemplo de una operación con la que viva felizmente, porque, según dijimos, vive actualmente por su esencia entendida formalmente, y posee la perfección última de la vida. Así, pues, sucede que Dios se basta esencialmente a sí mismo para tener una vida felicísima, siéndole en consecuencia tan

mirum, Deum ita esse intellectualem ut tamen ad exercitium (ut sic dicam) vitae intellectualis non indigeat aliquo accidente vel operatione proprie dicta seu effectione aliqua, sed per essentiam suam habeat totam actualitatem huius vitae. Quapropter non minus dicitur Deus intelligens per essentiam, quam intellectualis; quia, licet intellectuale solam aptitudinem significare videatur, intelligens vero actum, Deus tamen actus purus est etiam in ratione intelligentis; est ergo intelligens, vel potius intellectio ipsa per essentiam. Quae omnia in sequenti sectione latius explicabuntur.

De felicitate Dei

16. Ultimo addidi Deum agere vitam intellectualem sibi sufficientem, ut amplius perfectionem et felicitatem illius vitae explicarem. Hoc enim attributo illam declaravit Aristotel., I de Caelo, c. 9, ubi generatim et in plurali ait *ea quae supra caelum sunt, optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habere.* Ubi ita loquitur, sive quod ita sentiat de omnibus intelligentiis, sive quia in eo gradu est haec vita felicissima, non tamen aeque in omnibus quae illum gradum participant, sed absolute et simpliciter in suprema substantia illius ordinis, quae est suprema simpliciter, in aliis vero secundum maiorem vel minorem participationem perfectionis eius. Unde idem Arist., II Magnor. Moral., c. 15: *Est* (inquit) *iactatus de Deo sermo quod sit sibi satis neque ullo indigeat: quoniam bona cuncta obtinet Deus.* Et XVII Polit., c. I, ait: *Deum esse felicem atque beatum, non per aliquid externorum, sed per seipsum, quia talis est secundum naturam.* Quocirca, optime declaratur haec singularis perfectio vitae divinae per hoc quod est sibi ita sufficiens ut nullo alio indigeat, vel ad vivendum, vel ad feliciter beateque vivendum, quod nulli creaturae communicabile est. Nam inferiora et materialia viventia multis auxiliis extrinsecis indigent ut vivant; ea enim quae vegetantur indigent alimento, alteratione et aliis similibus motionibus. Quae autem sentiunt ad substantialem et radicalem vitam (ut sic dicam) indigent omnibus illis auxiliis quae ad vitam vegetativam necessaria sunt, et propriis praeterea motionibus, sine quibus conservari non possunt. Et praeterea ad actualem vitam sensuum indigent obiectis extrinsecis, sine quibus actu vivere non possunt. Et idem proportionaliter est de vita hominis, quantum ad inferiores operationes eius, nam quantum ad supremam seu rationalem, intelligentias potius imitatur. Intelligentiae igitur creatae sibi non sufficiunt ut vivant, multoque minus ut feliciter vivant; non solum quia Dei influxu indigent ut sint et operentur, sed etiam quia in seipsis quiescere non possunt, nec suis propriis creatis bonis esse contentae, sed bono increato indigent ut obiecto in quo vivant et quiescant, intuendo scilicet et cognoscendo illud, et amando. Quia, cum intelligentia creata non sit a se, nec summum ac perfectum bonum, non est finis ultimus sui ipsius, et ideo indiget aliquo alio extrinseco fine ultimo, quem suis vitalibus operationibus attingat, ut in eo feliciter vivat.

17. Deus autem, cum sit summum bonum perfectum, sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget ut felicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere aut aliquo alio modo, neque etiam finem habet extra se, immo ipse est finis omnium aliorum; sui autem ipsius proprie ac positive non est finis, sed negative dicitur finis, quia non alium habet finem, sed in se ipso quiescit tamquam in suo summo bono. Et ideo neque etiam ut obiecto indiget aliquo extrinseco bono ut felicissime vivat, quia ipsemet sibi sufficit, cum in ipso sint omnia bona. Nec denique indiget aliquo alio praeter suam essentiam, ut operatione qua feliciter vivat, quia, ut diximus, suamet essentia formaliter sumpta actualiter vivit habetque ultimam vitae perfectionem. Ita ergo fit ut, ad agendam vitam felicissimam, Deus essentialiter sibi sufficiat, et ideo tam essentiale est illi feliciter vivere sicut vivere, quemadmodum

esencial el vivir felizmente como el vivir, del mismo modo que el vivir le es tan esencial como el existir. Por consiguiente, de igual modo que se dice que Dios es ente por esencia o viviente por esencia, de la misma manera es feliz y bienaventurado y autosuficiente por esencia.

18. Ni se opone a esta verdad lo que suele afirmarse comúnmente: que Dios es feliz viéndose a sí mismo y conociendo su suficiencia en el bien de que goza, ya que mediante esa visión viene como a poseer vitalmente aquel bien sin el que no podría ser concebido como bienaventurado. Todo esto es, en efecto, absolutamente verdad, pero no está en contradicción con la doctrina anterior, puesto que esa misma visión no está fuera de la esencia de Dios, sino que es como el constitutivo esencial último del mismo Dios en ese determinado grado y perfección del ente, según quedó insinuado antes y se explicará más en la sección siguiente.

SECCION XV

QUÉ PUEDE CONOCER LA RAZÓN NATURAL SOBRE LA CIENCIA DIVINA

1. Aunque en las páginas anteriores se ha dicho que estos atributos positivos que expresan una perfección formal absoluta necesaria en Dios, pertenecen a la esencia de Dios mismo, con todo, estos tres, a saber, la ciencia, la voluntad y la potencia, nosotros los concebimos de modo peculiar como facultades u operaciones de Dios mismo, por analogía con las cosas creadas, y, por tanto, además de los puntos que vamos a tratar sobre la quididad de Dios, se impone ocuparse de modo especial de estos tres, puesto que en cada uno de ellos hay algunas cosas dignas de consideración, las cuales no exceden los límites de la razón natural y de la metafísica, en la que nos encontramos.

etiam tam essentiale illi est vivere sicut esse. Quare, sicut dicitur Deus ens per essentiam aut vivens per essentiam, ita est etiam felix et beatus ac sibi sufficiens per essentiam.

18. Neque huic veritati obstat quod dici communiter solet, Deum esse felicem videndo seipsum et cognoscendo suam sufficientiam in bono quo fruitur, nam per illam visionem quasi possidet vitaliter bonum illud, sine quo non posset intelligi beatus. Est enim hoc totum verissimum, sed non repugnat superiori doctrinae, nam illamet visio non est extra essentiam Dei, sed est veluti ultimum constitutivum essentiale ipsius Dei in tali gradu et perfectione entis, ut in superioribus insinuatum est et magis explicabitur in sectione sequenti.

SECTIO XV

QUID POSSIT DE DIVINA SCIENTIA RATIONE NATURALI COGNOSCI

1. Quamvis dictum sit in superioribus haec attributa positiva quae dicunt formalem perfectionem absolutam Deo necessariam, esse de essentia ipsius Dei, nihilominus haec tria, scilicet scientia, voluntas et potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tamquam facultates vel operationes ipsius Dei per analogiam ad res creatas, et ideo praeter ea quae de quidditate Dei considerabimus, oportet de his tribus in speciali dicere, quia in singulis nonnulla occurrunt consideratione digna, quae non excedunt terminos rationis naturalis et metaphysicae, in qua versamur.

2. Así, pues, en primer lugar, para no enredarnos en un equívoco, hay que suponer qué es lo que se significa con el nombre de ciencia; en efecto, no entendemos una cualidad o hábito, o un acto propiamente efectuado o producido por una potencia, ni tampoco un conocimiento adquirido por raciocinio, o un conocimiento que incluya alguna otra imperfección de este tipo; en esta significación parece que entendieron la ciencia los que afirmaron que no se daba propiamente en Dios, sino que se le atribuía por metáfora o por razón de la causalidad, es decir, por causar en nosotros la ciencia, según refiere Sto. Tomás en la q. 2 *De Veritate*, a. 1. No es, efectivamente, verosímil que éstos hayan entendido que Dios carecía de ciencia hasta tal punto que fuese absolutamente necio, pues, al confesar que Dios es la fuente de toda ciencia creada, no es verosímil que hayan creído que Dios es absolutamente ignorante. Por consiguiente, por haber pensado que la ciencia incluye imperfección, por eso mismo negaron que se diese en Dios formal y propiamente. Mas esas imperfecciones son cuasi materiales y se encuentran en la ciencia humana o angélica, pero no pertenecen a la razón formal de ciencia en cuanto tal, que es la que se considera aquí con la suprema abstracción, prescindiendo de que sea creada o increada, significando únicamente un claro, evidente y perfecto conocimiento o percepción de la verdad o del objeto escible, ya se trate de una perfección que se realice mediante una cualidad, ya mediante la sustancia, ya se dé con producción y recepción, ya sin estas imperfecciones. Ni siquiera se considera aquí la ciencia con aquella restricción con la que nosotros solemos hacer uso de la palabra, entendiéndola como el conocimiento de las verdades demostrables, conocimiento que distinguimos en nosotros del hábito de los principios. Ni la entendemos tampoco en cuanto solemos distinguir la ciencia de la sabiduría, del arte y de la prudencia, sino que se la toma de modo general por la inteligencia clara y manifiesta de cualquier verdad.

Solución de la cuestión

3. Digo, pues, en primer lugar, que es evidente por razón natural que en Dios hay ciencia. Esta conclusión es tan manifiesta en el sentido expuesto, que no la ha negado filósofo alguno de los que han admitido a Dios, y Aristóteles la

2. Primo igitur, ne in aequivoco laboremus, supponendum est quid nomine scientiae significetur; non enim intelligimus qualitatem aliquam vel habitum, aut actum proprie factum seu elicitum a potentia, neque etiam cognitionem per discursum comparatam, ut aliam similem imperfectionem includentem; in qua significatione videntur accepisse scientiam qui dixerunt non esse proprie in Deo, sed per metaphoram vel causalitatem illi attribui, id est, quia causat in nobis scientiam, ut refert D. Thom., q. 2 de Veritate, a. 1. Hos enim non est verisimile intellexisse Deum ita carere scientia ut sit prorsus stolidus; nam, cum faterentur Deum esse fontem omnis scientiae creatae, non est verisimile credidisse Deum esse omnino inscium. Igitur, quia putarunt scientiam includere imperfectionem, ideo formaliter et proprie in Deo esse negarunt. Illae autem imperfectiones quasi materiales sunt, inventae in scientia humana vel angelica, non vero pertinent ad rationem formalem scientiae ut sic, quae hic abstractissime sumitur, praescindendo a creata et increata, et solum significat claram et evidentem ac perfectam cognitionem seu perceptionem veritatis seu obiecti scibilis, sive illa perceptio fiat per qualitatem, sive per substantiam, sive cum effectione et receptione, sive absque his imperfectionibus. Immo nec sumitur hic scientia cum ea restrictione qua nos illa voce uti solemus, pro cognitione veritatem demonstrabilium, quam in nobis ab habitu principiorum distinguimus. Neque etiam prout scientiam distinguere solemus a sapientia, vel ab arte et prudentia; sed generatim sumitur pro aperta et clara intelligentia cuiuscumque veritatis.

Quaestionis resolutio

3. Dico iam primo evidens esse naturali lumine in Deo esse scientiam. Haec conclusio in sensu exposito tam est nota ut nullus philosophorum qui Deum agnoverit illam negaverit, eamque probat Aristotel., XII Me-

demuestra en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 7, y en el X de la *Etica*, c. 8, quedando suficientemente probada con lo dicho al fin de la sección precedente. En efecto, se demostró que Dios vive con vida intelectual actual y perfecta, y la ciencia no es otra cosa más que esta vida.

Si hay en Dios ciencia en acto primero o sólo en acto último

4. De esto se sigue y se afirma, en segundo lugar, que en Dios no hay ciencia en acto primero propio, sino en acto segundo. También enseña claramente esto Aristóteles en el lugar citado, estando de acuerdo el Comentador y los demás intérpretes, incluso los paganos. Y se demuestra, porque la ciencia en acto primero puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto realmente está separada del acto segundo, y ésta es la que Aristóteles compara con el sueño, siendo de todo punto evidente que en este sentido la ciencia de Dios no puede estar en acto primero, ya que semejante estado incluye potencialidad y carencia de la última perfección y, en consecuencia, mutabilidad y otras imperfecciones semejantes.

5. *Pequeña duda*.— Sólo puede haber duda en esto, porque la razón propuesta no sólo prueba que Dios no puede estar sólo en acto primero respecto de todos los objetos escibles, cosa que es evidentísima, ya que al menos se conoce necesariamente a sí mismo, según puede verse por el fin de la sección precedente, puesto que es feliz y bienaventurado conociéndose a sí mismo, y no puede dejar de ser bienaventurado; sino que prueba también que, respecto de ningún objeto escible puede Dios estar sólo en acto primero, ya que los inconvenientes que se presentan son los mismos respecto de cualquier objeto. Parece que esto puede afirmarse por dos motivos. El uno es porque se deduce que Dios conoce las cosas distintas de El con tanta necesidad como a sí mismo, lo cual parece estar en contradicción con la última aserción propuesta en la sección anterior; porque si esto perteneciese a la perfección de Dios, entonces, para su perfección consumada Dios necesitaría de las criaturas al menos como objetos; mas en la sección anterior quedó demostrado lo contrario. El otro consiste en que hay muchas cosas sobre los objetos contingentes que Dios puede conocer y que no conoce, como, por ejemplo, que va a llover mañana, lo cual ciertamente podría acontecer, pero no acontecerá; luego respecto de estos y de otros objetos semejantes la ciencia de Dios está sólo en acto primero.

6. *Solución*.— La respuesta es conceder la afirmación, a saber, que la ciencia divina no está en acto primero, hablando con rigor, respecto de ningún objeto, puesto que ése es un estado imperfecto y potencial, como prueba muy bien el argumento. Al primer inconveniente se responde que, una vez supuesta la verdad o cognoscibilidad en los objetos creados y creables, es necesario que sean conocidos por Dios, no porque Dios necesita de ellos, sino porque esto se sigue, en virtud de cierta necesidad natural, de la perfección divina. Y ciertamente, si se trata de las criaturas posibles en cuanto tales, éstas son contempladas por Dios con el mismo grado de necesidad con que El comprehende su propia esencia, porque, una vez comprehendida ésta, es necesario comprehender todo lo que en ella está contenido formal o eminentemente y todo lo que de ella puede dimanar. Y por esta razón, aunque hablando formal y precisivamente, Dios no sea bienaventurado por el conocimiento o ciencia de las criaturas, sin embargo compete a la perfección y bienaventuranza de Dios el poseer una ciencia tal, que mediante ella conozca necesariamente y como por cierta consecución las criaturas posibles, una vez supuesta su posibilidad. Por eso viene muy bien aquí aquella afirmación de San Agustín, lib. V de las *Confesiones*, c. 4, en que, al tratar de los hombres, dice: *Infeliz el hombre que conoce todas las cosas* (es decir, las creadas) *y no te conoce a Ti; feliz, empero, el que te conoce a Ti, aunque ignore las otras cosas. Y el que te conoce a Ti y a ellas, no es más feliz por causa de ellas, sino que es feliz por Ti solo.* Mas, si se trata de las criaturas, ya producidas o de las futuras, ciertamente que Dios podría no conocer ninguna de ellas bajo esta condición o estado, si hubiese determinado no crear ninguna; y sin ellas hubiese permanecido tan perfecto y tan feliz, y poseería una ciencia tan infinita como ahora tiene. De esto se infiere claramente que para su perfección no necesita de las criaturas. Pero en el supuesto de que las criaturas existan alguna vez, a la perfección de Dios le corresponde conocerlas actualmente, no por necesitarlas, sino por la abundancia de la perfección propia e intrínseca.

taph., c. 7, et X Ethic., c. 8, et satis probata est ex dictis in fine sectionis praecedentis. Ostensum est enim Deum vivere intellectuali vita actuali ac perfecta; scientia autem nihil aliud est quam huiusmodi vita.

Sitne in Deo scientia in actu primo, vel tantum in ultimo

4. Ex his sequitur et dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo. Hoc etiam plane docet Aristoteles citato loco, et consentiunt Commentator et reliqui interpretes, etiam ethnici. Et probatur, nam duobus modis intelligi potest scientia in actu primo. Uno modo, quod reipsa separatur ab actu secundo, quam Aristoteles comparat dormitioni, et hoc modo est evidentissimum scientiam Dei non posse esse in actu primo, quia huiusmodi status includit potentialitatem et carentiam ultimae perfectionis, et consequenter mutabilitatem et alias similes imperfectiones.

5. *Dubiolum*.— Solum potest in hoc dubitari, quia ratio facta non solum probat non posse Deum esse in solo actu primo respectu omnium obiectorum scibilium, quod est evidentissimum, quia saltem seipsum necessario scit, ut ex fine praecedentis sectionis constare potest, quia sciendo seipsum est felix et beatus; non potest autem non esse beatus; verum etiam probat circa nullum obiectum scibile posse Deum esse in solo actu primo, quia eadem inconvenientia sequuntur respectu cuiuscumque obiecti. Hoc autem videtur dici posse propter duo. Unum est quia sequitur Deum tanta necessitate scire alia sicut seipsum, quod videtur repugnare ultimae assertioni positae in praecedenti sectione; nam si hoc pertineret ad perfectionem Dei, indigeret Deus creaturis saltem ut obiectis ad suam consummatam perfectionem; oppositum autem in superiori sectione demonstratum est. Aliud est quia de obiectis contingentibus multa sunt quae Deus posset scire et non scit, ut verbi gratia, pluviam esse futuram cras, quae posset quidem esse, non tamen erit; ergo respectu horum et similium obiectorum scientia Dei est tantum in actu primo.

6. *Expenditur*.— Respondetur concedendo assumptum, nimirum respectu nullius obiecti esse divinam scientiam solum in actu primo, proprie loquendo, quia ille status imperfectus est et potentialis, ut recte probat argumentum; ad primum autem inconveniens respondetur, supposita in obiectis creatis et creabilibus veritate vel cognoscibilitate, necessario a Deo cognosci, non quia Deus illis indigeat, sed quia necessitate quadam naturali hoc consequitur ad divinam perfectionem. Et quidem, si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illae eatenus necessario a Deo videntur, quatenus Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter vel eminenter continetur et quidquid ab illa dimanare potest. Atque hac ratione, quamvis, formaliter ac praecise loquendo, non sit Deus beatus cognitione aut scientia creaturarum, pertinet vero ad perfectionem et beatitudinem Dei habere talem scientiam, qua necessario et veluti consecutione quadam sciat creaturas possibiles, earum possibilitate supposita. Unde hic etiam quadrat illud dictum Augustini, V Confess., c. 4, ubi agens de hominibus ait: *Infelix qui illa omnia* (scilicet creata) *novit, te autem nescit, beatus autem qui te scit etiamsi alia nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.* Si autem sit sermo de creaturis iam factis, vel futuris, posset quidem Deus nullam earum nosse sub ea conditione vel statu, si nullam creare statuisset; et sine illis tam perfectus ac beatus maneret et tam infinitam scientiam haberet, sicut modo habet. Ex quo plane constat non indigere creaturis ad perfectionem suam. Supposito tamen quod creaturae aliquando sint, pertinet ad perfectionem Dei ea actu scire, non quia eis indigeat, sed ex abundantia propriae et intrinsecae perfectionis.

7. Al segundo argumento se responde que, respecto de aquellas cosas que no han de existir y que podrían existir, la ciencia de Dios no está sólo en acto primero, sino que está en cierto acto segundo, suficiente de suyo para ver todas aquellas cosas si hubiesen de existir. Y el que ahora no las represente de hecho como existentes no proviene de que al acto le falte algo de entidad o de última actualidad, sino sólo de que el objeto no tiene ni tendrá un estado tal que pueda ser representado en él. Por consiguiente, cuando se dice que Dios podría conocer estas cosas si existiesen, ese *podría* ha de entenderse no física, sino lógicamente, puesto que no significa la potencia activa o pasiva, ni el acto primero, sino un acto segundo tal, que sea de por sí suficiente para representar aquellas cosas si es que alguna vez han de existir, de suerte que, aun no representándolas, no sufre en sí disminución; y cuando las representa, no tiene un aumento real en sí mismo, sino que sólo se puede concebir en él una nueva relación de razón, de acuerdo con lo explicado anteriormente sobre la inmutabilidad de Dios. De esta manera queda claro que la ciencia de Dios no puede estar nunca sólo en acto primero, de tal manera que esté realmente separada del acto segundo.

8. Hay, empero, otro modo de entender la ciencia en acto primero, de manera que en la realidad esté siempre unida con el acto segundo, por más que tenga y ofrezca al que entiende diversa actualidad; como, por ejemplo, el bienaventurado que ve a Dios está siempre necesariamente en acto segundo, pero tiene al mismo tiempo el acto primero de la ciencia beatífica, que es el *lumen gloriae;* y ejemplos similares son muy fáciles en la ciencia natural de los ángeles y en la ciencia infusa del alma de Cristo. También en este sentido negamos que en Dios se dé ciencia en acto primero, sino que se da únicamente en la última y simplicísima actualidad de la ciencia. Este aserto está asimismo tomado de Aristóteles, XII de la *Metafísica,* en el pasaje citado, donde opina que Dios es su entender. Otro tanto se toma de Sto. Tomás, I, q. 14, a. 1, ad 1, y en I *cont. Gent.,* c. 40, y de otros teólogos en *In I,* dist. 35, donde lo trata especialmente Capréolo, q. 1, a. 2. Se explica por razón, porque el acto primero respecto de la ciencia puede ser doble: uno por modo de potencia pasiva, otro por modo de principio

7. Unde ad secundum argumentum respondetur, respectu eorum quae futura non sunt et esse possent, non esse scientiam Dei in actu primo tantum, sed esse in quodam actu secundo, de se sufficienti ad videnda illa omnia si futura essent. Quod vero nunc de facto illa non repraesentet ut existentia, non est ex eo quod illi actui aliquid entitatis vel ultimae actualitatis desit, sed solum quia obiectum non habet neque habiturum est talem conditionem quae in eo repraesentari possit. Unde, cum dicitur Deus posse has res cognoscere si essent, illud *posse* non physice, sed logice sumendum est, quia non significat potentiam activam vel passivam, neque actum primum, sed talem actum secundum, qui de se sufficiens sit ad repraesentandas res illas, si aliquando futurae sint, ita ut, cum illas non repraesentat, in se non minuatur; quando vero repraesentat illas, in se non augeatur realiter, sed solum intelligi in eo possit novus respectus rationis, iuxta dicta in superioribus de immutabilitate Dei. Atque ita constat nunquam posse scientiam Dei ita esse in solo actu primo ut ab actu secundo in re ipsa separetur.

8. Alio tamen modo potest sumi scientia in actu primo, ut in re quidem semper sit coniuncta actui secundo, nihilominus tamen diversam actualitatem habeat et praebeat intelligenti; ut beatus videns Deum necessario est semper in actu secundo, simul tamen habet actum primum illius scientiae beatae, qui est lumen gloriae; et in naturali scientia angelorum, et infusa animae Christi, similia exempla sunt facilia. Atque in hoc etiam sensu negamus esse in Deo scientiam in actu primo, sed tantum in ultima et simplicissima actualitate scientiae. Quae assertio etiam sumitur ex Aristotele, XII Metaph., cit. loco, ubi sentit Deum esse suum intelligere. Idem sumitur ex D. Thom., I, q. 14, a. 1, ad 1, et I cont. Gent., c. 40, et aliis theologis In I, dist. 35, ubi specialiter Capreolus, q. 1, a. 2. Ratione declaratur, quia actus primus respectu scientiae duplex esse potest: alter per modum potentiae passivae, alter per modum principii activi; sive

activo, ya se trate de dos cosas que se distingan siempre en la realidad, ya se distingan sólo por razón alguna vez. Así, pues, el primer acto primero es incompatible con Dios, porque la potencia pasiva dice imperfección, siendo, en consecuencia formalmente contradictorio el que esté en acto puro. Y el segundo acto primero en la materia presente supone el anterior o lo incluye, pues, al ser la intelección un acto inmanente, no puede haber un acto primero que sea a modo de principio de intelección, si no se da también un acto primero receptivo de la intelección como de acto último. Además, un acto primero de este tipo, si es verdaderamente elicitivo del acto segundo, se distingue de él, y esto no puede acaecer en Dios. Por fin, este principio puede ser triple en nosotros, a saber, o la potencia intelectiva, o el hábito que la facilita, o la especie inteligible que une el objeto con la potencia; y reflexionando sobre cada uno de éstos, quedará claro que no se encuentran en Dios.

9. *En Dios no hay potencia intelectiva.*— De lo dicho, pues, se infiere, en primer lugar, que, hablando con propiedad, no hay en Dios potencia intelectiva. Esto lo hizo notar Sto. Tomás, I *cont. Gent.,* c. 10, porque la potencia intelectiva significa formalmente la fuerza o facultad de producir y de recibir la intelección; y en Dios no hay intelección producida o recibida, sino que es intelección necesaria esencialmente y subsistente de por sí; por consiguiente, en Dios no se da potencia intelectiva respecto de tal intelección; ni una potencia así expresa una perfección absoluta, sino que incluye imperfección, razón por la que no está en Dios formalmente, sino sólo eminentemente. Podrá decir el teólogo: en el Padre eterno hay potencia próxima para generar, y esta potencia no es más que el mismo entendimiento. Se responde que la potencia de generar en cuanto tal, incluso según su razón conceptual, se distingue en dos cosas de la potencia intelectiva. En primer lugar, porque no significa potencia receptiva, sino sólo productiva; en segundo lugar, porque la potencia intelectiva dice relación a la intelección como a algo producido y distinto de ella, mientras que la potencia de generar no dice relación a la generación o a la persona engendrada como a realidad distinta de sí misma, sino como a un término distinto de la misma persona generante. Por eso también la

haec duo semper inter se distinguantur in re, sive aliquando ratione tantum. Prior ergo actus primus repugnat Deo, eo quod potentia passiva imperfectionem dicit, unde formaliter repugnat esse in actu puro. Posterior vero actus primus in praesenti materia supponit priorem vel includit illum, nam, cum intellectio sit actus immanens, non potest dari actus primus qui sit per modum principii intellectionis, nisi detur etiam actus primus receptivus intellectionis tamquam actus ultimi. Deinde huiusmodi actus primus, si vere est elicitivus actus secundi, distinctus est ab illo; at hoc in Deo esse non potest. Tandem, hoc principium in nobis triplex esse potest, scilicet potentia intellectiva, aut habitus facilitans illam, aut species intelligibilis coniungens obiectum potentiae; discurrendo autem per singula ex his, constabit in Deo non reperiri.

9. *In Deo non est intellectiva potentia.*— Ex dictis ergo infertur primo non esse in Deo, si proprie loquamur, intellectivam potentiam. Quod notavit D. Thom., I cont. Gent., c. 10, quia intellectiva potentia formaliter dicit vim seu facultatem eliciendi et recipiendi intellectionem; in Deo autem non est intellectio elicita aut recepta, sed est intellectio ex se necessaria ac per se subsistens; ergo non datur in Deo potentia intellectiva respectu talis intellectionis, neque huiusmodi potentia dicit perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit, quare non est in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Dicet theologus: in aeterno Patre est potentia proxima ad generandum; haec autem potentia non est nisi ipse intellectus. Respondetur potentiam generandi ut sic, etiam secundum rationem conceptam, in duobus differre a potentia intellectiva. Primo, quia non dicit potentiam recipiendi, sed producendi tantum; secundo, quia potentia intellectiva dicit habitudinem ad intellectionem tamquam ad quid productum et distinctum ab ipsa; potentia autem generandi non dicit habitudinem ad generationem vel personam genitam, ut ad rem a seipsa distinctam, sed ut ad terminum distinctum ab ipsa persona generante. Unde etiam potentia intelligendi so-

potencia intelectiva sólo expresa lo absoluto, mientras que la potencia generativa connota relación de principio distinto del término engendrado. En atención, pues, a estas dos cosas hay que negar la consecuencia; empero, hay en esto alguna semejanza, porque del mismo modo que no se da en Dios una potencia real respecto de la intelección que produce o recibe, de igual suerte no se da una potencia generativa respecto de la generación que realmente produce, sino sólo respecto de la cosa engendrada, la cual se distingue realmente del principio producente, pero no de la potencia misma de generar, a no ser en cuanto a la relación que connota; de esto, empero, se tratará más extensamente en otra parte.

10. *En Dios la ciencia no es un hábito que facilite la potencia.*— Se sigue, en segundo lugar, que en Dios no hay ciencia en el sentido de que signifique un hábito que facilite la potencia en orden al acto. Se prueba, en primer lugar, porque, donde no existe una potencia tal, tampoco puede existir su disposición. En segundo lugar, porque, incluso donde se da esta potencia, no es necesaria una disposición tal, a no ser por causa de la imperfección de la potencia, puesto que esta disposición que media entre la potencia y el acto se añade para confortar y ayudar al mismo *lumen* intelectual, al que, por tanto, se supone imperfecto, no perteneciendo, por lo mismo, tales hábitos formalmente a la perfección absoluta. En consecuencia, es probable que tampoco en los ángeles se encuentre, por lo que se refiere a las ciencias naturales.

11. Se deduce, en tercer lugar, que en Dios no hay propiamente especie inteligible que haga las veces del objeto a modo de acto primero. Se prueba a base del mismo principio, puesto que en Dios no hay potencia a la que se una el objeto a modo de acto primero; ahora bien, la especie se pone únicamente para que el objeto se una a la potencia del modo antes expuesto; luego no tiene cabida en Dios. Además, la especie inteligible en cuanto tal se admite en concepto de principio determinante de la potencia para la producción del acto, y en Dios no existe el acto de ciencia en cuanto producido. Resta, por tanto, que no exista en Dios de modo alguno ciencia en cuanto al acto primero, sino a modo de acto purísimo y último.

12. *Una pequeña duda.*— Se preguntará si hay que entender estas cosas ajustándose a la realidad, o también según la razón y nuestro modo de concebir;

lum dicit absolutum, potentia autem generandi connotat relationem principii distincti a termino genito. Propter haec ergo neganda est consequentia; in hoc tamen est aliqua similitudo, quod, sicut non datur in Deo realis potentia respectu intellectionis quam eliciat vel recipiat, ita non datur potentia generativa respectu generationis quam realiter eliciat, sed tantum respectu rei genitae, quae in re distinguitur a principio producente, non vero ab ipsamet potentia generandi, nisi quantum ad relationem quam connotat; sed de hoc latius alibi.

10. *In Deo scientia non est habitus facilitans potentiam.*— Secundo sequitur non esse in Deo scientiam quatenus dicit habitum facilitantem potentiam ad actum. Probatur primo, quia ubi non est talis potentia, nec dispositio eius esse potest. Secundo, quia etiam ubi est haec potentia, non est necessaria talis dispositio nisi ob imperfectionem potentiae, quia haec dispositio media inter potentiam et actum adiungitur ad confortandum et adiuvandum ipsum intellectuale lumen, quod proinde imperfectum supponitur, et ideo tales habitus non pertinent formaliter ad perfectionem simpliciter. Unde est probabile etiam in angelis non reperiri quantum ad naturales scientias.

11. Tertio infertur non esse proprie in Deo speciem intelligibilem, quae per modum actus primi suppleat vicem obiecti. Probatur ex eodem principio, quia in Deo non est potentia cui obiectum uniatur per modum actus primi; sed species ad hoc solum ponitur ut obiectum uniatur potentiae praedicto modo; ergo non habet locum in Deo. Item, species intelligibilis ut sic ponitur in ratione principii determinantis potentiam ad eliciendum actum; sed in Deo non est actus scientiae ut elicitus. Relinquitur ergo nullo modo esse in Deo scientiam quantum ad actum primum, sed per modum purissimi et ultimi actus.

12. *Dubiolum.*— Sed quaeres an haec intelligenda sint secundum rem, an etiam

en efecto, del primer modo no tienen dificultad y quedaron suficientemente probadas; mas del segundo modo tienen sus puntos controvertidos, que Capréolo discute con Auréolo en *In I*, dist. 35, q. 1, a. 2. Efectivamente, Auréolo pretendía que eran verdad incluso según la razón y según nuestro modo de concebir; Capréolo, en cambio, defendía lo contrario, pareciendo favorecerle el modo de expresarse de Sto. Tomás y de los demás teólogos, y hasta el de S. Agustín, sobre todo en el problema acerca de la Trinidad. Pues afirman que el Verbo procede de la memoria fecunda del Padre, y que la esencia divina, en cuanto contiene eminentemente todas las cosas, es la razón de conocerlas a todas por modo de especie. Y Auréolo apremia con argumentos aparentes, porque a Dios no puede atribuirse con verdad el acto primero en cuanto tal como si se encontrase formalmente en El respecto del acto inmanente del mismo Dios; luego tampoco según nuestro modo de concebir se puede entender en Dios un acto primero conceptualmente distinto del segundo. Se prueba la consecuencia, porque esta distinción de razón supone que se encuentran formal y propiamente en Dios las cosas que así se distinguen, como es patente en los demás atributos. El antecedente, a su vez, se prueba por lo dicho, ya que el acto primero incluye imperfección y potencialidad en su concepto formal; más aún, incluso el acto segundo, si se lo considera formalmente, incluye también imperfección, es decir, la relación al primero, bien como a principio de que dimana, bien como a potencia a la que actúa, siendo éste el motivo de que casi nunca se haya dicho que en Dios se da la ciencia por modo de acto segundo, sino por modo de acto puro y último. Se confirma, porque nuestra intelección actual no puede entenderse a modo de acto primero, por ser esencialmente acto último; luego con mucha menor razón podrá ser concebida de ese modo la ciencia divina, porque es también un acto último mucho más puro y esencial. Capréolo no refuta estos argumentos, sino que confiesa que demuestran que la razón de acto primero, formalmente y en cuanto a todas las cosas que incluye, no puede verdaderamente concebirse en Dios ni serle atribuida. Mas, a pesar de ello, afirma que en el acto primero hay algo de perfección, la cual se encuentra formalmente en Dios, concibiéndose por razón de ella algo en el mismo Dios a modo de acto primero.

secundum rationem et modum intelligendi nostrum; priori enim modo non habent difficultatem et sufficienter probata sunt; posteriori autem modo nonnihil habent controversiae, quam disputat cum Aureolo Capreolus, In I, dist. 35, q. 1, a. 2. Ille enim contendebat etiam secundum rationem et modum concipiendi nostrum vera esse; Capreolus autem oppositum defendit, cui favet modus loquendi divi Thomae et reliquorum theologorum, immo et Augustini, praesertim in materia de Trinitae. Dicunt enim Verbum procedere ex memoria foecunda Patris, et essentiam divinam quatenus eminenter continet omnia esse rationem cognoscendi omnia per modum speciei. Aureolus autem urget apparentibus rationibus, quia actus primus ut sic non potest vere Deo attribui, ut formaliter in eo inventus respectu actus immanentis ipsius Dei; ergo neque secundum modum nostrum concipiendi potest in Deo intelligi actus primus distinctus ratione a secundo. Probatur consequentia, quia haec distinctio rationis supponit ea quae sic distinguuntur, formaliter ac proprie reperiri in Deo, ut in reliquis attributis patet. Antecedens vero probatur ex dictis, quia actus primus in suo conceptu formali includit imperfectionem et potentialitatem; immo et actus secundus, si formaliter sumatur, etiam includit imperfectionem, scilicet habitudinem ad primum, vel ut ad principium a quo manat, vel ut ad potentiam quam actuat, et ideo fere nunquam dixi in Deo esse scientiam per modum actus secundi, sed per modum puri et ultimi actus. Et confirmatur, nam nostra actualis intellectio non potest intelligi per modum actus primi, quia essentialiter est ultimus; multo ergo minus divina scientia potest illo modo concipi, quia etiam est actus ultimus multo purior et essentialior. Quae argumenta non dissolvit Capreolus, sed fatetur convincere rationem actus primi formaliter, et quoad omnia quae includit, non posse vere concipi in Deo neque ei attribui. Sed nihilominus ait aliquid perfectionis esse in actu primo, quae formaliter reperitur in Deo, ratione cuius aliquid in ipso concipitur per modum actus primi.

13. Pienso que esta opinión es verdadera y que no se distingue realmente de la anterior. La explico de la siguiente manera: la intelección divina no sólo posee lo que de perfección entendemos nosotros que hay en la intelección en cuanto tal, sino que tiene toda la perfección que hay en el inteligente; en efecto, es una intelección tal, que es la misma sustancia inteligente, en la que comprendemos que no sólo está la fuerza de penetrar o intuir el objeto inteligible, sino también cierta razón de contener las cosas conocidas de modo intencional o inteligible. Por otra parte, una cosa puede ser concebida a modo de acto primero por nosotros de dos maneras. Una, por parte del objeto y atribuyéndole positivamente la razón formal de acto primero, y en este sentido no se atribuye a Dios, como prueban debidamente los argumentos propuestos. La otra manera es sólo por parte del inteligente, haciendo únicamente precisión de una razón respecto de otra, y de esta suerte afirmamos que nosotros concebimos en Dios algo a modo de acto primero, pues concebimos que en Dios hay una fuerza intelectiva, prescindiendo de la intelección actual y de que sea una fuerza activa o el acto formal mismo. Y de modo semejante se concibe que hay en Dios razón suficiente para representar intencionalmente todos los objetos inteligibles, prescindiendo de que los represente actual y formalmente. Y esto basta para que se diga sin falsedad o atribución de imperfección que en Dios se concibe algo a modo de acto primero. Ni, por lo que a esto se refiere, es igual la razón respecto de la intelección creada, puesto que ésta no incluye toda la perfección y virtud que se requiere para entender, a la que, sin embargo, incluye la intelección increada, según dijimos.

En qué sentido la ciencia pertenece a la esencia de Dios

14. *Solución de un pequeño problema.*— En tercer lugar afirmo: la ciencia divina no sólo es la sustancia misma de Dios, sino que pertenece formalmente a la esencia de Dios mismo y es como su último constitutivo en la razón de tal naturaleza o esencia. Este aserto es evidente, según mi opinión, por razón natural, sobre todo en cuanto a su primera parte, la cual conoció también Aristóteles, como se desprende del lib. XII de la *Metafísica*. Y se puede probar por lo dicho

13. Quam sententiam veram esse puto et in re non differre a superiori. Eamque ita declaro, nam intellectio divina non solum habet illud perfectionis quod nos intelligimus in intellectione ut sic, sed habet totam perfectionem, quae est in intelligente; nam ita est intellectio ut sit ipsa substantia intelligens, in qua esse intelligimus et vim penetrandi seu intuendi obiectum intelligibile, et rationem aliquam continendi intentionali seu intelligibili modo res cognitas. Rursus, duobus modis potest aliquid a nobis concipi per modum actus primi. Uno modo ex parte obiecti et positive tribuendo illi formalem rationem actus primi, et hoc modo non tribuitur Deo, ut recte probant argumenta facta. Alio modo tantum ex parte intelligentis, praescindendo solum unam rationem ab alia, et hoc modo nos dicimur concipere in Deo aliquid per modum actus primi; concipimus enim in Deo esse vim intelligendi, praescindendo ab actuali intellectione et ab hoc quod illa vis sit activa vel ipsemet formalis actus. Et similiter concipitur esse in Deo sufficiens ratio ad repraesentandum intentionaliter omnia obiecta intelligibilia, praescindendo ab hoc quod formaliter et actualiter repraesentet. Atque hoc satis est ut sine falsitate vel attributione imperfectionis dicatur aliquid concipi in Deo per modum actus primi. Neque quoad hoc est aequalis ratio de intellectione creata, quia haec non includit omnem perfectionem et virtutem quae ad intelligendum requiritur, quam tamen includit, ut diximus, intellectio increata.

Quomodo scientia sit de essentia Dei

14. *Resolutio quaestiunculae.*— Dico tertio: divina scientia non solum est ipsamet Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei et quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturae vel essentiae. Haec assertio nota est (ut existimo) lumine naturali, praesertim quoad priorem partem, quam etiam Aristoteles cognovit, ut patet ex XII Metaph. Et probari potest ex dictis

antes sobre la simplicidad de la naturaleza divina y sobre la identidad de sus atributos entre sí y con la misma esencia. En cambio, sobre la segunda parte puede dudarse, porque algunos teólogos no entienden que la ciencia de Dios sea la sustancia de Dios, a no ser en virtud de cierta identidad, ya sea real, como opina Escoto, *In I*, dist. 2, q. 2, ya también formal, como originada de la simplicidad de Dios, no en virtud de la constitución formal del mismo, como es el sentir de Cayetano, I, q. 14, a. 1, refiriéndose a Dios en cuanto es Dios, ya que de Dios en cuanto causa es distinta su manera de opinar, según veremos luego en la sec. 17. La razón es porque, de modo formal, se concibe a una cosa como esencialmente constituida antes que como operante, y se concibe que existe antes de que entienda. Sin embargo, la afirmación propuesta está más acorde con Santo Tomás, I, q. 14, a. 1, ad 1, y a. 4 y siguientes. Allí repite muchas veces que el entender es el ser mismo de Dios; mas habla formalmente, porque, en otro caso, no procedería rectamente. También indicó esto el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 50, razón 3, y otros. Y se puede probar suficientemente por lo dicho al fin de la sección precedente y por la afirmación anterior.

15. En efecto, estos predicados *viviente* e *intelectual*, tomados sustancialmente, sin duda que son y se conciben como esenciales o como formalmente constitutivos de la esencia misma de Dios. Porque de las criaturas se predican esencialmente según la razón común y análoga; luego mucho más se predicarán de Dios; luego es necesario que nosotros concibamos algo en Dios de modo esencial, en virtud de lo cual posea esos predicados de un modo esencialmente distinto y superior a cualquier criatura. Ahora bien, este modo consiste únicamente en que posee la vida intelectual por esencia y no por participación; mas el poseer por esencia no es otra cosa que poseer la misma intelectualidad a modo de acto puro y último, sin ninguna producción o causalidad. Y esto no es más que el que la divina esencia es intelectual, no a modo de principio o raíz intelectual, sino como intelección misma subsistente; mas la intelección y la ciencia de Dios son formalísimamente lo mismo; luego la ciencia actual por esencia es como el último constitutivo esencial de la naturaleza divina. En consecuencia, por concebir nosotros de dos maneras el que alguna naturaleza sea intelectual, a saber, porque

supra de simplicitate divinae naturae et identitate attributorum eius inter se et cum ipsa. De posteriori autem parte dubitari potest, nam aliqui theologi non intelligunt scientiam Dei esse substantiam Dei, nisi per quamdam identitatem, vel realem, ut sentit Scot., In I, dist. 2, q. 2, vel etiam formalem veluti ortam ex simplicitate Dei, non ex formali constitutione ipsius, ut sentit Caiet., I, q. 14, a. 1, loquendo de Deo ut Deus est, nam de Deo ut causa aliter sentit, ut infra, sect. 17, attingemus. Ratio est, quia formaliter prius intelligitur res essentialiter constituta quam operans, et esse priusquam intelligere. Nihilominus assertio posita est magis consentanea D. Thom., I, q. 14, a. 1, ad 1, et a. 4 et seqq. Ubi saepe repetit intelligere esse ipsum esse Dei; loquitur autem formaliter, alias non recte procederet. Quod et indicavit Ferrar., I cont. Gent., c. 50, rat. 3, et alii. Probarique potest sufficienter ex dictis in fine praecedentis sectionis et ex superiori assertione.

15. Haec enim praedicata *vivens* et *intellectuale*, substantialiter sumpta, sine dubio sunt et concipiuntur ut essentialia seu formaliter constituentia ipsam essentiam Dei. Nam de creaturis essentialiter dicuntur secundum communem et analogam rationem; ergo multo magis de Deo dicentur; essentialiter ergo necesse est concipi a nobis aliquid in Deo, ratione cuius habet illa praedicata modo essentialiter diverso et superiori quam omnis creatura. Hic autem modus in hoc solum consistit, quod habet illam vitam intellectualem per essentiam et non per participationem; habere autem per essentiam non est aliud quam habere ipsam intellectualitatem per modum puri et ultimi actus absque ulla effectione vel causalitate. At hoc non est aliud quam quod divina essentia sit intellectualis, non per modum principii aut radicis intellectualis, sed ut ipsamet intellectio subsistens; sed intellectio et scientia Dei idem formalissime sunt; ergo actualis scientia per essentiam est veluti ultimum essentiale constitutivum divinae naturae. Itaque, cum dupliciter concipiatur a nobis quod aliqua natura sit intellectualis, scilicet,

tiene disposición intrínseca para entender, o porque es el entender mismo, del primer modo concebimos que es intelectual la naturaleza creada; y por ser esto común a todas, en cada una concebimos su constitutivo o especificativo por relación al propio entender. En cambio, la naturaleza divina es intelectual del segundo modo, por ser el propio de ella, es decir, porque es el mismo entender purísimo y absolutamente separado. De este modo, pues, el saber divino constituye formalísimamente y cuasi especifica la esencia de Dios. Por lo cual, cuando concebimos a Dios precisivamente y como existente y no como inteligente, se trata de una concepción verdadera, porque no excluimos ni negamos, sino que únicamente prescindimos de la consideración explícita y distinta. Sin embargo, está incluida en la misma realidad concebida como constitutivo propio de ella. Al igual que también, cuando concebimos a Dios como sustancia inmensa, no excluimos el que esa sustancia esté esencialmente constituida en el grado de viviente, y no con vida aptitudinal, por así decirlo, sino con vida actualísima; y esta vida no es más que la intelectiva o la intelección misma, ya que ésta es la vida más digna y más honorable. Tal es el argumento con que probó Aristóteles antes que el entender de Dios pertenece a la esencia de Dios mismo. Y si hay que filosofar de igual modo sobre la voluntad y la potencia, lo diremos más abajo. A su vez, si la esencia divina pertenece a la esencia de la ciencia divina misma, quedó suficientemente determinado al tratar de la simplicidad divina.

Cuán grande sea la perfección de la ciencia divina

16. Afirmo en cuarto lugar: por razón natural nos consta que esta ciencia divina es perfectísima, tanto esencialmente como intensiva y extensivamente. La primera parte es evidente, en primer lugar, por la razón general de la perfección divina, ya que todas las cosas que hay en Dios son sumamente perfectas de modo esencial, puesto que esto pertenece a la perfección consumada de Dios. Además, porque se demostró que Dios es sumamente perfecto en el grado intelectual; luego su ciencia es de modo esencial sumamente perfecta en el grado de ciencia. Asimismo, porque el objeto primario de dicha ciencia es infinitamente perfecto

quia habet intrinsecam habitudinem ad intelligere, vel quia est ipsum intelligere, priori modo concipimus naturam creatam esse intellectualem; et, quia hoc commune est omnibus, in unaquaque concipimus proprium constitutivum seu specificativum per habitudinem ad proprium intelligere. Divina vero natura est intellectualis posteriori modo, quia est proprius eius, scilicet, quia est ipsum intelligere purissimum et abstractissimum. Sic igitur scire Dei formalissime constituit et quasi specificat eius essentiam. Quocirca, quando concipimus Deum praecise ut existentem et non ut intelligentem, illa est vera conceptio, quia non excludimus nec negamus, sed solum ab explicita et distincta consideratione praescindimus. Re tamen vera in ipsa re concepta intrinsece includitur ut proprium constitutivum eius. Sicut etiam quando concipimus Deum ut substantiam immensam, non excludimus quin illa substantia essentialiter sit constituta in gradu viventis, vita non aptitudinali (ut sic dicam) sed actualissima; haec autem vita non est alia quam intellectiva et intellectio ipsa; haec enim est vita dignissima et honorabilissima. Quo argumento Aristoteles supra probavit intelligere Dei esse de essentia ipsius Dei. An vero eodem modo philosophandum sit de voluntate et potentia dicemus inferius. Rursus an divina essentia sit de essentia ipsius scientiae divinae, supra satis definitum est tractando de simplicitate divina.

Quanta sit perfectio divinae scientiae

16. Dico quarto: ratione naturali constat hanc scientiam Dei esse perfectissimam, tam essentialiter, quam intensive ac extensive. Prima pars manifesta est primum ex generali ratione perfectionis divinae, nam omnia quae in Deo sunt, sunt essentialiter summe perfecta: hoc enim pertinet ad consummatam Dei perfectionem. Item, quia ostensum est Deum esse summe perfectum in gradu intellectuali; ergo et scientia eius est essentialiter summe perfecta in gradu scientiae. Item, primarium obiectum illius scientiae est

y es el objeto inteligible supremo, puesto que es la esencia divina misma, y la ciencia se adecua con tal objeto por ser comprensiva del mismo; luego es sumamente perfecta de modo esencial. Finalmente, ella sola es la fuente de toda ciencia, de acuerdo con aquello: *La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las alturas;* pues sólo ella es ciencia por esencia y toda otra es una participación suya; luego esa ciencia en su especie, por así decirlo, es sumamente perfecta.

17. Y con esto resulta fácil también la segunda parte, la cual no ha de entenderse de la intensión gradual, cual es la que suele darse en las cualidades, puesto que es evidente que ésta no tiene cabida en una entidad simplicísima y sustancial, sino que mediante esa metáfora pretendemos significar la perfección eximia que tiene aquella ciencia en todas las condiciones o propiedades de la ciencia perfecta. Pues, en primer lugar, es clarísima y evidentísima, ya que esta perfección pertenece en máximo grado a la esencia de la ciencia; por consiguiente, si esa ciencia es sumamente perfecta en la razón esencial de ciencia, también es preciso que sea perfectísima en la claridad. De aquí resulta también que es sumamente cierta, puesto que la certeza acompaña a la evidencia en perfección proporcionada. En efecto, aunque a veces se dé certeza sin evidencia, nunca, sin embargo, se da evidencia sin certeza; y aunque una certeza oscura exceda a alguna certeza evidente, no obstante, en absoluto y por su propio género, es mejor la certeza evidente; por tanto, si acompaña a la evidencia suprema, también es la certeza suprema. Además, de aquí resulta que dicha ciencia es también infalible en sumo grado y máximamente verdadera, puesto que alcanza la verdad con una luz perfectísima y con una intuición simplicísima, intuyendo cada verdad tal como es en sí y juzgando de cada una según su medida, y en esto consiste la infalibilidad, que es casi lo mismo que la certeza. Por consiguiente, no importa que las verdades conocidas por esta ciencia no sean en sí iguales, ya que unas son creadas, otras increadas, unas inmediatas, otras mediatas, unas necesarias, otras contingentes; pues toda esta variedad cae de modo uniforme bajo esta ciencia, la cual, bajo la misma luz infinita y sin dependencia del objeto, ve cada una de las verdades según el estado en el que posee determina-

infinite perfectum et supremum obiectum intelligibile, nam est ipsamet essentia divina, et illa scientia est adaequata tali obiecto, nam est comprehensiva illius; est ergo essentialiter summe perfecta. Denique illa sola est fons omnis scientiae, iuxta illud: *Fons sapientiae, verbum Dei in excelsis;* illa enim sola est scientia per essentiam, omnis autem alia est quaedam participatio eius; est ergo illa scientia in specie sua (ut ita dicam) summe perfecta.

17. Atque hinc etiam facilis est secunda pars, quae non est intelligenda de intensione graduali, qualis esse solet in qualitatibus, nam constat hanc non habere locum in entitate simplicissima et substantiali, sed per eam metaphoram significare intendimus eximiam perfectionem quam habet illa scientia in omnibus conditionibus seu proprietatibus perfectae scientiae. Est enim imprimis clarissima et evidentissima, nam haec perfectio maxime pertinet ad essentiam scientiae; si ergo illa scientia in essentiali ratione scientiae summe perfecta est, etiam in claritate necesse est esse perfectissimam. Unde etiam fit esse summe certam; nam certitudo comitatur evidentiam cum proportionata perfectione. Nam, licet interdum certitudo sit sine evidentia, nunquam tamen est evidentia sine certitudine; et, licet certitudo obscura excedat aliquam certitudinem evidentem, absolute tamen et ex suo genere certitudo evidens melior est; unde, si comitetur supremam evidentiam, est etiam suprema certitudo. Rursus hinc fit illam scientiam etiam esse summe infallibilem et maxime veram, quia attingit veritatem cum perfectissimo lumine et simplicissimo intuitu, unumquodque verum intuendo prout in se est, et de unaquaque veritate iudicando secundum mensuram eius, et in hoc consistit infallibilitas, quae idem fere est quod certitudo. Unde non refert quod veritates cognitae per hanc scientiam in se non sint aequales, eo quod quaedam sint increatae, aliae creatae, quaedam immediatae, aliae mediatae, quaedam necessariae, aliae contingentes; tota enim haec varietas uniformiter cadit sub hanc scientiam, quae sub eodem infinito lumine et absque dependentia ab obiecto unamquamque veritatem videt secundum statum in quo habet determinationem et certitudi-

ción y certeza, y juzga de cada una según su grado, siendo, en consecuencia, sumamente adecuada a todas y así sumamente verdadera e infalible. De aquí se deriva, finalmente, que sea también en absoluto invariable, porque, según dije antes a propósito del atributo de la inmutabilidad, no admite en sí aumento real ni disminución; ni incluso, en cuanto es ciencia, admite variedad en las relaciones de razón, puesto que desde la atalaya de la eternidad ve todas las cosas con mirada inmutable, hasta aquellas que sufren variación en sí, y las contempla a todas de acuerdo con sus tiempos, permaneciendo siempre y perpetuamente en esa consideración.

18. *Solución incidental de algunas cuestiones teológicas.*— Aquí se ofrecían como objeto de discusión y de explicación algunas expresiones de las que discuten los teólogos, concretamente si Dios puede saber más de lo que sabe en las cosas contingentes, o si habría podido ignorar algo de lo que sabe, y otras semejantes; las omito, empero, porque no corresponden a la metafísica y consisten más en modos de expresión que en problemas reales. En efecto, es evidente que en las realidades contingentes han podido ser verdaderas algunas proposiciones que ahora no son verdaderas, y, por el contrario, ahora son verdaderas algunas que pudieron ser falsas, como el que Pedro había de salvarse; y Dios conoce ahora las que son verdaderas, pero no las que son falsas; sin embargo, Dios conoce que son falsas y que las opuestas son verdaderas, y podría conocer lo contrario, si lo contrario hubiese de suceder en la realidad. Empero, por estas cosas ni se aumenta ni se disminuye dicha ciencia, ni según la realidad, puesto que esta representación de las cosas contingentes no le añade nada real, según se expuso antes; ni según la razón, por ser siempre necesario que una de las partes sea verdadera, es decir, que la cosa haya de suceder o que la cosa no haya de suceder, y Dios desde la eternidad ve aquella parte en la que está la verdad objetiva. Y, por este mismo motivo, no se cambia nunca en sí, porque conserva siempre aquella intuición o relación, esto es, la conformidad que tiene con aquella realidad concreta desde la eternidad, y por ello, en absoluto y por parte del mismo Dios, nada conoce ahora que no hubiese conocido antes, ni, por el contrario, ignora ahora algo que hubiera conocido antes, por más que por parte de las cosas y en orden

nem, et de unaquaque iudicat secundum gradum eius, et ideo omnibus est summe adaequata, atque ita summe vera et infallibilis. Atque hinc tandem fit ut etiam sit prorsus invariabilis, nam, ut supra dixi circa attributum immutabilitatis, in se non recipit reale augmentum nec diminutionem; immo neque, ut scientia est, varietatem recipit in respectibus rationis; nam ex arce aeternitatis omnia immutabili intuitu videt, etiam illa quae in se variantur, et omnia respicit pro suis temporibus, et in illo respectu semper ac perpetuo permanet.

18. *Theologicae aliquot quaestiones obiter expediuntur.*— Hic vero occurrebant disputandae et declarandae nonnullae locutiones de quibus theologi disputant, an, scilicet, Deus in rebus contingentibus plura scire potuerit quam sciat, vel an potuerit aliquid nescire quod scierit, et similia; sed ea omitto quia non spectant ad metaphysicam et magis consistunt in modo loquendi quam in re. Constat enim in rebus contingentibus aliquas propositiones potuisse esse veras, quae nunc non sunt verae; et e converso, aliquas nunc esse veras quae potuerunt esse falsae, ut Petrum fore salvandum; et nunc Deus scit eas quae verae sunt, non autem quae sunt falsae; scit tamen Deus illas esse falsas, et opposítas esse veras, et posset oppositum scire, si oppositum futurum fuisset in rebus. Per haec autem non augetur nec minuitur illa scientia, neque secundum rem, quia haec repraesentatio contingentium nihil rei illi addit, ut supra tractatum est; neque secundum rationem, quia semper necesse est alterutram partem esse veram, scilicet, aut rem esse futuram aut non esse futuram, et Deus ex aeternitate videt eam partem in qua veritas obiectiva est. Et ob eamdem causam nunquam variatur secundum se, quia intuitum illum seu respectum aut conformitatem quam ex aeternitate habet cum tali re semper retinet, et ideo simpliciter et ex parte ipsius Dei nihil nunc scit quod antea non sciverit, neque, e converso, aliquid nunc nescit quod antea sciverit, quamvis ex parte rerum et in ordine

a la sucesión del tiempo y a sus varios instantes, sea verdadera ahora alguna proposición que antes no fue verdadera. Léase a S. Agustín, XV *De Trinit.*, c. 7; y a Sto. Tomás, I, q. 14, a. 15, y I *cont. Gent.*, c. 67, y *De Verit.*, q. 2, a. 13, sobre todo ad 7; y los demás teólogos en *In I*, dist. 59; y el Halense, I p., q. 24, miembro 7.

19. La tercera parte de la conclusión sobre la extensión perfecta de la ciencia divina no ha de entenderse, como es de por sí evidente, de la extensión entitativa por parte de la ciencia misma, pues es claro que la entidad indivisible y simplicísima de Dios no es capaz de esta extensión. Se afirma, pues, que la ciencia divina es sumamente perfecta en extensión por parte del objeto, porque, siendo simplicísima en sí, intuye todos los objetos escibles. Y en este sentido se prueba, en primer lugar, por la razón general de la perfección infinita de Dios. En efecto, todas sus perfecciones son infinitas bajo cualquier razón que corresponda a la perfección en absoluto; y el poseer de este modo una ciencia infinita y comprensiva de todo objeto escible corresponde a la perfección en absoluto, ya que expresa una perfección sin imperfección, siendo, en circunstancias iguales, una perfección mayor. Puede, además, probarse por partes, dividiendo los objetos escibles en tres clases. En la primera ha de estar sólo el mismo Dios y las cosas que están dentro de El; en la segunda, las criaturas posibles o que pueden ser producidas por el mismo Dios; en la tercera, todas las cosas que existen o que han de existir en algún momento del tiempo o en toda la eternidad. Respecto de las realidades de la primera clase es absolutamente evidente, sin que se hayan planteado dudas ni por parte de los filósofos infieles. En primer lugar, porque Dios, al igual que es una realidad sumamente inmaterial, del mismo modo es el objeto máximamente inteligible en acto; luego es cognoscible mediante alguna ciencia; luego lo es sobre todo por la suya, puesto que ninguna le puede ser más proporcionada, ni objeto alguno puede ser más propio para dicha ciencia. Con este argumento no sólo se prueba que Dios se conoce, sino también que se conoce comprensivamente, según insinuamos también antes al tratar del atributo de la incomprensibilidad; y en un asunto tan claro no es preciso multiplicar muchos argumentos.

ad successionem temporis et varia instantia eius, aliqua propositio nunc sit vera quae antea non fuit vera. Legatur Augustinus, XV de Trin., c. 7; et D. Thomas, I, q. 14, a. 15, et I cont. Gent., c. 67, et q. 2 de Verit., a. 13, praesertim ad 7; et reliqui theologi, In I, dist. 59; et Alens., I p., q. 24, memb. 7.

19. Tertia pars conclusionis de perfecta extensione divinae scientiae non est intelligenda (ut per se clarum est) de extensione entitativa ex parte ipsius scientiae; constat enim indivisibilem ac simplicissimam Dei entitatem non esse capacem huius extensionis. Dicitur ergo divina scientia summe perfecta in extensione ex parte obiecti, quia, in se simplicissima existens, omnia obiecta scibilia intuetur. Et hoc sensu probatur primo generali ratione infinitae perfectionis Dei. Est enim omnis perfectio eius infinita sub omni ratione quae ad perfectionem simpliciter spectat; sed habere hoc modo scientiam infinitam et comprehensivam omnis obiecti scibilis pertinet ad perfectionem simpliciter; dicit enim perfectionem sine imperfectione, et, caeteris paribus, est maior perfectio. Deinde potest sigillatim probari dividendo obiecta scibilia in tres classes. In prima sit tantum Deus ipse et quae intra ipsum sunt, in secunda creaturae possibiles seu factibiles ab ipso Deo, in tertia res omnes existentes, seu futurae in aliqua differentia temporis seu in tota aeternitate. De rebus primi ordinis est evidentissimum, et ideo neque ab infidelibus philosophis in dubium vocatum est. Primo, quia Deus, sicut res est summe immaterialis, ita est obiectum maxime intelligibile in actu; ergo per aliquam scientiam est scibile; ergo maxime per suam, quia nulla potest esse illi magis proportionata, neque ullum obiectum potest illi scientiae esse magis proprium. Quo argumento non solum probatur Deum scire se, sed etiam comprehendere, ut supra etiam tetigimus tractando de attributo incomprehensibilitatis; neque in re clara oportet plures rationes multiplicare.

20. *Cuál es el objeto más proporcionado de la ciencia divina.*— Sólo puede objetar alguno que de aquí se sigue que el mismo Dios es el objeto primario y más proporcionado de su ciencia; en efecto, antes hemos demostrado en general que cada sustancia intelectual es el objeto más propio y proporcionado de la inteligencia que le es connatural, cosa que es especialmente necesaria en la sustancia divina, la cual está satisfecha consigo misma respecto de cualquiera de sus perfecciones; por consiguiente, será el objeto más proporcionado de su ciencia, y hasta cierto punto será el objeto adecuado, como luego diremos. Esto, empero, es difícil de comprender, porque, según dijimos, la ciencia de Dios es de modo formalísimo la misma ciencia divina; y no puede comprenderse que la ciencia en cuanto ciencia se tenga a sí misma por objeto primario. Pues en este sentido dice Sto. Tomás, en I-II, q. 1, a. 1, ad 2, que es imposible que el primer objeto visible sea el primer acto de ver, puesto que todo ver lo es de algún objeto visible, y de la misma suerte demuestra que es imposible que el primer objeto de amor sea el amor mismo, y en toda intelección creada sucede en general otro tanto: que no puede permanecer en sí misma como en su objeto primero. Y la razón consiste en que la ciencia, al ser un acto inmanente, tiende directamente a algún objeto antes de que se entienda que tiende a sí misma de modo reflejo.

21. Se responde que en los actos o intelecciones o en las voliciones creadas sucede siempre así, porque son actos de algún modo producidos o causados por los objetos mismos y tienen una relación trascendental a ellos, siendo, por tanto, preciso que se distingan de ellos realmente. Cabe, además, dar otra razón, porque un acto creado no es inmaterial y puro hasta tal punto que pueda —considerado en su totalidad, por así decirlo— ser reflexivo sobre sí mismo; en consecuencia es necesario que sea como un movimiento que tiende directamente a algún término distinto de él mismo. Pero ambos argumentos desaparecen en la ciencia divina, porque no es causada, sino que es tal esencial y primariamente y de suyo; además es totalmente inmaterial y pura, y, por lo mismo, está satisfecha consigo misma y se es suficiente bajo cualquier razón, tanto formal como objetiva. Con esto, de paso, se comprende que la ciencia divina es, al mismo tiempo, de modo

20. *Quod sit divinae scientiae obiectum accommodatissimum.*— Solum potest aliquis obiicere, nam hinc sequitur ipsummet Deum esse primarium et accommodatissimum obiectum scientiae suae; supra enim generatim ostendimus unamquamque substantiam intellectualem esse obiectum maxime proprium et proportionatum sui connaturalis intellectus, quod in divina substantia maxime necessarium est, quia seipsa contenta est ad omnem perfectionem suam, erit ergo obiectum maxime proprium suae scientiae, immo et quodammodo adaequatum, ut postea dicemus. Hoc autem difficile intellectu est, quia, ut diximus, scientia Dei est formalissime ipsa scientia divina; non potest autem intelligi quod scientia ut scientia seipsam habeat pro primario obiecto. Sic enim D. Thom., I-II, q. 1, a. 1, ad 2, dicit impossibile esse quod primum visibile sit primum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis, et eodem modo probat fieri non posse ut primum amabile sit ipse amor, et in omni intellectione creata idem in universum reperitur, quod non potest in se tamquam in primo obiecto sistere. Et ratio est quia scientia, cum sit actus immanens, directe tendit in aliquod obiectum, priusquam intelligatur reflexe tendere in seipsam.

21. Respondetur in actibus seu intellectionibus aut volitionibus creatis ita semper accidere, quia sunt actus aliquo modo effecti vel causati ab ipsis obiectis, et ad ea dicunt transcendentalem habitudinem, unde necesse est ut ab ipsis ex natura rei distinguantur. Item reddi potest alia ratio, quia actus creatus non est ita immaterialis et purus ut possit secundum se totum (ut sic dicam) esse reflexivus in seipsum; oportet ergo ut sit tamquam motus directe tendens in aliquem terminum a se distinctum. At vero utraque ratio cessat in divina scientia, quia non est causata, sed per se primo et ex se talis est; deinde, est immaterialissima et purissima, et ideo seipsa est contenta et sibi sufficiens sub omni ratione, tam formali quam obiectiva. Ex quo obiter intelligitur divinam scientiam

eminentísimo, directa y refleja, cosa que es también necesaria en ella por el hecho mismo de ser la primera y la más perfecta. En efecto, por ser la más perfecta, no puede ser ignorada por el mismo que posee la ciencia, puesto que sabe con perfección aquel que sabe que sabe; y por ser la primera, no puede ser conocida mediante otra ciencia, porque, si no, ésta, a su vez, sería conocida mediante otra ciencia, y de este modo se procedería al infinito; mas por no ser ello posible, hay que detenerse en la ciencia divina como en la ciencia primera que se contempla a sí misma como a objeto propio y primario. Ni esto es tan difícil de comprender, por tratarse de la ciencia subsistente y de la sustancia inteligente perfectísima.

La ciencia de Dios respecto de las criaturas posibles

22. Hay que hablar ya sobre las cosas de la segunda clase, es decir, sobre las cosas que Dios puede hacer, sólo en cuanto son posibles; y también respecto de todas ellas es evidente que caen bajo la ciencia divina. La razón *a priori* consiste en que Dios es infinitamente inteligente; luego tiene poder de conocer todo lo inteligible; ahora bien, estas cosas son inteligibles, puesto que son entes al menos posibles, y cada cosa en el grado que es ente, en el mismo es inteligible; luego la ciencia divina abarca todas estas cosas a causa de su infinitud. En segundo lugar, porque Dios conoce comprensivamente su esencia y su potencia; y al conocer comprensivamente su potencia, por necesidad conoce todo lo que eminentemente está contenido en ella y puede ser producido por ella. Sobre este argumento me expliqué más extensamente en el tomo I de la III parte, disp. XXVI, sec. 3. En tercer lugar, hay un argumento muy bueno *a posteriori*, puesto que es imposible que Dios ignore una realidad que puede crear, ya que no opera ni puede operar nada si no es como agente intelectual, no sólo porque únicamente este modo de operar es perfecto y digno de Dios, sino también porque la potencia divina, por ser infinita, no puede estar de suyo determinada a producir todos sus efectos, y, en consecuencia, no puede estar determinada a producir estos efectos más bien que aquéllos, si no es mediante el entendimiento y la voluntad.

eminentissimo modo esse simul directam et reflexam, quod etiam est necessarium in illa, hoc ipso quod prima et perfectissima est. Nam, ex eo quod est perfectissima, non potest esse ignorata ab ipso sciente, quia ille perfecte scit qui scit se scire; ex eo vero quod est prima, non potest esse scita per aliam scientiam, quia alias illa esset scita per aliam scientiam, et sic procederetur in infinitum, quod cum fieri non possit, sistendum est in scientia divina tamquam in prima, quae seipsam tamquam proprium et primarium obiectum intuetur. Neque hoc est adeo difficile intellectu, cum illa scientia sit subsistens et substantia intelligens perfectissima.

De scientia Dei circa creaturas possibiles

22. Dicendum iam est de rebus secundi ordinis, id est, de his quas Deus potest facere, solum quatenus possibiles sunt, et de his omnibus est etiam evidens cadere sub divinam scientiam. Ratio a priori est, quia Deus est infinite intellectivus; ergo habet vim cognoscendi omne intelligibile; sed huiusmodi res sunt intelligibiles, quia sunt entia saltem possibilia, et unumquodque sicut est ens ita est intelligibile; ergo divina scientia ob infinitatem suam omnia haec complectitur. Secundo, quia Deus comprehendit suam essentiam et potentiam; comprehendendo autem potentiam suam, necessario comprehendit quidquid in illa eminenter continetur et ab illa fieri potest. De qua ratione latius dixi I tomo III partis, disp. XXVI, sect. 3. Tertio est optima ratio a posteriori, quia impossibile est Deum ignorare rem quam possit creare, quia nihil operatur neque operari potest nisi ut intellectuale agens, tum quia solus hic modus operandi est perfectus et dignus Deo, tum etiam quia potentia divina, cum sit infinita, non potest esse ex se determinata ad producendos omnes suos effectus, et ideo non potest determinari ad hos effectus producendos potius quam illos, nisi per intellectum et vo-

Luego es contradictorio que sea objeto de la potencia divina algo que no sea objeto de la ciencia divina.

23. Con estos argumentos se comprende que Dios no sólo conoce o sabe estas cosas creables en cuanto al ser que poseen en el mismo Dios, sino que las conoce también según el ser propio y formal que pueden tener en sí mismas. Por consiguiente, la ciencia divina no sólo tiene por término la esencia misma de Dios y la eminencia de todas las cosas creables que Dios posee formalmente en sí, sino que conoce también las cosas mismas creables, las cuales no están formalmente en Dios, sino sólo de modo eminente. Se prueba, porque, en otro caso, no conocería a las criaturas, sino que sólo conocería su esencia, puesto que las criaturas, tal como están en Dios, no son criaturas, sino la misma esencia creadora, de acuerdo con aquello: *Lo que ha sido hecho era vida en El mismo.* Además, porque es imposible conocer comprehensivamente toda la eminencia de las criaturas que está formalmente en Dios de un modo completamente distinto y claro, si no se conocen al mismo tiempo y no se comprenden las mismas criaturas formales, las cuales están contenidas allí eminentemente. Por último, no habiendo de ser creadas las criaturas según el ser eminente que tienen en Dios, sino según el ser formal que reciben en sí mismas, el conocimiento de ellas, según el primero de dichos seres, si se quedase en él y no pasase al ser segundo, en nada podría contribuir a su producción; luego Dios conoce las criaturas posibles formalmente y en sí mismas.

24. *Objeción.*— Mas en esto parece que estamos en contradicción con los teólogos, ya que éstos suelen afirmar comúnmente que Dios conoce las criaturas en sí mismo y no en sí mismas, según sostiene Dionisio, en el c. 7 *De Divin. nomin.* y en el capítulo último de la *Mystic. Theol.;* S. Agustín, en el lib. *LXXXIII Quaest.,* q. 46, y en el XV *De Trinit.,* c. 14; Sto. Tomás, I, q. 14, a. 5, y I *cont. Gent.,* c. 30, y en la q. 2 *De verit.;* y los demás teólogos, en *In I,* dist. 35; el Halense, I p., q. 23, a. 1 y 3; Escoto, en el *Quodl.,* q. 16, y en las q. 2 y 3 del *Prólogo.* Parece asimismo una imperfección el que la ciencia divina tenga por término las criaturas en sí mismas, ya que tendrá, bajo este concepto, una relación trascendental a ellas. Por consiguiente, su ciencia recibirá de ellas la especie

luntatem. Repugnat ergo aliquid cadere sub divinam potentiam quod non cadat sub divinam scientiam.

23. Ex quibus rationibus intelligitur Deum non tantum cognoscere aut scire has res creabiles secundum esse quod habent in ipsomet Deo, sed etiam secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt. Itaque divina scientia non tantum terminatur ad ipsam Dei essentiam et ad eminentiam illam omnium rerum creabilium quam in se formaliter Deus habet, sed etiam ad ipsas res creabiles, quae in ipso non sunt formaliter, sed tantum eminenter. Probatur, quia alias non cognosceret creaturas, sed tantum suam essentiam, quia creaturae, prout in Deo, non sunt creaturae, sed ipsa creatrix essentia, iuxta illud: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Item, quia impossibile est comprehendere totam eminentiam creaturarum, quae in Deo est formaliter, distinctissime et clarissime non cognoscendo simul et comprehendendo ipsas formales creaturas, quae ibi eminenter continentur. Denique, cum creaturae non sint condendae secundum esse eminens quod habent in Deo, sed secundum esse formale quod in se recipiunt, cognitio earum secundum prius esse, si in eo sisteret et ad posterius esse non transiret, nihil ad earum productionem posset iuvare; cognoscit ergo Deus creaturas possibiles formaliter et in seipsis.

24. *Obiectio.*— Sed videmur in hoc theologis contradicere; communiter enim dicunt Deum cognoscere creaturas in seipso, non autem in seipsis, ut affirmat Dionys., c 7 de Divin. nomin., et c. ult. de Mystic. Theologia; August., lib. LXXXIII Quaest., quaest. 46, et XV de Trinit., c. 14; D. Thom., I, q. 14, a. 5, et I cont. Gent., c. 30, et q. 2 de Veritate; et reliqui theologi, In I, dist. 35; Alens., I p., q. 23, a. 1 et 3; Scotus, in Quodl., q. 16 et q. 2 et 3 Prologi. Videtur etiam imperfectio, quod divina scientia terminetur ad creaturas in ipsis, quia sub ea ratione habebit transcendentalem habitudinem ad illas. Et conse-

como de objetos y dependerá de ellas bajo esta razón, y Dios estará necesitado de las criaturas para alguna de sus perfecciones, cosas todas que son contradictorias.

25. *Solución.*— A la primera parte se responde que los teólogos afirman sin duda que Dios conoce las criaturas en sí mismo, pero que no niegan que las conozca también en ellas mismas en el sentido que nosotros hemos explicado. Y si a veces lo niegan algunos, como es el caso de Auréolo, citado por Capréolo en *In I,* dist. 35, q. 2, en los argumentos contra la segunda conclusión, esto lo entienden sólo en el sentido contrario a la afirmación anterior. Así, pues, pretenden enseñar dos cosas, que son verdaderas y suficientemente conocidas también por razón natural. Una es que Dios no recibe de las criaturas la ciencia que tiene de las criaturas mismas, cosa que es evidente por tratarse de una ciencia increada y anterior a toda criatura. Y por esta razón puede de alguna manera decirse que Dios conoce las criaturas en sí mismo, a saber, porque tiene de por sí la ciencia y cuasi especie inteligible que le representa toda criatura; por más que, entendida en este solo sentido, la locución es menos propia, ya que bajo este concepto mejor debería decirse que Dios conoce las criaturas de suyo y por sí mismo que en sí mismo. La segunda es que la ciencia de Dios no mira a las criaturas más que como a objeto secundario, puesto que primariamente sólo se ocupa de Dios mismo, de cuyo conocimiento comprehensivo brota como un resultado el conocer todas las criaturas posibles, afirmándose en este sentido con toda propiedad que las conoce en sí mismo como en su causa. Esta es, en efecto, la manera de hablar y de explicarse de los teólogos más recomendados, aunque algunos estén en desacuerdo. Sin embargo, no niegan que la ciencia divina se extienda —por así decirlo— a las criaturas consideradas según el ser propio de ellas; más aún, en otros pasajes enseñan que Dios tiene ideas propias de todas las criaturas, las cuales no consisten más que en la intelección misma o en el concepto de Dios representativo de las naturalezas propias de cada una de las criaturas. Por ello, Sto. Tomás, I, q. 14, a. 6, ad 1, declara abiertamente que no se dice que Dios conoce las criaturas en sí sólo porque las conozca según el ser que tienen en El mismo, sino porque mediante ese ser las conoce en sus

quenter eius scientia sumet speciem ab illis ut ab obiectis et ab eis sub ea ratione pendebit, et indigebit Deus creaturis ad aliquam perfectionem suam: quae omnia repugnant.

25. *Dissolvitur.*— Respondetur ad priorem partem theologos affirmare quidem Deum cognoscere creaturas in se, non negare autem quod eas etiam in ipsis cognoscat in sensu a nobis declarato. Quod si interdum aliqui id negant, ut Aureolus apud Capreol., In I, dist. 35, q. 2, in argumentis cont. 2 concl., id solum intelligunt in sensu contrario priori affirmationi. Duo igitur docere intendunt, quae in ratione etiam naturali vera sunt et satis nota. Unum est Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deus cognoscere creaturas in seipso, quia, scilicet, ex se habet scientiam, et quasi speciem intelligibilem repraesentantem sibi omnem creaturam; quamquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se et per se, quam in se. Secundum est, scientiam Dei non respicere creaturas nisi ut obiectum secundarium; nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibiles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tamquam in causa. Ita enim loquuntur et declarant probatiores theologi, quamvis nonnulli discrepent. Non tamen negant divinam scientiam extendi (ut sic dicam) ad creaturas secundum proprium esse earum; quin potius alias docent habere Deum proprias ideas omnium creaturarum, quae nihil aliud sunt quam ipsa intellectio seu conceptus Dei repraesentans proprias naturas singularum creaturarum. Unde D. Thom., I, q. 14, a. 6, ad 1, aperte declarat Deum non dici cognoscere creaturas in se quia solum cognoscat illas secundum esse quod habent in ipso,

razones propias, y en la q. 20, a. 2, ad 2, dice que Dios conoce las criaturas en sus naturalezas propias igual que las conocemos nosotros. Otro tanto afirma en la q. 2 *De Verit.*, a. 4, ad 6, y en I *cont. Gent.*, c. 48 y 49. En este sentido, pues, se afirma con verdad que Dios conoce las criaturas en sí mismas, pudiendo sólo negarse esta expresión si por ella se significa que Dios recibe su ciencia de las criaturas o que las mira como a objeto primario.

26. *No es imperfección alguna en la ciencia divina el conocer las criaturas en sí mismas.*— Con esto resulta fácil la respuesta a la segunda parte de la dificultad; se niega, en efecto, que se dé por supuesta o que se siga imperfección alguna del hecho de que Dios conozca las criaturas en sí mismas del modo ya explicado, o del hecho de que la ciencia de Dios tenga en el mismo sentido por término a las criaturas. Porque este tener por término no pone en dicha ciencia dependencia alguna de la criatura, sino que pone sólo una representación eminente e intelectual, en la que nos fundamos para la denominación o relación de razón, de acuerdo con la cual afirmamos que dicha ciencia tiene por término un objeto concreto. Ni se deduce tampoco que esa ciencia tenga una especificación propia o una relación trascendental en orden a tales objetos, puesto que de suyo no está ordenada a ellos, ni ha sido constituida —por así decirlo— por causa de ellos, sino que existe en virtud de sí misma y por causa de sí misma; en cambio, todos los objetos que están fuera de ella sólo los alcanza de una manera cuasi consecuencial y en razón de la eminencia de su perfección. Y, en general, la ciencia no recibe la especie del objeto secundario ni depende esencialmente de él, sino del objeto primario. Hay un ejemplo teológico en la visión creada de Dios de que disfrutan los bienaventurados; en efecto, aunque mediante ella vean a Dios y a las criaturas en Él, no recibe de las criaturas su especie y naturaleza, sino de Dios, puesto que Dios es el objeto primario de la misma, mientras que las criaturas son el secundario. Lo mismo, por tanto, y con mucho mayor razón, se ha de entender en la visión increada de Dios mismo, la cual es más simple y más absoluta e independiente. Ni se deriva, finalmente, que Dios necesite de las criaturas para alguna de sus perfecciones, sino que más bien se sigue que las criaturas necesitan de esta ciencia divina para existir, ya sea actualmente, ya

sed quia per illud cognoscit eas in propriis rationibus, et q. 20, a. 2, ad 2, dicit cognoscere Deum creaturas in propriis naturis sicut nos. Idem, q. 2 de Verit., a. 4, ad 6, et I cont. Gent., c. 48 et 49. In hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in seipsis, solumque potest illa locutio negari, si per eam significetur Deum sumere scientiam a creaturis, aut eas ut primarium obiectum respicere.

26. *Nulla imperfectio est in scientia divina attingere creaturas in seipsis.*— Atque hinc facilis est responsio ad alteram partem difficultatis; negatur enim supponi vel sequi imperfectionem aliquam ex eo quod Deus cognoscat creaturas in seipsis modo iam explicato, aut ex eo quod scientia Dei in eodem sensu terminetur ad creaturas. Quia hoc terminari non ponit dependentiam aliquam in illa scientia a creatura, sed solum eminentem et intellectualem repraesentationem, in qua nos fundamus denominationem seu relationem rationis, secundum quam dicimus illam scientiam terminari ad tale obiectum. Neque etiam sequitur scientiam illam habere propriam specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad talia obiecta, quia per se non ordinatur ad illa, neque est instituta (ut sic dicam) propter illa, sed ex se et propter se tantum est; illa vero omnia quae sunt extra se, solum quasi consequenter et ex eminentia perfectionis attingit. Et in universum scientia non accipit speciem a secundario obiecto, neque ab illo per se pendet, sed a primario. Exemplum theologicum est in visione Dei creata qua fruuntur beati; nam, licet per illam videant Deum et creaturas, in eo non accipit speciem et rationem suam a creaturis, sed a Deo, quia Deus est primarium obiectum illius, creaturae autem secundarium. Idem ergo multo maiori ratione intelligendum est in visione increata ipsius Dei, quae simpliciter est magisque absoluta et independens. Neque tandem sequitur Deum indigere creaturis ad aliquam perfectionem suam, sed potius sequitur creaturas indigere hac divina scientia ut sint, vel actu, vel etiam

también en cuanto posibles, puesto que las criaturas, igual que reciben de la divina eficiencia el existir, del mismo modo deben el ser posibles a la eminencia y potencia divina, de la que no es separable la ciencia.

27. Aquí se presentaba el problema teológico de si la ciencia de Dios pone o presupone algún ser en las criaturas para que puedan ser conocidas, incluso como posibles, problema que discuten Enrique en la *Summa*, q. 23 y 25, y en el *Quodl.* VIII, q. 1 y 9, y en el *Quodl.* IX, q. 1 y 2, y en el *Quodl.* XI, q. 3; Escoto, *In I*, dist. 35 y 36, y en *In II*, dist. 1, q. 1, a. 2, y en el *Quodl.*, q. 1 y 14; Capréolo, *In III*, dist. 35; Cayetano y otros, I, q. 14, a. 5 y 6, y en la q. 34, a. 3. Pero no es preciso detenerse en él ahora, puesto que hemos de hablar luego de la esencia de las criaturas antes de existir —que es de lo que disputa Enrique—, al tratar del ente finito y de la distinción en él de esencia y existencia; y por lo que se refiere al ser conocido de las criaturas, de que se ocupa Escoto, sólo se puede tratar, y así se trata en realidad, de disconformidad en el modo de hablar; efectivamente, se dice que las criaturas son conocidas en virtud de algún ser real, ser que no poseen en sí, sino en Dios, pues Dios, al conocer las criaturas, las tiene de un modo peculiar en su ser representativo o ideal, según se toma de Sto. Tomás, I, q. 14, a. 1, y q. 15, en toda ella, y q. 16, a. 7; y de S. Agustín, lib. VI *De Trinit.*, capítulo último, y del lib. V *Genes. ad lit.*, c. 14, y del lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46; y el Waldense refiere a otros autores en lib. I *Doctrinalis fidei antiquae*, c. 8. Y, partiendo de ese ser que las criaturas tienen en Dios, se denominan conocidas, pero se trata únicamente de una denominación que es extrínseca en ellas y que puede ser sólo fundamento de alguna relación de razón. Ni es posible fingir otro ser sin incurrir en considerable error, tanto en la fe como en cualquier razón natural. Ni pretende otra cosa Escoto, como claramente se desprende de los lugares citados y se tratará de nuevo en la disputación siguiente.

La ciencia de las cosas existentes

28. Vamos a la tercera parte propuesta, a saber, que la ciencia de Dios se extiende también a las criaturas producidas, o a las que en cualquier tiempo se

ut sint possibiles, quia creaturae, sicut ex divina efficacia habent ut sint, ita ex divina eminentia et potentia, a qua non separatur scientia, habent quod possibiles sint.

27. Hic autem occurrebat quaestio theologica, an haec scientia Dei ponat vel supponat aliquod esse in creaturis ut cognosci possint, etiam ut possibiles, quam disputant Henric., in Summ., q. 23 et 25, et Quodl. VIII, q. 1 et 9, et Quodl. IX, q. 1 et 2, et Quodl. XI, q. 3; Scotus, In I, dist. 35 et 36, et In II, dist. 1, q. 1, a. 2, et in Quodl., q. 1 et 14; Capreol., In III, dist. 35; Caiet. et alii, I, q. 14, a. 5 et 6, et q. 34, a. 3. Sed non est quod in ea immoremur hoc loco, quia de essentia creaturarum antequam sint, de quo disputat Henricus, dicturi sumus infra, tractando de ente finito et de distinctione essentiae et existentiae in illo; de esse autem cognito creaturarum, de quo tractat Scotus, solum potest esse et revera est dissensio in modo loquendi; dicuntur enim creaturae esse cognitae ab aliquo esse reali, non quod in se habeant, sed in Deo; Deus enim cognoscendo creaturas habet illas peculiari modo in esse repraesentativo seu ideali, ut sumitur ex D. Thom., I, q. 14, a. 1, et q. 15, per totam, et q. 16, a. 7; et August., VI de Trinit., c. ult., V Genes. ad lit., c. 14, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 46; et alios refert Waldens., lib. I Doctrinalis fidei antiquae, c. 8. Ab illo autem esse quod creaturae in Deo habent, denominantur cognitae, sed haec solum est denominatio extrinseca in illis solumque esse potest fundamentum alicuius relationis rationis. Neque aliud esse fingi potest sine magno errore, tam in fide quam in omni ratione naturali. Nec Scotus aliud intendit, ut ex citatis locis aperte constat et iterum dicetur disputatione sequenti.

De scientia rerum existentium

28. Venio ad tertiam partem propositam, nimirum scientiam Dei extendi etiam ad creaturas factas, vel quae in quocumque tem-

producen o serán producidas. Esta parte no sólo es de fe, de acuerdo con aquello: *Vio Dios todas las cosas que había hecho,* y otros innumerables pasajes que podrían aducirse; sino que además es evidente por razón natural, por más que lo nieguen algunos nominales, por opinar que la providencia divina no puede ser demostrada por razón natural. Pero se equivocan en gran manera, porque, como dijo rectamente S. Agustín en el lib. V *De Civit. Dei,* donde se ocupa ampliamente de esto a través de todo el libro, nada es más incompatible con la razón natural que admitir que existe Dios y, sin embargo, mantener que es un ignorante. Por consiguiente, el conocer también las criaturas existentes, una vez supuesto que existen o que han de existir, es de suyo una gran perfección y se da en nosotros, no teniendo de por sí contradicción con cualquier otra perfección; por tanto, pertenece a la perfección absoluta; luego se da formalmente en Dios. Por otra parte, la razón expuesta en el punto anterior sobre la infinita fuerza divina de intelección tiene también cabida aquí, puesto que las cosas creadas, incluso en cuanto existentes, son de modo peculiar visibles o inteligibles, y en ellas se fundan verdades cognoscibles propias; luego corresponde a la infinitud de la ciencia divina el abarcar todas estas cosas.

29. Se prueba también por el efecto, porque, en primer lugar, Dios no puede ignorar las cosas que hace por sí mismo inmediatamente y El solo; quiere, en efecto, hacerlas y sabe que su voluntad es potente y eficaz; luego no puede desconocer ese efecto en cuanto producido por El. Además, todas las demás cosas que son producidas por las criaturas son también producidas de modo inmediato por Dios mismo, aunque no por El solo, según se demostró anteriormente; luego Dios no puede ignorar nada de lo que es producido. Se objetará: ¿qué pasa con los pecados, los cuales no son producidos por Dios? Mi respuesta es que todo lo que hay de real y positivo en ellos o a propósito de ellos es producido por Dios, y que, en consecuencia, tampoco puede ser ignorado por El el defecto, ya porque, una vez conocidos todos los elementos positivos que hay en el acto, se conoce necesariamente el defecto, ya también porque, aunque el defecto no sea producido por Dios, sin embargo no se produce más que permitiéndolo El. Y de aquí resulta también eficaz el argumento que se toma de la

pore fiunt aut fient. Quae pars non solum est de fide, iuxta id: *Vidit Deus cuncta quae fecerat,* et alia innumerabilia quae adduci possent, sed etiam est evidens naturali ratione, quamquam nominales quidam id negent, eo quod existiment divinam providentiam non posse ratione naturali probari [1]. Sed errant valde, nam, ut recte dixit Augustinus, V de Civitate, ubi per totum fuse hoc disputat, nihil magis rationi naturali repugnat quam admittere Deum esse et tamen sentire eum insipientem esse. Itaque scire etiam creaturas existentes, supposito quod sint vel futura sint, per se est magna perfectio et in nobis reperitur, et ex se non repugnat cum quacumque alia perfectione; pertinet ergo ad perfectionem simpliciter; est ergo formaliter in Deo. Item ratio in praecedenti puncto facta de infinita vi intelligendi divina hic etiam locum habet, quia res creatae, etiam ut existentes, sunt peculiari modo visibiles aut intelligibiles; et in eis fundantur propriae veritates scibiles; ergo ad infinitatem divinae scientiae pertinet ut haec omnia complectatur.

29. Praeterea ab effectu, nam Deus imprimis ignorare non potest ea quae per seipsum immediate et solus facit; nam illa vult facere et scit suam voluntatem esse potentem et efficacem; non ergo potest ignorare illum effectum ut a se factum. Deinde caetera omnia quae a creaturis fiunt, ab ipso etiam Deo immediate fiunt, quamvis non solo, ut in superioribus ostensum est; ergo nihil eorum quae fiunt potest a Deo ignorari. Dices: quid de peccatis, quae a Deo non fiunt? Respondeo: quidquid reale et positivum sit in illis, vel circa illa, a Deo fit, et ideo non potest etiam defectus ab ipso ignorari, tum quia, cognitis omnibus positivis quae sunt in tali actu, necessario cognoscitur defectus, tum etiam quia, licet ille defectus non fiat a Deo, non tamen fit nisi Deo permittente. Atque hinc etiam est

[1] Ocham et Gabriel, In I, dist. 35.

providencia divina, la cual es falso que no sea conocida por la razón natural, ya en cuanto a su suficiencia por parte de Dios, ya también en cuanto a su uso o ejercicio. ¿Qué cosa, en efecto, más indigna de Dios puede pensarse que el que sea insuficiente por sí mismo para gobernar el universo? Y no sería suficiente, si no fuese poderoso para conocer todas las cosas que son producidas, en orden a atender a las mismas de acuerdo con sus exigencias. Y si es poderoso para conocer todas estas cosas, las conoce actualmente, puesto que su ciencia representa naturalmente todas las cosas representables, porque, en otro caso, se trataría de una ciencia mudable. Además, el orden del universo mismo manifiesta suficientemente que no existe sin un gobernador universal, como se demostró, en parte, anteriormente y tocaremos, en parte, en lo que sigue.

30. Y de aquí se sigue que Dios posee desde su eternidad esta ciencia de todas las criaturas que son producidas en el tiempo, puesto que es necesario que la posea simultáneamente en su totalidad sin sucesión, porque no puede admitir variación en sí, ya que, de lo contrario, cambiaría realmente, lo cual es imposible, cosas ambas que quedaron demostradas antes. Asimismo, porque Dios no podría poseer una providencia y prudencia perfecta en la administración o gobierno de las cosas si no tuviera la presciencia de todas.

31. *Si Dios conoce los futuros contingentes.*— En este lugar se presenta inmediatamente la discusión sobre el conocimiento de los futuros contingentes; en efecto, Dios no pudo conocer desde la eternidad todas las cosas que se producen en el tiempo, si no hubiera conocido también previamente todo lo que de algún modo ha de acaecer en el tiempo; por consiguiente, si algunas cosas hubieren de acontecer contingentemente, también las conoció de antemano. Esto, empero, implica contradicción, ya sea porque lo que es contingente, mientras no ha sido hecho, no tiene una verdad determinada cognoscible; sea también porque la ciencia misma de Dios, por ser necesaria, y ser causa de las cosas, eliminaría la contingencia de éstas; sea, finalmente, porque no puede pensarse ningún camino o procedimiento por el que puedan conocerse estos futuros. A causa de estas dificultades, en el libro *De fato et divinatione,* Cicerón negó que Dios tuviera tal conocimiento previo y, como dice S. Agustín, lib. V *De Civit. Dei,* c. 9,

efficax argumentum quod ex divina providentia sumitur, quam falsum est non esse notam naturali ratione, tum quoad sufficientiam ex parte Dei, tum etiam quoad usum seu exercitium. Quid enim indignius Deo cogitari potest quam esse ipsum insufficientem ad universum gubernandum? Non esset autem sufficiens, nisi potens esset ad omnia quae fiunt cognoscenda, ut iuxta exigentiam rerum eis provideat. Quod si potens est haec omnia scire, actu omnia scit, quia scientia eius naturaliter repraesentat omnia quae repraesentabilia sunt, alioqui illa scientia esset mutabilis. Rursus ipse universi ordo satis manifestat non esse sine universali gubernatore, ut partim in superioribus ostensum est et partim in sequentibus attingemus.

30. Atque hinc sequitur Deum habere hanc scientiam creaturarum omnium quae fiunt in tempore ex aeternitate sua, quia necesse est ut totam illam simul habeat sine successione, quia non potest in se variationem admittere, alioqui realiter mutaretur, quod est impossibile; utrumque autem horum supra demonstratum est. Item, quia non posset Deus habere perfectam providentiam et prudentiam in rebus administrandis seu gubernandis, nisi haberet omnium praescientiam.

31. *Futura contingentia an Deus cognoscat.*— Statim vero offerebat se hoc loco disputatio de cognitione futurorum contingentium; non enim potuit Deus ex aeternitate scire omnia quae in tempore fiunt, nisi etiam praesciverit quidquid quocumque modo in tempore futurum fuit; si ergo aliqua contingenter futura fuere, etiam illa praescivit. Hoc autem involvit contradictionem, tum quia quod contingens est, quamdiu factum non est, non habet determinatam veritatem scibilem; tum etiam quia ipsamet scientia Dei, cum sit necessaria et causa rerum, tolleret contingentiam earum; tum denique quia nulla potest excogitari via aut modus quo haec futura cognoscantur. Propter quas difficultates Cicero, in lib. de Fato et Divinatione, negavit habere Deum hanc praescientiam, et, ut Augustinus ait, V de Ci-

para hacer a los hombres libres, los convirtió en sacrílegos. Mas, puesto que esta dificultad es tratada con toda extensión por los teólogos y no puede ser tratada, *ex professo* más que trayendo a colación muchas cosas sobre la providencia divina, la predestinación y la gracia, cuestiones que son más propias de los teólogos, por eso, fuera de lo dicho anteriormente acerca de la contingencia de los efectos en las disputaciones sobre las causas, aquí no vamos a añadir nada. Pero respondemos brevemente que es absolutamente verdadero y cierto el consecuente deducido, para cuya prueba no se necesitan más argumentos que aquellos con que demostramos la afirmación propuesta, porque de ella se sigue con evidencia este consecuente, tal como fue deducido.

32. Ni es verdad que haya una contradicción implicada en la presciencia de estos futuros, porque, aunque no tengan determinación en sus causas, es decir, en la potencia y en el modo de operar de la causa próxima, sin embargo en la realidad misma ha de acontecer una de las partes de la contradicción, la cual, por más que nosotros la ignoremos, no obstante Dios la intuye desde la eternidad. Ni resulta de aquí tampoco que Dios imponga necesidad alguna a las cosas conocidas de este modo mediante tal presciencia, puesto que esta ciencia, en cuanto tal, no es causa de las cosas, sino que incluso supone, tanto por parte de Dios como por parte de cualquier otra causa necesaria para tal efecto, toda la eficacia o concurso que ha de tener lugar en su tiempo, contemplando Dios las cosas futuras, mediante esta ciencia, como presentes a su eternidad. Ni necesita, finalmente, Dios de medio alguno extrínseco para esto, sino que alcanza todos los tiempos con su luz infinita y con la visión eterna, viendo en cada cosa lo que hay en ella, lo cual recibe la denominación de futuro o pasado respecto de las partes del tiempo mismo, mientras que respecto de la misma visión divina está en todo momento de tal suerte presente objetivamente como si existiese siempre. Por eso, igual que nosotros para ver la verdad de una realidad existente no necesitamos de medio alguno en que se demuestre tal verdad, sino que la contemplamos inmediatamente en sí misma, por ejemplo, que Pedro es blanco, puesto que vemos la blancura unida con él, no porque necesariamente le esté unida la blancura, sino sólo porque sucede así de hecho, del mismo modo, con mayor

vitat., c. 9: *Ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos.* Sed, quoniam haec difficultas latissime a theologis disputatur, et ex professo tractari non potest, nisi adducendo multa de divina providentia, praedestinatione et gratia, quae sunt propria theologorum, ideo praeter superius dicta de contingentia effectuum in disputationibus de causis, hic nihil adiungemus. Sed respondemus breviter verissimum ac certissimum esse illatum consequens, quod non aliis rationibus probandum est, nisi illis quibus probavimus assertionem positam, nam ex illa evidenter sequitur hoc consequens, ut deductum est.

32. Neque est verum implicari contradictionem in praescientia horum futurorum, quia, licet in suis causis non habeant determinationem, id est, in virtute et modo operandi causae proximae, tamen, in re ipsa altera pars contradictionis futura est, quam, licet nos ignoremus, Deus tamen ex sua aeternitate intuetur. Neque hinc etiam fit ut per hanc praescientiam Deus imponat necessitatem aliquam rebus sic cognitis, quia haec scientia ut sic non est causa earum, immo supponit, tam ex parte Dei quam ex parte cuiusvis alterius causae necessariae ad talem effectum, totam efficaciam seu concursum suo tempore futurum, et Deus per hanc scientiam intuetur res futuras ut suae aeternitati praesentes. Nec denique Deus ad hoc indiget aliquo medio extrinseco, sed suo infinito lumine et aeterna visione attingit omnia tempora, et in singulis intuetur quidquid in eis est, quod respectu diversarum partium ipsius temporis futurum vel praeteritum denominatur, respectu vero divinae visionis semper est ita praesens obiective ac si semper existeret. Unde, sicut nos ad videndam veritatem rei existentis non indigemus aliquo medio quo illa veritas demonstretur, sed immediate videmus in seipsa hanc veritatem, verbi gratia, Petrum esse album, quia videmus albedinem coniunctam ipsi, non quia ex necessitate albedo illi coniuncta sit, sed solum quia de facto ita se habet,

razón, Dios no necesita de medio alguno fuera de su luz para ver estas verdades en sí mismas, porque con su eterna visión es más eficaz para contemplar todos los tiempos y todas las cosas que en ellos se producen, que lo es nuestro entendimiento o nuestra vista para ver las cosas que coexisten con ellos y que les están presentes. Es verdad que la razón natural no puede investigar suficientemente cómo es esto, pero percibe suficientemente que no hay repugnancia en ello, y que todo está acorde y que incluso es necesario para la consumada perfección y providencia de Dios.

33. *Si Dios conoce los futuros contingentes condicionados.*— Y la otra cuestión que asomaba aquí sobre el conocimiento de los futuros contingentes, a los que llaman condicionados, aunque es realmente metafísica, sin embargo no puede tratarse dignamente sin las Sagradas Escrituras, los Padres y otros principios teológicos, razón por la cual la paso por alto en absoluto aquí. Afirmo únicamente que, si estas expresiones condicionadas —*si Pedro hubiese estado aquí, habría pecado*— u otras semejantes, tienen una verdad determinada, según la cual son cognoscibles, no pueden ser ignoradas por Dios. Y es mucho más probable que estas proposiciones tengan una verdad determinada, no fundada ciertamente en la fuerza de la ilación o consecuencia —pues tampoco se han de tomar en tal sentido dichas proposiciones—, sino en el hecho de que en la circunstancia concreta sólo se produciría determinadamente una parte de la contradicción, la cual, aunque nos permanezca oculta a nosotros, no sucede así con Dios, que penetra todas las cosas con su luz infinita, siendo señal absolutamente cierta de ello el que no predice estos futuros en menor grado que los absolutos; mas de esto en otra parte. Queda, pues, con esto suficientemente probada la afirmación propuesta en cuanto a todos los miembros que hemos distinguido en ella.

De cuántas clases es la ciencia de Dios

34. Afirmo en quinto lugar: en Dios hay una sola ciencia absolutamente simple, la cual contiene formal y eminentemente toda la perfección absoluta de una potencia intelectual, de acuerdo con la cual nosotros la distinguimos racionalmente y por conceptos inadecuados en diversas ciencias. Esta afirmación, por lo

sic etiam, maiori ratione, Deus non indiget medio aliquo extra lumen suum ad videndas has veritates in seipsis, quia efficacius est ad intuendum omnia tempora, et omnia quae in illis fiunt, sua aeterna visione, quam sit noster intellectus aut visus ad videndas res sibi coexistentes et praesentes. Verum quidem est rationem naturalem non posse satis investigare quomodo hoc sit, satis vero percipit in hoc nullam esse repugnantiam, totumque esse consentaneum, immo et necessarium ad consummatam Dei perfectionem ac providentiam.

33. *Futura contingentia sub conditione, an Deus cognoscat.*— Alia vero quaestio, quae hic se insinuabat de cognitione futurorum contingentium, quae conditionata vocant, quamvis metaphysica revera sit, tamen sine Scripturis et Patribus et aliis principiis theologicis non potest pro dignitate tractari, et ideo illam omnino praetermitto. Solumque assero, si hae conditionatae locutiones, *si fuisset hic Petrus, peccasset,* vel aliae similes, habent determinatam veritatem secundum quam sint cognoscibiles, non posse a Deo ignorari. Esse autem multo probabilius habere has propositiones veritatem aliquam determinatam, non quidem fundatam in vi illationis aut consequentiae (neque enim in hoc sensu tales propositiones sumendae sunt), sed in eo quod in tali eventu una sola pars contradictionis determinate fieret, quae, licet nos lateat, non tamen Deum, qui infinito suo lumine omnia penetrat, cuius signum certissimum est quod non minus haec futura praedicit quam absoluta; sed de hoc alias. Satis ergo ex his probata manet assertio posita quoad omnia membra quae in illa distinximus.

Quotuplex sit scientia Dei

34. Dico quinto: in Deo una tantum est scientia, eaque simplicissima, formaliter et eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientias per rationem et conceptus inadaequatos a nobis distinguitur. Haec assertio, quoad rem praecipuam

que se refiere al punto principal pretendido en ella, es evidente por razón natural es decir, que la ciencia de Dios es absolutamente una y simple. En efecto, si entre los atributos divinos no puede haber distinción alguna en la realidad, tampoco podrá haberla en la ciencia misma, sobre todo habiendo demostrado que esta ciencia es como el constitutivo formal de la esencia misma de Dios en su ser de tal naturaleza y esencia. Además, porque la ciencia de Dios, en cuanto se refiere a Dios mismo, que es el objeto más simple, es única y simple; y es absolutamente la misma que abarca a todas las criaturas en cuanto posibles, puesto que las conoce secundariamente en virtud del conocimiento comprensivo de su esencia, como dijimos. Asimismo se ha demostrado anteriormente que la ciencia libre de Dios, la cual tiene por objeto las criaturas en cuanto existentes, no añade nada real a la ciencia necesaria en cuanto tal; luego se trata de una ciencia completamente única y simple.

35. *El modo de conocer que tiene Dios es universalísimo.*— Con esto se comprende de paso que el modo de conocer mediante dicha ciencia es perfectísimo y que puede llamársele también con razón universalísimo. Lo primero es evidente, por no haber en él ninguna composición, división o raciocinio, sino una intuición simple, por la que se ven de modo simple las cosas que son compuestas, y de modo invariable las cosas que son variables, y simultáneamente las cosas sucesivas. Léase a Dionisio, c. 7 *De divin. nomin.;* S. Agustín, lib. IX *Genes. ad litt.*, c. 18; y Clemente Alejandrino, lib. VI *Strom.*, hacia el fin, donde afirma en este sentido que *Dios contempla todas las cosas con un acto único;* y Santo Tomás, I, q. 14, a. 7, 14 y 15.

36. Se explica lo segundo, porque suele llamarse ciencia universal a aquella que abarca una pluralidad y variedad de cosas con un único principio o acto, puesto que no puede imaginarse una ciencia universal por la predicación o abstracción, ya que toda ciencia lo es de alguna realidad singular. Ni se dice tampoco formalmente de una ciencia en cuanto ciencia que es universal por la causalidad; luego es denominada de este modo a causa de alcanzar muchas cosas,

quae in illa intenditur, est evidens naturali ratione, nimirum quod scientia Dei sit maxime una et simplex. Nam, si inter divina attributa non potest esse distinctio ulla in re, neque in scientia ipsa esse poterit, praesertim cum ostensum sit scientiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius essentiae[1] Dei in esse talis naturae et essentiae. Item, quia haec scientia Dei, ut versatur circa ipsum Deum, quod est simplicissimum obiectum, una est et simplex; eadem autem omnino est quae comprehendit omnes creaturas ut possibiles, quia has attingit secundario ex vi comprehensionis suae essentiae, ut diximus. Rursus ostensum est in superioribus scientiam liberam Dei, quae versatur circa creaturas ut existentes, nihil rei addere scientiae necessariae ut sic; ergo est illa scientia omnino una et simplex.

35. *Modus cognoscendi quem Deus habet universalissimus est.*— Ex quo intelligitur obiter modum cognoscendi per illam scientiam perfectissimum esse, et recte etiam dici posse universalissimum. Primum patet, quia in eo nulla est compositio, divisio, aut discursus, sed simplex intuitus, quo simpliciter videntur quae composita sunt, et invariabiliter quae variabilia sunt, et simul quae successiva. Lege D. Dionysium, c. 7 de Divin. nomin.; et Augustin., IX Genes. ad litter., c. 18; et Clement. Alexand., lib. VI Stromat., versus finem, ubi hoc sensu dicit, *Deum omnia intueri unica applicatione;* et D. Thom., I, q. 14, a. 7, 14 et 15.

36. Secundum declaratur, quia scientia illa solet dici universalis quae unico principio vel actu multa et varia attingit; non enim fingi potest scientia universalis praedicatione seu abstractione; omnis scientia rei singularis est. Neque etiam formaliter scientia ut scientia dicitur universalis ob causalitatem; ergo sic denominatur propter attingentiam plurium rerum, ut scientia angelica dicitur universalior quam humana; et

[1] La ed. Vivès y otras construyen indebidamente, a nuestro juicio, la frase última de la siguiente manera: *praesertim cum ostensum sit essentiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius scientiae Dei...* (N. de los EE.)

en el sentido en que se dice que la ciencia angélica es más universal que la humana; y entre los ángeles, de los superiores se dice que tienen una ciencia y unas especies más universales que los inferiores; por consiguiente, ascendiendo de esta suerte hasta Dios, de su ciencia se dice que es universalísima, como rectamente hizo notar Sto. Tomás, *In II,* dist. 3, q. 2, a. 2: *porque* —dice— *conoce todas las cosas con una sola semejanza, que es su esencia.* Es verdad que en otro pasaje Sto. Tomás afirma que esa ciencia ni es universal ni particular, concretamente en I, q. 14, a. 1, ad 3, pero allí habla en otro sentido, es decir, en cuanto se llama ciencia universal a aquella que alcanza de modo precisivo las razones universales de las cosas sin descender a las particulares. Y éste —entre otros— es el sentido en que nuestra metafísica se dice que es una ciencia universalísima; y se dice, por el contrario, que es singular la que se ocupa sólo de los particulares, del mismo modo que se dice que el sentido es potencia de objetos singulares. Así, pues, se dice que la ciencia de Dios no es universal ni particular, porque no excluye ninguna de las dos razones, sino que en todas las cosas las alcanza a todas de modo perfectísimo, y éste es el motivo por el que se dice en otro sentido que es universalísima.

37. *Explicación de algunos atributos de la ciencia divina.*— Los puntos restantes que constan en la quinta afirmación sólo han sido propuestos para explicar la multiplicidad eminente de dicha ciencia simplicísima y los diversos conceptos y palabras con que es significada por nosotros. Hay, pues, que comenzar por considerar que en nuestro entendimiento hay ciertos conocimientos a los que se califica como virtudes de modo absoluto, por no incluir imperfección alguna en su concepto formal, como son las cinco que distingue Aristóteles en el lib. VI de la *Etica*, a saber, entendimiento, sabiduría, ciencia, prudencia y arte. En cambio, hay otros que, o no son virtudes en modo alguno, como la opinión y la fe humana, porque no alcanzan la verdad de manera infalible, o no son virtudes sin algún defecto e imperfección, como la fe divina y la teología fundada en ella; pues en cuanto son infalibles tienen la razón propia de las virtudes, pero tienen defecto por la oscuridad. En este género puede ponerse también la ciencia *quia,* pues es virtud en cierto modo, aunque incluye imperfección. Por consiguiente, la

inter angelos, superiores dicuntur habere scientiam et species universaliores quam inferiores; sic ergo ascendendo ad Deum, eius scientia dicitur universalissima, ut recte notavit D. Thomas, In II, dist. 3, q. 2, a. 2, *quia una similitudine* (ait) *quae est sua essentia, omnia cognoscit.* Verum est alibi D. Thomam dicere illam scientiam Dei neque esse universalem, neque particularem, scilicet, I, q. 14, a. 1, ad 3, sed ibi loquitur in alio sensu, scilicet, ut scientia universalis dicitur de ea quae attingit praecise rationes universales rerum et non descendit ad particularia. Quo sensu (inter alios) nostra metaphysica dicitur universalissima scientia; e contrario vero singularis dicitur quae solum versatur circa particularia, quomodo sensus dicitur esse singularium. Sic igitur dicitur scientia Dei neque universalis neque particularis, quia neutras rationes excludit, sed in omnibus rebus omnes attingit perfectissime, et ob hanc eamdem causam dicitur in alio sensu universalissima.

37. *Aliquot divinae scientae attributa declarantur.*— Reliqua quae in quinta assertione sunt posita, solum ad explicandam eminentem multiplicitatem illius simplicissimae scientiae et diversos conceptus ac voces quibus a nobis significatur, posita sunt. Est ergo imprimis considerandum in nostro intellectu quasdam esse cognitiones quae dicuntur virtutes simpliciter, quia in suo conceptu formali nullam includunt imperfectionem, ut sunt illae quinque quas Aristoteles distinguit in VI Ethic., scilicet, intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Alia vero sunt quae vel nullo modo sunt virtutes, ut opinio et fides humana, quia non attingunt infallibiliter veritatem, vel non sunt virtutes sine aliquo defectu et imperfectione, ut fides divina, et theologia in ea fundata; quatenus enim sunt infallibiles, virtutum rationem habent, deficiunt tamen in obscuritate. In hoc etiam genere poni potest scientia *quia:* est enim aliquo modo virtus, sed imperfectionem includit. Divina ergo scientia forma-

ciencia divina incluye formalísimamente todas las virtudes anteriores unidas simplicísimamente en su única perfección. Es, en efecto, dicha ciencia un conocimiento clarísimo de todos los primeros principios y una contemplación gozosísima de la causa primera y suprema y de todas las realidades, tanto naturales como sobrenaturales. Es, al mismo tiempo, arte de todas las cosas que pueden producirse, y prudencia que juzga con toda rectitud sobre todas las cosas que es conveniente hacer. Bajo estas razones, pues, puede ser llamada inteligencia, sabiduría, ciencia, arte y prudencia. Y todos estos aspectos es evidente que se distinguen por la sola razón mediante nuestros conceptos inadecuados.

38. En cambio, las últimas propiedades no están formalmente en Dios ni en su ciencia. Ni Dios tiene tampoco opinión, puesto que implica un asentimiento falible y, en consecuencia, con temor. Sin duda que Dios conoce todas las razones en que los hombres pueden apoyarse para tener asentimientos probables; pero este conocimiento es en Dios científico y evidente, ya que en virtud de él conoce qué peso tiene cada una de las razones para engendrar probabilidad. Por eso, Dios tampoco conoce las cosas mudables y contingentes más que en cuanto son capaces de evidencia y de certeza; como, por ejemplo, si contempla un efecto contingente en sus causas y circunstancias, conoce únicamente que la causa es suficiente, pero que es indiferente para dicho efecto, bien de modo igual, bien con mayor propensión para una parte que para otra, tal como sea en realidad; y no juzga que el efecto ha de ser futuro más que mirando la causa, en cuanto ha de ser determinada a su tiempo. A su vez, tampoco la fe tiene cabida en el conocimiento de Dios, como es de por sí evidente, no sólo porque toda oscuridad es incompatible con la claridad infinita de Dios; sino también porque no existe ninguna autoridad a la que El pueda creer, ya que a sí mismo no se cree, puesto que la palabra con que habla consigo mismo es un conocimiento comprehensivo perfectísimo de sí y de todas las cosas; y una autoridad inferior, la cual es de suyo falible, no puede mover a Dios al asentimiento, sino que El mismo ve con evidencia lo que tiene de peso el testimonio de cada uno para poder mover al asentimiento, al entendimiento humano o al angélico.

liter includit omnes priores virtutes simplicissime unitas in unica perfectione sua. Est enim illa scientia clarissima cognitio omnium primorum principiorum et iucundissima contemplatio primae ac supremae causae et omnium rerum, tam naturalium quam supernaturalium. Est item ars omnium quae fieri possunt, et prudentia, quae rectissime iudicat de omnibus quae agere expedit. Sub his ergo rationibus, et intelligentia, et sapientia, et scientia, et ars ac prudentia nominari potest. Quae omnia sola ratione distingui per inadaequatos conceptus nostros perspicuum est.

38. Posteriores autem proprietates non sunt in Deo formaliter et in eius scientia. Neque enim Deus opinionem habet, quae assensum dicit fallibilem ideoque formidolosum. Novit quidem Deus rationes omnes quibus homines niti possunt ad assensus probabiles eliciendos; sed haec notitia in Deo scientifica est et evidens, qua novit quod pondus habeat unaquaeque ratio ad probabilitatem generandam. Et ideo Deus etiam mutabiles res et contingentes non cognoscit nisi quatenus evidentiae et certitudinis sunt capaces; ut verbi gratia, si effectum contingentem in causis et circumstantiis contemplatur, solum cognoscit causam esse sufficientem, sed indifferentem ad talem effectum, vel aequaliter, vel cum maiori propensione ad unam partem quam ad aliam, prout revera fuerit; effectum autem esse futurum non iudicat, nisi intuendo causam ut suo tempore determinandam. Rursus, nec fides locum habet in cognitione Dei, ut per se notum est, tum quia omnis obscuritas repugnat infinitae claritati Dei, tum etiam quia nulla est auctoritas cui ipse credere possit; nam sibi non credit, cum locutio, qua secum loqui potest, sit perfectissima sui et rerum omnium comprehensio; inferior vero auctoritas, quae ex se fallibilis est, non potest Deum ad assensum movere, sed ipse evidenter videt quid ponderis habeat uniuscuiusque testimonium ut humanum vel angelicum intellectum possit ad assentiendum movere.

39. Por último, tampoco se puede atribuir formalmente a Dios la ciencia *quia* o *a posteriori*, puesto que una ciencia tal se da precisamente cuando el conocimiento del efecto nos lleva al conocimiento de la causa; por tanto, es preciso que el conocimiento del efecto sea la causa del conocimiento de la causa; ahora bien, esta causalidad no puede darse por parte del objeto, como consta por los mismos términos; luego es necesario que se dé por parte del cognoscente; empero, esto es incompatible con Dios, por implicar una imperfección manifiesta. Así, pues, Dios conoce la conexión necesaria entre el efecto y la causa, tal como es en sí; conoce también que el que conoce imperfectamente puede ascender del conocimiento del efecto al conocimiento de la causa; mas El no asciende de esta manera, sino que más bien conoce el efecto en la causa, y no posee, por tanto, ciencia *quia* o *a posteriori*. En cambio, la ciencia *propter quid* se concibe formal y propiamente en Dios con todo derecho, puesto que la expresión *propter quid* no indica causalidad por parte del cognoscente mismo, de tal suerte que el conocimiento de la causa sea la causa del conocimiento del efecto, sino que expresa causalidad únicamente por parte del objeto, causalidad que puede ser contemplada por un conocimiento totalmente simple, y éste es el modo como ve Dios de qué causa o de qué causas procede cada efecto, afirmándose, en consecuencia, con toda propiedad que posee la ciencia *propter quid*, sobre todo respecto de las criaturas, siendo injustificado el temor de Durando en este punto, *In I*, dist. 35, q. 4. Advierte, empero, no sin motivo, que Dios no posee la ciencia *propter quid* respecto de sí mismo, porque no tiene causa ninguna; puede, por tanto, afirmarse que posee una perfectísima ciencia *quia*, y la *propter quid* de modo eminente, ya que conoce que están contenidas en su razón simplicísima todas las razones que —de alguna manera *a priori*— pueden darse de sus atributos.

40. *Qué debe considerarse en las virtudes intelectuales para que puedan ser atribuidas a Dios.*— Y de este modo podemos discurrir por todas las palabras o conceptos de conocimientos o perfecciones intelectuales, pues son innumerables. Y en ellas debe considerarse atentamente si expresan una perfección absoluta o si incluyen alguna imperfección, de suerte que las unas se atribuyan formal y

39. Tandem nec scientia *quia*, seu a posteriori, potest Deo formaliter tribui, quia talis scientia tunc est quando cognitio effectus inducit ad cognitionem causae; unde oportet ut cognitio effectus sit causa cognitionis causae; non potest autem haec causalitas intercedere ex parte obiecti, ut ex ipsis terminis constat; ergo necesse est ut sit ex parte cognoscentis; at hoc repugnat Deo, quia manifestam includit imperfectionem. Novit igitur Deus necessariam connexionem inter effectum et causam, prout in se est; novit etiam eum qui imperfecte cognoscat posse ascendere ex cognitione effectus ad cognitionem causae; ipse autem non ita ascendit, sed effectum potius in causa cognoscit, et ideo scientiam *quia*, seu a posteriori, non habet. Scientia autem *propter quid* formaliter ac proprie in Deo recte concipitur, quia illa dictio *propter quid* non indicat causalitatem ex parte ipsius cognoscentis, ita ut cognitio causae sit causa cognitionis effectus, sed dicit tantum causalitatem ex parte obiecti, quae per simplicissimam cognitionem videri potest, et hoc modo videt Deus ex qua causa vel ex quibus sit unusquisque effectus, et ideo propriissime dicitur habere scientiam propter quid, praesertim respectu creaturarum, in quo sine causa formidavit Durand., In I, dist. 35, q. 4. Advertit tamen non abs re, non habere Deum scientiam *propter quid* respectu sui ipsius, quia nullam habet causam; unde dici potest habere perfectissimam scientiam *quia* et eminenter *propter quid;* quia in simplicissima ratione sua cognoscit contineri rationes omnes, quae aliquo modo a priori de attributis eius reddi possunt.

40. *Quid considerandum in intellectualibus virtutibus ut Deo attribui possint.*— Atque ad hunc modum discurrere possumus per omnes voces vel conceptus cognitionum seu perfectionum intellectualium, sunt enim innumerae. Et in eis est attente considerandum an dicant perfectionem simpliciter, an includant aliquam imperfectionem, ut illae

propiamente a la ciencia, mientras que las otras no se pueden atribuir de modo alguno; por ejemplo, el conocimiento por simple aprehensión o por juicio, en cuanto formal y absolutamente expresan perfección sin imperfección, concretamente el representar realidades inteligibles y asentir a la verdad, se atribuyen a Dios con razón. En cambio, si la aprehensión se considera no sólo con precisión del juicio por nuestra parte, sino también con exclusión por parte de la realidad misma, es decir, de tal suerte que se trate de un concepto verdaderamente aprehensivo y no judicativo, en este caso tal aprehensión no puede atribuirse formalmente a Dios, por incluir imperfección, es decir, porque mediante una aprehensión tal no se conoce la realidad en todo lo que tiene de cognoscible; pues cuando se la concibe de este modo, mediante semejante concepción se juzga de ella todo lo que puede juzgarse. Por este motivo, todas las palabras que parecen significar la aprehensión de una cosa sin juicio perfecto no se aplican a Dios más que metafóricamente, y éste parece que es el caso de *pensamiento, intención* y otras similares. Además, en nosotros hay una ciencia intuitiva y una ciencia abstractiva, las cuales, en cuanto expresan el conocimiento de una realidad existente o de una no existente, no implican imperfección alguna en el conocimiento mismo, pudiendo en este sentido ser atribuidas a Dios; en cambio, si se le llama conocimiento abstractivo a causa de la ausencia o distancia local o temporal del objeto, entonces hay implicada imperfección y limitación en tal conocimiento, concretamente el que no pueda extenderse a todos los tiempos o a todos los lugares, y en este sentido no se encuentra en Dios formalmente; y si hay algunas palabras que envuelvan esta significación, no se aplican a Dios propiamente, sino metafóricamente; de este tipo parece ser la palabra *recuerdo,* la cual, por lo mismo, sólo puede atribuirse a Dios por metáfora. En consonancia con esta significación y consideración se propuso aquella célebre división que los teólogos hacen de la ciencia divina en ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión; en efecto, la primera de suyo sólo es de las cosas posibles en cuanto tales y es abstractiva; por el contrario, la segunda se dice del conocimiento total de las cosas que tienen existencia o que la han de tener en alguna diferencia del tiempo. Los teólogos

formaliter et proprie tribuantur divinae scientiae, hae vero minime; ut, verbi gratia, cognitio apprehensiva et iudicativa, ut absolute et formaliter dicunt perfectionem sine imperfectione, scilicet, repraesentare res intelligibiles et assentiri veritati, merito tribuuntur Deo. Si vero apprehensio sumatur non solum cum praecisione iudicii ex parte nostra, sed etiam cum exclusione ex parte ipsius rei, id est, quod talis conceptus sit vere apprehensivus et non iudicativus, sic non potest Deo attribui formaliter talis apprehensio, quia includit imperfectionem, scilicet, quod per talem apprehensionem non cognoscatur res quantum cognoscibilis est; nam, quando hoc modo concipitur, per talem conceptionem de illa iudicatur quidquid iudicari potest. Atque hac ratione omnes illae voces quae videntur significare apprehensionem rei sine perfecto iudicio, non nisi metaphorice Deo tribuuntur, et huiusmodi videntur esse *cogitatio, consilium* et similes. Rursus reperitur in nobis scientia intuitiva et abstractiva, quae, quatenus dicunt cognitionem rei existentis vel non existentis, nullam includunt imperfectionem in ipsa cognitione, et hoc modo tribui possunt Deo; tamen, si cognitio abstractiva dicatur propter absentiam et distantiam localem vel temporalem ab obiecto, sic includit imperfectionem et limitationem in tali cognitione, nimirum, quod non possit ad omnia tempora vel ad omnia loca extendi, et hoc modo non reperitur in Deo formaliter; et si quae sunt voces quae hanc significationem involvant, non tribuuntur Deo proprie, sed metaphorice; huiusmodi autem esse videtur *recordatio,* quae propterea solum per metaphoram Deo attribui potest. Et iuxta hanc significationem et considerationem data est celebris illa divisio theologorum scientiae divinae, in scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis; nam prior de se est tantum rerum possibilium ut sic et abstractiva; posterior vero dicitur de tota cognitione rerum quae existentiam habent vel habiturae sunt in aliqua differentia temporis. De qua divisione plura a theologis tradun-

exponen sobre esta división muchas cosas que no corresponden al metafísico; a éste le basta con conocer la significación de los términos.

Qué opinó Aristóteles sobre la ciencia divina

41. El filósofo sólo puede echar de menos qué es lo que ha opinado Aristóteles sobre la ciencia divina, materia en la que no se discute casi más que un punto, ya que en lo demás consta que opinó rectamente. Porque en el lib. XII de la *Metafísica* mantiene abiertamente que Dios se conoce a sí mismo como acto puro y con una intelección única y simplicísima, perpetua e inmutable, que es su propia sustancia; y en este principio están contenidas todas las cosas que dijimos anteriormente, y, si no las explicó todas, tampoco dijo nada que sea incompatible con ellas, exceptuando únicamente aquel punto sobre el cual, como dijimos, hay controversia. Se refiere, en concreto, al conocimiento que Dios tiene de las criaturas; en efecto, muchos piensan que Aristóteles enseñó que Dios, o no conoce nada fuera de sí, o que no lo conoce con distinción y claridad y en particular. Esta es la opinión de Gregorio en *In I,* dist. 35, q. 1, donde aduce también al Comentador, lib. XII de la *Metafísica,* text. 51, quien expone a Aristóteles en tal sentido. Y de este texto se toma el principal fundamento, ya que en él afirma Aristóteles que Dios no conoce algunas cosas para que su entendimiento no sufra menoscabo; en efecto, algunas cosas son tan viles que es más noble ignorarlas que conocerlas; en cambio, los otros testimonios que suelen aducirse de Aristóteles no tienen importancia alguna. Gabriel, en *In I,* dist. 35, q. 2, atribuye idéntica opinión a Averroes, aunque no a Aristóteles. También Avicena, como refiere el propio Averroes en la disp. XII de *Destruct.,* opinó que Dios no conoce los singulares según sus existencias, porque no comprendió cómo una ciencia tal podía ser invariable e independiente de las realidades mutables. Averroes añade otras razones que exponen ampliamente en el pasaje arriba citado Gregorio y Gabriel, razones que virtualmente han sido resueltas por nosotros en las páginas anteriores, con excepción de ésta: que si Dios conociese los singulares, conocería infinitas cosas, lo cual es imposible. Finalmente, que éste ha sido el parecer de Aristóteles lo han enseñado muchos de los antiguos

tur, quae ad metaphysicum non spectant; satisque illi est significationem illorum terminorum nosse.

Quid Aristoteles de divina scientia senserit

41. Solum potest philosophus desiderare quid de divina scientia Aristoteles senserit, in quo unum fere est controversum, de caeteris enim bene sensisse constat. Nam aperte in XII Metaph. ponit Deum intelligentem seipsum tamquam purum actum, atque unica ac simplicissima, perpetua et immutabili intellectione, quae est substantia eius, in quo principio caetera quae superius diximus continentur, quae, licet non omnia sint ab eo declarata, nihil tamen dicit quod eis repugnet; illo tantum excepto, de quo, ut dixi, est controversia, nimirum, circa cognitionem quam Deus habet de creaturis; multi enim existimant docuisse Aristotelem Deum extra se vel nihil cognoscere, vel non distincte, clare ac in particulari. Ita opinatur Gregorius, In I, dist. 35, q. 1, ubi adducit etiam Commentatorem, XII Metaph., text. 51, ita exponentem Aristotelem. Ex quo textu praecipuum sumitur fundamentum, nam ibi dicit Aristoteles Deum quaedam non cognoscere, ne vilescat intellectus eius; nam quaedam adeo vilia sunt ut nobilius sit ea ignorare quam nosse; alia vero testimonia quae ex Aristotele adduci solent, nullius sunt momenti. Eamdem opinionem tribuit Averroi, non tamen Aristoteli, Gabr., In I, dist. 35, q. 2. Avicenna etiam, ut idem Averroes refert, disp. XII Destructorii, existimavit Deum non cognoscere singularia secundum existentias eorum, quia non intellexit quo modo talis scientia posset esse invariabilis et independens a rebus mutabilibus. Averroes alias addit rationes, quas late referunt Gregorius et Gabriel supra, quae in virtute sunt a nobis solutae in superioribus, praeter illam, quod si Deus singularia cognosceret, infinita cognosceret, quod est impossibile. Denique ita sensisse Aristotelem multi ex antiquis

Padres, como Clemente Alejandrino, lib. V *Strom.*, Ambrosio, lib. I *De Officiis*, c. 13; Gregorio Niseno (o Nemesio), lib. VIII *Philosoph.*, c. 4; y Teodoreto, lib. VI *De curandis graecanicis affectionibus.*

42. *Aristóteles opinó rectamente sobre la ciencia de Dios respecto de las criaturas.*— Pero opinan más rectamente los que disculpan a Aristóteles de este error, puesto que en otros pasajes su parecer es recto, y aquel texto de la metafísica tiene conveniente explicación, de tal suerte que no sea preciso afirmar con Durando que Aristóteles enseñó cosas opuestas. Se prueba lo primero por varios principios y testimonios de Aristóteles, porque en el lib. II de la *Física* demuestra que la naturaleza obra por un fin, dirigida por su autor, y, en consecuencia, afirma que la obra de la naturaleza es obra de inteligencia; luego Aristóteles daba por supuesto que el autor de la naturaleza conoce las acciones y fines de los agentes naturales, que tienen por objeto las cosas singulares. Por eso afirmó, en el I *De caelo*, text. 13, que Dios y la naturaleza nada hacen en vano; por consiguiente, todas las cosas que se hacen son conocidas por Dios. Además, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 2, hace a Dios causa y autor de todas las cosas; por tanto, es evidente que, según el pensamiento de Aristóteles, Dios no obra con ignorancia, sino por entendimiento y voluntad, como veremos luego. Esto mismo enseña con más extensión y elegancia en el lib. *De caelo et mundo ad Alexandrum*, al decir: *A todas las cosas del aire, de la tierra y del agua podrás llamarlas obras de Dios*, y más abajo afirma que con su voluntad contiene y mueve todas las cosas. Además, en el lib. X de la *Etica*, c. 8, dice que es muy querido de Dios el que a una felicidad activa une la contemplativa, y en el lib. II *Magnor. Moral.*, c. 8, afirma que no se ha de atribuir a Dios la buena suerte de los hombres malvados. Y en esto ciertamente se equivoca, pero en la razón que añade expone lo que pretendemos. *Efectivamente* —dice— *hemos hecho a Dios señor de éstos para que distribuya los bienes y males según los méritos.* Y luego: *Y si lo asignamos a tal distribuidor, Dios, entonces convertiremos en malo al propio juez*, y otras cosas que añade en apoyo de la misma sentencia. Además, en el lib. I *Oeconomic.*, c. 3, dice que *la naturaleza de ambos* (es decir, del varón y de la mujer) *ha sido ordenada de este modo por la providencia divina*

Patribus docuerunt, ut Clemens Alexandrinus, lib. V Stromaton; Ambros., lib. I de Officiis, c. 13; Gregorius Nyssenus lib. VIII Philosophiae, c. 4 (vel Nemesius); et Theodoretus, lib. VI de Curandis graecanicis affectionibus.

42. *Aristoteles recte sensit de scientia Dei circa creaturas.*— Sed rectius sentiunt qui ab hoc errore Aristotelem vindicant, quia in aliis locis recte sentit, et ille textus Metaphysicae congruam habet expositionem, ut necesse non sit cum Durando dicere illum contraria docuisse. Primum probatur ex variis principiis et testimoniis Aristotelis, quia in II Phys. demonstrat naturam agere propter finem, directam ab auctore suo, et ideo ait opus naturae esse opus intelligentiae; ergo supponebat Aristoteles auctorem naturae cognoscere actiones ac fines naturalium agentium, quae circa singularia versantur. Unde I de Caelo, text. 13, Deum dixit et naturam nihil facere frustra; omnia ergo quae fiunt cognoscuntur a Deo. Deinde XII Metaph., c. 2, Deum facit causam et auctorem omnium; est autem constans apud Aristotelem Deum non agere ignoranter, sed per intellectum et voluntatem, ut infra videbimus. Quod latius et elegantius docet in lib. de Caelo et Mundo ad Alexand., dicens: *Omnes aeris, terrae et aquae res Dei opera dicere poteris;* et inferius ait voluntate sua omnia continere et movere. Rursus, X Ethic., c. 8, eum qui felicitati activae contemplativam coniungit, Deo dicit esse carissimum, et lib. II Magnorum Moralium, c. 8, ait bonam fortunam iniquorum hominum non esse in Deum referendam. In quo quidem errat, in ratione tamen quam subdit, declarat quod intendimus. *Talium siquidem* (ait) *dominum praeficimus Deum, ut bona malaque meritis distribuat.* Et infra: *Quod si huiusmodi distributori Deo adscripserimus, malum ipsum iudicem faciemus*, et caeterea quae in eamdem sententiam subiungit. Item I lib. Oeconomic., c. 3, ait, *sic divina providentia ordinatam esse utriusque naturam* (id est, viri et mulieris) *ad societatem.* Praeterea, III Metaph., text. 15,

para la sociedad. También en el lib. III de la *Metafísica*, text. 15, y en el I *De anima*, text. 80, hace llegar a Empédocles a esto como a la más grave dificultad: que Dios sería un desconocedor o ignorante de algunas cosas. Está, pues, fuera de toda duda que ésta fue la posición de Aristóteles. Y así lo juzgó Santo Tomás, I, q. 14, a. 11, y I *cont. Gent.*, c. 50, y en los mismos pasajes sus comentadores; y Capréolo y los demás escolásticos en *In I*, dist. 35; Marsilio, q. 38, a. 3.

43. En segundo lugar es evidente, porque aquel texto del lib. XII de la *Metafísica* se puede exponer de los dos modos con que nosotros exponemos en los SS. Padres expresiones semejantes. Pues, en primer lugar, San Jerónimo, *Habacuc*, 1, dice de modo similar: *Es absurdo hacer llegar la majestad de Dios hasta conocer en cada momento el nacimiento de los mosquitos*, etc., siendo así que es absolutamente cierto que San Jerónimo no ignoraba que Dios conocía todas las cosas; por consiguiente, en ese pasaje no habla de una ciencia cualquiera, sino de la que lleva adjuntos un cuidado y providencia singular; y no es porque no estén sometidas todas las cosas a la providencia divina, sino porque no lo están de igual modo que las cosas humanas, a las que principalmente atiende Dios, como explica en seguida San Jerónimo. Y en este sentido dijo también San Pablo: *¿Acaso se cuida Dios de los bueyes?* Podemos, pues, exponer a Aristóteles de este modo: que Dios desconoce algunas cosas que son viles, en cuanto a atenderlas o preocuparse de ellas de modo principal. En segundo lugar (y esto está más de acuerdo con su pensamiento), también San Agustín dijo, en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46, que Dios no conoce nada fuera de sí; no porque desconozca totalmente las cosas distintas de El, sino porque no conoce nada si no es por medio de sí mismo y en virtud de su propio conocimiento. Este mismo es, pues, el sentido en que se expresó Aristóteles, tal como lo interpretó Santo Tomás. Y su argumento prueba únicamente que Dios no conoce estas cosas de tal manera que sea perfeccionado por ellas y de ellas dependa, puesto que esto sería vil e indigno de Dios. Mas el conocer estas cosas, aunque sean viles, con un conocimiento superior e independiente, y sólo en cuanto objetos secundarios, no sólo no es indigno, sino que resulta de la abundancia de perfección. Y de este modo tiene también fácil solución la razón de Avicena; en efecto, no se sigue

et I de Anima, text. 80, ad hoc deducit Empedoclem tamquam ad maximum incommodum, quod Deus sit insipiens seu ignorans aliquarum rerum. Constat igitur hanc fuisse Aristotelis sententiam. Atque ita censuit D. Thomas, I, q. 14, a. 11, et I cont. Gent., c. 50, et Commentatores eius, eisdem locis; et Capreolus ac alii scholastici, In I, dist. 35; Marsilius, q. 38, a. 3.

43. Secundo patet, nam textus ille XII Metaph. duobus modis exponi potest, quibus nos similia verba in sanctis Patribus exponimus. Primo enim, D. Hieronymus, Habacuc, 1, simili modo dicit: *Absurdum est ad hoc deducere Dei maiestatem, ut sciat per momenta singula quod nascantur culices*, etc., cum tamen certissimum sit Hieronymum non ignorasse Deum omnia scire; loquitur ergo ibi non de qualibet scientia, sed de illa quae habet coniunctam peculiarem curam et providentiam; non quod etiam omnia non cadant sub divinam providentiam, sed quod non eodem modo ac res humanae, quas Deus principaliter intendit, ut statim Hieronymus declarat; quomodo etiam Paulus dixit: *Numquid de bobus cura est Deo?* Sic ergo exponere possumus Aristotelem, quod Deus quaedam quae sunt vilia, nesciat, principaliter ea intendens aut procurans. Secundo (magis ad mentem eius), etiam August., lib. LXXXIII Quaest., q. 46, dixit Deum nihil cognoscere extra se; non quia alia omnino nesciat, sed quia nihil per seipsum et ex cognitione sui scit. Hoc igitur eodem sensu locutus est Aristoteles, ut D. Thomas eum interpretatur. Et hoc solum probat ratio eius, scilicet, Deum non ita haec cognoscere ut ab eis perficiatur et pendeat, hoc enim esset vile et indignum Deo. Cognoscere autem haec quantumvis vilia, superiori et independenti cognitione, et solum ut secundaria obiecta, id non solum non est indignum, sed est ex abundantia perfectionis. Atque in hunc modum facile etiam solvitur ratio Avicennae; non enim sequitur variabilitas in divina scientia, cum sit inde-

que haya variabilidad en la ciencia divina, ya que es independiente, según demostramos antes con toda extensión.

44. *Opinión de Averroes sobre este punto.— Opinión de Platón y de otros filósofos.*— Y en este sentido quisieron también interpretar algunos a Averroes, sobre todo Palacios, *In I,* dist. 35, y ciertamente que aduce algunos testimonios de él que son probables, tomados de las disp. VI y XIII contra Algazel y del lib. I *De generat. animal.* Pero yo creo que hay que preocuparse poco de lo que haya opinado Averroes, y, respecto de él, yo admitiría con facilidad lo que dice Durando en el mismo pasaje, q. 2: que no fue constante en esto, sino que escribió cosas contrarias, sobre todo porque parece que defendió este error *ex professo* y en una disputación propia. Y el argumento tomado de la infinitud de los singulares no tiene importancia alguna, puesto que el entendimiento infinito de Dios puede abarcar con absoluta distinción todas estas cosas; de lo contrario, tampoco Dios podría comprender todas las especies de cosas posibles. Finalmente, que otros filósofos han alcanzado esta verdad nos consta por Platón, lib. X de *Las leyes,* y por Algazel, en contra de Avicena, según refiere Averroes en dicha disp. XII *Destruct.,* y por otros, siendo todos estos puntos tratados por Eugubino, lib. VI *De perenn. philosoph.*

SECCION XVI

QUÉ SE PUEDE DEMOSTRAR POR RAZÓN NATURAL SOBRE LA DIVINA VOLUNTAD

1. Sobre la divina voluntad, el juicio es casi el mismo que sobre la ciencia divina, y, por eso, prácticamente hay que aplicar lo que se dijo en la sección precedente y añadir las pocas cosas que son propias de la voluntad.

En Dios hay voluntad

2. En primer lugar, pues, hay que afirmar que por razón natural se demuestra que en Dios hay voluntad propia y formal. Paso por alto los testimonios por los que consta que esto es también de fe, ya que, por una parte, son vulgares y, por otra, no pertenecen al presente cometido. Se prueba, pues, en primer lugar,

pendens, ut latissime in superioribus declaratum est.

44. *Quid Averroes senserit in hac re.— Quid Plato et alii philosophi.*— Atque in hunc etiam modum aliqui voluerunt Averroem interpretari, praesertim Palacios, In I, dist. 35, et certe adducit probabilia eius testimonia, ex disp. VI et XIII contra Algazel., et ex lib. I de Generat. animal. Sed quid Averroes senserit parum curandum censeo, et de illo facile admitterem quod Durand. ibi, q. 2, dicit, non fuisse constantem in hoc, sed contraria scripsisse; praesertim quia ex professo et in propria disputatione videtur illum errorem docuisse. Argumentum autem sumptum ab infinitate singularium nullius est momenti, quia infinitus Dei intellectus haec omnia distinctissime capere potest: alioqui nec omnes species rerum possibilium comprehendere posset Deus. Denique, alios philosophos veritatem hanc assecutos fuisse constat ex Platone, lib. X de Legib., et ex Algazele, contra Avicennam, ut refert Averroes, dicta disp. XII Destruct., et ex aliis, quae tractat Eugub., lib. VI de Peren. philosophia.

SECTIO XVI

QUID POSSIT RATIONE NATURALI DEMONSTRARI DE DIVINA VOLUNTATE

1. De divina voluntate idem fere iudicium est quod de divina scientia, et ideo illi fere applicanda sunt quae in praecedenti sectione sunt dicta, et pauca addenda quae voluntatis sunt propria.

Esse in Deo voluntatem

2. Primo igitur dicendum est ratione naturali demonstrari esse in Deo propriam et formalem voluntatem. Omitto testimonia quibus constat hoc etiam esse de fide, quia et vulgaria sunt et non pertinent ad praesens institutum. Probatur ergo primo a priori,

a priori, ya que se demostró que Dios es viviente intelectual perfectísimo; ahora bien, a la esencia de un viviente tal corresponde el poseer no sólo la capacidad de entender, sino también la de apetecer vitalmente; luego en Dios existe esta fuerza apetitiva espiritual y vital, a la que propia y formalmente se llama voluntad. La proposición menor se demuestra en filosofía, porque a toda forma le sigue un apetito proporcionado; es decir, a la forma natural, el apetito natural; a la forma aprehendida, el apetito vital; a la sensitiva, el sentitivo, y a la intelectiva, el racional o intelectual. En segundo lugar, puede probarse principalmente *a posteriori* por los efectos; primeramente, porque este apetito se da en las criaturas más perfectas, las cuales son a imagen de Dios, contribuyendo a la gran perfección de las mismas sin incluir imperfección alguna; en efecto, que el movimiento de este apetito en tales criaturas sea un accidente, o que se produzca mediante una eficiencia intrínseca o por información, y que posea otras imperfecciones semejantes, no pertenece a la razón de voluntad en cuanto tal, si se hace abstracción de voluntad participada y de voluntad por esencia, sino que se deriva de que esa voluntad en concreto es participada e imperfecta.

El apetito innato

3. *En Dios hay apetito natural y necesario.— Motivo de duda.*— Mas alguno podrá preguntar si se da en Dios apetito natural, no entendiendo natural como necesario, es decir, en cuanto se distingue de libre, puesto que en este sentido es de todo punto cierto que en Dios hay apetito natural, al menos por lo que se refiere al amor de sí mismo; sino entendiendo natural en cuanto se distingue de elícito, y se le llama *pondus naturae* o apetito innato, sobre el que hemos tocado algunos puntos antes, en la disp. I, sec. última. Parece que semejante apetito no puede ser atribuido a Dios, no sólo porque tal modo de apetecer parece imperfecto, ya que en cuanto tal no incluye la vida, razón por la que es común a las cosas inanimadas, sino también porque parece que no se encuentra en los vivientes creados, a no ser en cuanto la potencia apetitiva antecede en ellos a la apetición vital; y en Dios, ni hay algo imperfecto o que no sea vital, ni hay

quia demonstratum est Deum esse vivens intellectuale perfectissimum; sed de ratione huiusmodi viventis est ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter; ergo est in Deo huiusmodi vis appetitiva spiritualis et vitalis; haec autem appellatur voluntas proprie ac formaliter. Minor propositio demonstratur in philosophia, quia ad omnem formam consequitur appetitus illi proportionatus; ad formam, scilicet, naturalem, appetitus naturalis; et ad formam apprehensam, appetitus vitalis; ad sensitivam, sensitivus, et ad intellectivam, rationalis seu intellectualis. Secundo, principaliter potest a posteriori probari ex effectibus; primo, quia hic appetitus reperitur in creaturis perfectissimis, quae sunt ad imaginem Dei, et ad magnam perfectionem earum spectat et formaliter nullam includit imperfectionem; nam quod motus huius appetitus in his creaturis sit accidens, aut quod sit per efficientiam intrinsecam vel informationem, et quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic, abstrahendo a voluntate participata et per essentiam, sed consequitur ex eo quod talis voluntas participata est et imperfecta.

De appetitu innato

3. *In Deo est naturalis necessariusque appetitus.— Dubitandi ratio.*— Sed quaeret aliquis an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut, scilicet, a libero distinguitur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui; sed sumendo naturale ut distinguitur ab elicito et dicitur pondus naturae seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra, disp. I, sectione ultima. Videtur autem non posse huiusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videtur imperfectus, quia, ut talis est, non includit vitam, unde communis est rebus inanimatis, et in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potentia appetitiva in eis antecedit vitalem appetitionem; in Deo autem neque est aliquid imperfectum aut non vitale, ne-

facultad apetitiva que anteceda al movimiento vital de apetecer, como luego diré. En segundo lugar, porque el apetito natural parece propio de aquellas cosas que no tienen por sí mismas consumada toda su perfección; puesto que, si la tuvieran, no habría nada que apeteciesen. Por eso suele decirse comúnmente que este apetito no es más que la capacidad natural; Dios, en cambio, tiene por sí mismo consumada toda su perfección, y no tiene verdaderamente capacidad, sino actualidad de toda perfección. Y si alguno dice que Dios tiene apetito natural, no para utilidad propia, sino para la de los demás, contra esto está, en tercer lugar, el que se sigue que, o Dios se comunica necesariamente a las demás cosas, o que el apetito natural de Dios no se sacia, y cualquiera de las dos cosas constituye un inconveniente.

4. *Solución afirmativa.*— Sin embargo, no se puede negar que en Dios hay apetito natural; ciertamente que éste es un apetito al que se llama así metafóricamente; mas lo que mediante tal metáfora se significa afirmamos que conviene verdaderamente a Dios, puesto que no es otra cosa más que la inclinación natural o la determinación de cada cosa a su propia perfección o acción. Y a la razón de este apetito no pertenece el ser a modo de deseo de un bien no poseído, sino que puede ser también a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída. En efecto, de esta suerte la materia no sólo apetece como si desease la forma que no tiene, sino también como si poseyese de modo deleitable y con descanso la perfección que tiene; y la visión beatífica creada, o el *lumen gloriae*, tiende a Dios por peso natural, por más que nunca esté separada de El. Ni pertenece tampoco a la razón de este apetito el tender a una cosa distinta del apetente, o —lo que es igual— que el término o su cuasi objeto y el sujeto sean realmente distintos, ya que puede haber un apetito cuasi reflejo de una cosa sobre sí misma. Porque si en el amor vital se da esto con toda propiedad, ¿por qué no se va a aplicar metafóricamente lo mismo al apetito natural? Nos consta además por inducción; en efecto, cada cosa se dice que apetece naturalmente su ser o su entidad actual, la cual no es algo distinto de ella misma; se dice también que cada cosa apetece su perfección, no sólo la que puede serle sobreañadida,

que est facultas appetitiva quae antecedat vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur proprius earum rerum quae per seipsas non habent consummatam omnem perfectionem suam; nam, si haberent, nihil esset quod appeterent. Unde communiter dici solet hunc appetitum nihil aliud esse praeter capacitatem naturalem; Deus autem per seipsum habet consummatam omnem perfectionem suam, nec vere habet capacitatem, sed actualitatem omnis perfectionis. Quod si quis dicat habere Deum naturalem appetitum, non ad propria commoda, sed aliorum, contra hoc est tertio quia sequitur vel Deum necessario se aliis communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri; utrumque autem est inconveniens.

4. *Resolutio affirmativa.*— Nihilominus, negandum non est esse in Deo appetitum naturalem; est quidem hic appetitus metaphorice sic dictus; id tamen quod per eam metaphoram significatur, dicimus vere in Deum convenire quia nihil aliud est quam naturalis inclinatio vel determinatio uniuscuiusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione huius appetitus quod sit per modum desiderii boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris et quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit quasi desiderando formam quam non habet, sed etiam quiete et quasi delectabiliter possidendo quam habet; et visio creata beatifica, aut lumen gloriae, naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separetur. Neque etiam est de ratione huius appetitus ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus seu quasi obiectum et subiectum eius in re distinguantur; nam potest esse appetitus quasi reflexus eiusdem rei ad seipsam. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur, cur per metaphoram non transferetur idem ad naturalem appetitum? Item inductione id constat; nam unaquaeque res dicitur naturaliter appetere suum esse vel suam actualem entitatem, quae non est aliud quam ipsa; dicitur etiam unaquaeque res appetere suam perfectionem, non tantum eam quae

sino también la que incluye intrínsecamente en su entidad; y que incluso apetece ésta en tanto mayor grado cuanto más se identifica con ella; porque, si para cada cosa es amable su propio bien, tanto le será más amable cuanto le fuere más propio, en circunstancias iguales.

5. De esto, pues, se concluye manifiestamente que en Dios hay apetito natural, incluso para los bienes intrínsecos que posee en sí mismo, por más que esos bienes los posea necesariamente y no se distingan de El y no se trate en la realidad más que de un solo bien excelentísimo. Porque, si las otras cosas se apetecen naturalmente a sí mismas y apetecen su perfección, sin distinción o mengua, ¿por qué no lo va a hacer Dios? Además, mediante esta metáfora del apetito natural no se significa sino que cada cosa está de este modo tranquila y como contenta con su ser y perfección, al igual que el apetito de la vida suele aquietarse en el bien poseído; y que tiene una especie de vínculo intrínseco con su perfección, por razón del cual la defiende y ampara, si preciso fuere; ahora bien, todo esto conviene a Dios con absoluta propiedad, aunque se le considere precisivamente sin el amor vital. Cabe añadir que el mismo amor vital se funda en este apetito natural, una vez supuesto el conocimiento, es decir, se funda en ese vínculo natural que cada cosa tiene consigo misma. Y, entre otros motivos, el amor vital de sí mismo es de todo punto necesario en Dios, precisamente porque una cosa está naturalmente determinada a sí misma y, en general, el amor elícito connatural se funda en algún apetito natural.

6. *Solución del motivo de duda.*— En consecuencia, este apetito no incluye imperfección alguna por la que haya que negárselo a Dios. Pues ¿qué importa que este apetito sea común a las cosas inanimadas? En efecto, hay muchos predicados que son comunes a Dios y a ellas, como el ser sustancia, ente, etc. Por eso no es imperfecta toda razón que abstrae o prescinde de la vitalidad, sino sólo aquella que se distingue de la vida y se opone a ella; pero la que es cuasi trascendental e incluso está incluida intrínsecamente en la misma vida puede expresar una perfección absoluta, y en este caso se encuentra el apetito natural respecto del vital, siendo éste el modo como suele distinguirse la voluntad misma en naturaleza y voluntad en cuanto tal. Por eso, el apetito natural está implicado no sólo

sibi superaddi potest, sed etiam eam quam in sua entitate intime includit; immo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi; nam si unicuique amabile est bonum proprium, caeteris paribus, illud erit magis amabile quod magis fuerit proprium.

5. Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem, etiam ad intrinseca bona quae in seipso possidet, quamvis illa bona necessario habeat et ab ipso non distinguantur, neque in re sit nisi unum excellentissimum bonum. Quia, si aliae res naturaliter appetunt seipsas et suam perfectionem, sine distinctione aut carentia, cur non etiam Deus? Item, per hanc metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur quam quod unaquaeque res ita est quieta et quasi contenta suo esse et perfectione, sicut solet appetitus vitae quiescere in bono adepto; et quod habeat quasi intrinsecum vinculum cum sua perfectione, ratione cuius illam tuetur ac defendit, si necesse sit; hoc autem totum in Deum propriissime convenit, etiamsi praecise consideretur absque amore vitali. Adde quod proprius vitalis amor in hoc appetitu naturali fundatur, supposita cognitione, id est, in illo naturali vinculo quod res habet ad seipsam. Et inter alias causas, ideo vitalis amor sui maxime in Deo est necessarius, quia res est naturaliter determinata ad seipsam, et in universum amor elicitus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

6. *Dubitandi ratio solvitur.*— Nullam ergo imperfectionem includit hic appetitus ob quam Deo denegandus sit. Quid enim refert quod hic appetitus communis sit rebus inanimatis? Multa enim praedicata sunt Deo et illis communia, ut esse substantiam, ens, etc. Quocirca non omnis ratio quae abstrahit vel praescindit a vitalitate imperfecta est, sed illa tantum quae condistinguitur et opponitur vitae; quae vero est quasi transcendens et intime inclusa etiam in ipsa vita, perfectionem simpliciter dicere potest; ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, et hoc modo solet distingui ipsamet voluntas in naturam et voluntatem ut sic. Unde non

en la voluntad creada en cuanto es potencia, sino también en el acto elícito mismo; porque un acto de amor de Dios, por ejemplo, en cuanto es esa entidad concreta, tiene inclinación natural a Dios y a su propio ser, y de esta suerte apetece el ser siempre, y lo mismo pasa en otros casos. Por consiguiente, aunque en Dios no haya nada que no sea vida, e incluso aunque no haya nada que no sea amor vital, sin embargo se concibe que en El esté incluida la razón de apetito natural, no por modo de deseo, como prueba muy bien el segundo motivo de duda propuesto al principio, sino por modo de unión y de descanso en la propia perfección, aunque sea máximamente necesaria, e incluso descansa en ésta mejor y con más seguridad. Por eso, cuando se dice que este apetito se funda en la capacidad natural, si se entiende la capacidad propiamente como potencia pasiva, sólo se cumple con verdad en el apetito imperfecto y creado, en orden a la propia perfección, pero si, con sentido más amplio, se la entiende como cualquier aptitud o propiedad natural, también este apetito se funda en Dios en la aptitud natural, o mejor en la necesidad que tiene en orden a su ser y a su perfección. Y de esta suerte, haciendo precisión conceptual, suele decirse que Dios es capaz de ciencia, y en este sentido se dice también que apetece naturalmente el saber, siendo posible expresarse de este modo respecto de los otros atributos esenciales. Y en los personales se comprende también esto fácilmente; ¿por qué, en efecto, no se va a decir que el Padre Eterno apetece naturalmente al Hijo, y viceversa; y que la esencia divina apetece naturalmente estar en las tres personas, y así en otros casos similares?

7. Todo esto vale ciertamente respecto del apetito innato para las propiedades o perfecciones internas del mismo Dios, respecto del que tenían valor los dos primeros motivos de duda; mas, por lo que se refiere al apetito natural de las cosas externas o creadas, que es del que se trataba en el tercer motivo, hay que decir que Dios tiene apetito innato también para las otras cosas fuera de El. Primero y principalmente, porque es el bien supremo; mas el bien es difusivo de sí; luego Dios tiene inclinación natural a comunicar su bondad, y, por eso, los Padres y los teólogos dicen que el comunicarse a sí mismo es conveniente

solum in voluntate creata quatenus est potentia, sed etiam in ipsomet actu elicito, imbibitur naturalis appetitus; nam actus amoris, verbi gratia Dei, ut est talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum et ad suum proprium esse, et ita appetit semper esse, et sic de aliis. Ergo, quamvis in Deo nihil sit quod non sit vita, immo licet nihil sit quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includi ratio appetitus naturalis, non per modum desiderii, ut recte probat secunda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum unionis et quietis in propria perfectione, etiamsi sit maxime necessaria, immo in ea melius et securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprie sumatur capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto et creato, in ordine ad propriam perfectionem; si vero sumatur latius pro quacumque naturali aptitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali aptitudine seu potius necessitate quam habet ad suum esse et suam perfectionem. Et ita, praescindendo secundum conceptus, dici solet Deum esse capacem scientiae, et sic etiam naturaliter scire appetit, et ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur; cur enim non dicetur aeternus Pater naturaliter appetere Filium, et e converso? et divina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, et sic de aliis.

7. Et haec quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duae rationes dubitandi procedebant; quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum seu creatarum, quod in tertia ratione tangebatur, dicendum est etiam ad alias res extra seipsum habere Deum appetitum innatum. Primo quidem ac praecipue, quia est summum bonum; bonum autem est diffusivum sui; habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandam, et ideo communicare seipsum dicitur a Patribus et theologis conve-

para Dios en cuanto es bueno, no porque esto le confiera alguna perfección o ventaja, sino porque es connatural a la propensión o inclinación de su bondad, según traté siguiendo a Santo Tomás en la III p., q. 1, a. 1. Esto, empero, no puede entenderse de la inclinación elícita o vital, ya que ésta no conviene a Dios necesaria, sino libremente; en cambio, la inclinación del bien a comunicarse es natural y necesaria, aunque la decisión de la naturaleza intelectual dirija su ejecución y libre uso. Además, toda potencia activa está naturalmente inclinada a su acción, porque es connatural a su naturaleza; mas en Dios se da una potencia activa perfectísima; luego. Por otra parte, en las criaturas esta clase de propensión natural a hacer bien a los demás es buena y participada de Dios; luego en Dios es mucho más perfecta y poseída por esencia. Cabe decir que, aunque las criaturas no añadan a Dios perfección alguna, sin embargo hay en ellas algunos bienes de los que pensamos que pertenecen a Dios de algún modo y que son como bienes extrínsecos de El, según sucede con la gloria, el culto, el honor, el conocimiento, el amor de Dios y otros semejantes; ahora bien, estas cosas son también naturalmente apetecibles, y un apetito de tales características no es malo, sino bueno, cuando se ordena a un honor o culto verdadero y debido; luego en Dios hay apetito natural también para estos bienes. No obstante, de aquí no se sigue que Dios quiera necesariamente estas cosas de un modo absoluto y simple mediante un acto cuasi elícito, porque no son bienes que le sean necesarios y puede tener otras razones en atención a las que no los quiera con voluntad absoluta y eficaz. En consecuencia, tampoco hay inconveniente en que este apetito de Dios para las cosas que están fuera de El no se satisfaga siempre o no se satisfaga del todo, o que no se ponga por obra, al igual que no hay inconveniente en que su potencia activa no opere siempre o no opere todo lo que puede; pues al no ordenarse esta propensión natural a la perfección propia, sino a perfeccionar otras cosas, constituye una perfección mayor de Dios el que su ejecución sea libre, como diremos en seguida.

niens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel commoditatem, sed quia est consentaneum propensioni seu inclinationi bonitatis eius, ut tractavi cum D. Thoma, III p., q. 1, a. 1. Hoc autem non potest intelligi de inclinatione elicita seu vitali; haec enim non convenit Deo necessario, sed libere; propensio autem boni ad se communicandum est naturalis et necessaria, quamvis eius exsecutionem et usum liberum regat arbitrium intellectualis naturae. Praeterea, omnis potentia activa naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturae eius; sed in Deo est potentia activa perfectissima; ergo. Praeterea, in creaturis huiusmodi naturalis propensio ad benefaciendum aliis bona est et participata a Deo; est ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adde quod, licet creaturae nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quaedam bona quae censentur aliquo modo ad Deum pertinere et esse quasi extrinseca bona eius, ut est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei ac similia; sed haec etiam sunt naturaliter appetibilia, et talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum et debitum honorem seu cultum tendit; est ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad haec bona. Non tamen hinc sequitur Deum necessario haec velle absolute et simpliciter actu quasi elicito, quia illa bona non sunt ei necessaria, et potest habere rationes alias ob quas illa nolit absoluta et efficaci voluntate. Et ideo non est etiam inconveniens quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconveniens quod potentia eius activa non semper agat, vel non quidquid potest; nam, cum haec naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad perficienda alia, est maior perfectio Dei quod exsecutio eius sit libera, ut paulo post dicemus.

Qué clase de voluntad hay en Dios

8. *En Dios hay voluntad a modo de acto último.*— En segundo lugar hay que decir, sobre todo, que es evidente por razón natural que la voluntad que hay en Dios no es a modo de una potencia real, sino de acto último y puro. Esta afirmación hay que probarla y explicarla del mismo modo que lo hicimos en el entendimiento y la ciencia. Porque la voluntad, que es realmente una potencia, tiene esta razón respecto del acto que produce y al que recibe; mas en Dios no hay potencia productora del acto o recipiente del mismo, puesto que ni se da en Dios potencia receptiva, ya que es incompatible con el acto puro, ni hay tampoco una potencia realmente activa o productiva respecto de los atributos o actos esenciales, como sucede con el querer mismo. Además, el querer de Dios no es algo distinto de su sustancia o ser; por consiguiente, igual que no se da en Dios potencia receptiva para el ser mismo, ni potencia activa, de igual manera tampoco se da para el querer; luego en El no hay potencia de querer, sino la volición misma por esencia.

9. *Se prueba en los actos necesarios esenciales.*— Y ciertamente que esta afirmación no tiene dificultad alguna en el acto necesario y esencial con que Dios se ama, sino que tiene una demostración patente; en efecto, todas las cosas que son necesarias en Dios son actuales como la esencia misma y están en el mismo grado inmunes de toda potencialidad; por consiguiente, igual que en la esencia no hay potencia para existir antes de que exista o que se distinga de El en algún modo, igualmente tampoco hay potencia de amarse con anterioridad al amor de sí mismo y distinta de éste en algún modo. No hay duda que esto se concluye con evidencia respecto de la potencia y del acto reales; en cambio, pueden surgir dudas según la razón y según nuestro modo de concebir. Sin embargo, las expresiones en esto han de ser las mismas de que nos valíamos respecto del entendimiento y de la ciencia de Dios, a saber, que, por parte de la realidad concebida, no puede pensarse en Dios una potencia de querer, puesto que no puede pensarse una potencia activa o receptiva *ad intra*. Ni puede pensarse que haya una

Qualis voluntas in Deo sit

8. *In Deo est voluntas per modum actus ultimi.*— Secundo principaliter dicendum est ratione naturali constare voluntatem quae est in Deo non esse per modum potentiae secundum rem, sed per modum actus ultimi et puri. Haec assertio eodem modo probanda et declaranda est quo in intellectu et scientia. Nam voluntas quae in re est potentia habet eam rationem respectu actus quem elicit et recipit [1], non est autem in Deo potentia efficiens aut recipiens actum, quia nec est potentia illa receptiva in Deo, cum haec repugnet puro actui, neque etiam est potentia realiter activa seu productiva respectu attributorum seu actuum essentialium, quale est ipsum velle. Praeterea, velle Dei non est aliud quam eius substantia seu esse; sicut ergo ad ipsum esse non datur in Deo potentia receptiva nec activa, ita neque ad velle; non est ergo in ipso potentia volendi, sed volitio per essentiam.

9. *In actibus necessariis essentialibus probatur.*— Atque in actu quidem necessario et essentiali quo Deus se amat, non habet haec assertio difficultatem ullam, sed rationem manifestam; nam omnia quae sunt necessaria in Deo tam actualia sunt sicut ipsa essentia, et tam pura ab omni potentialitate; sicut ergo in essentia non est potentia ad esse prior quam esse, aut ab eo aliquo modo distincta, ita nec est potentia amandi se prior quam amor sui, ab illo aliquo modo distincta. Et hoc quidem evidenter concluditur de potentia et actu secundum rem; dubitari autem posset secundum rationem et modum concipiendi nostrum. In hoc tamen eodem modo loquendum est quo de intellectu et scientia locuti sumus, quod, scilicet, ex parte rei conceptae non potest concipi potentia volendi in Deo, quia non potest concipi potentia agendi vel recipiendi ad

[1] El *respicit* que sustituye a *recipit* en algunas ed., por ej. en la Vivès, es un error manifiesto. (N. de los EE.)

potencia para operar y para recibir que no sea real, sino que sea según la razón, porque, si nos expresamos desde la realidad concebida, hay implicada una contradicción en estos términos, ya que obrar según la razón no es obrar, sino fingir una acción. En cambio, por parte de nuestro modo de concebir, concebimos en Dios algo del modo que concebimos en las criaturas la potencia de querer, es decir, la virtud de amarse en cuanto tal, en la que prescindimos del amor actual, al igual que pasa con el acto primero y segundo en la ciencia divina.

10. *Se demuestra en los actos libres.*— Mas sobre los actos libres cabría el que alguno dudase, puesto que en ellos parece que distinguimos con más claridad la potencia de querer de la actual determinación. Pero, ya que se ha demostrado que estos actos no añaden al acto necesario de Dios nada real que realmente haya sido producido y recibido en Dios, se sigue también por necesidad que tampoco para estos actos hay en Dios una verdadera potencia, sino que el uso mismo de la libertad es en Dios a modo de un acto purísimo, como poco después volveremos a decir.

11. *También en los actos "nocionales".*— Podría, finalmente, alguno tener dudas sobre el querer que los teólogos llaman "nocional", por el cual el Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo; en efecto, para éste parece que hay que poner en Dios una potencia real, a la que los teólogos dan el nombre de potencia de espiración. Empero, esto excede los límites de la metafísica, y, en consecuencia, sólo cabe afirmar que en esto hay que expresarse igual que lo hicimos antes sobre la potencia de generar, ya que se le llama potencia de espiración en el mismo sentido, no respecto del acto de volición, sino respecto del término o de la persona producida. En efecto, por ser ésta en la realidad misma distinta del producente, por lo mismo se concibe en el producente algo que sea la razón de espirar, llamándosele a esto potencia productiva a modo de principio, no respecto de la acción, sino respecto del término, en orden al cual no se compara como potencia receptiva, sino como un principio *quo* productivo. En cambio, respecto del acto de volición en cuanto tal no puede darse potencia, porque tiene que ser potencia activa y receptiva del mismo. Hizo notar expresamente esto Santo Tomás, I, q. 41, a. 4, ad 3, y en II *cont. Gent.*, c. 10.

intra. Nec fingi potest quod sit potentia ad agendum et recipiendum non secundum rem, sed secundum rationem, quia, loquendo ex parte rei conceptae, involvitur repugnantia in his terminis, nam agere secundum rationem non est agere, sed fingere actionem. Ex parte autem modi concipiendi nostri concipimus in Deo aliquid ad eum modum quo in creaturis concipimus potentiam volendi, scilicet, virtutem amandi se ut sic, quam praescindimus ab actuali amore, sicut de actu primo et secundo in scientia diximus.

10. *In actibus liberis probatur.*— De actibus autem liberis dubitare quis posset, quia in his clarius videmur distinguere potentiam volendi ab actuali determinatione. Sed, cum ostensum sit hos actus nihil rei addere actui necessario Dei, quod sit reipsa elicitum et receptum in Deo, necessario efficitur etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, ut iterum paulo post attingemus.

11. *In actibus etiam notionalibus.*— Tandem, dubitare quis posset de velle quod theologi vocant notionale, quo Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum; nam ad illud videtur ponenda realis potentia in Deo, quam theologi vocant potentiam spirandi. Sed hoc excedit limites metaphysicae, et ideo solum dicendum est ita esse in hoc loquendum sicut de potentia generandi supra attigimus, nam eodem modo potentia spirandi dicitur, non respectu actus volendi, sed respectu termini seu personae productae. Nam, quia illa est in re ipsa distincta a producente, ideo intelligitur in producente aliquid quod sit ratio spirandi, et hoc dicitur potentia productiva per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur ut potentia receptiva, sed ut principium quo productivum. At vero respectu actus volendi ut sic non potest dari potentia, quia oportet esse activam et receptivam eius. Quod expresse notavit D. Thomas, I, q. 41, a. 4, ad 3, et II cont. Gent., c. 10.

12. *Qué unidad tiene el querer divino con la esencia.*— Mas con ocasión de este aserto puede preguntarse aquí si la voluntad actual de Dios o el querer mismo es la sustancia de Dios, no sólo con identificación de identidad real, ya que esto está fuera de discusión; ni sólo con identidad real absoluta, o sea sin ninguna distinción real actual, ya que en orden a esto hay también la misma razón para la voluntad que para los otros atributos, y, por tanto, también es mucho más probable que en este sentido el querer de Dios sea la sustancia de Dios; sino que nos preguntamos más formalmente si de tal manera pertenece a la esencia de Dios, que es también su constitutivo, al igual que lo afirmamos de la ciencia. Efectivamente, la razón parece ser distinta, puesto que en cualquier realidad el apetito en cuanto tal no pertenece formalmente al ser de la cosa, sino que se sigue de él. Por eso, en la naturaleza intelectual creada el principio de intelección en cuanto tal constituye de modo primario su esencia; en cambio, el querer es como algo que sigue a una forma aprehendida; luego del mismo modo habrá de entenderse en Dios: que la ciencia constituye formal y primariamente la naturaleza en el grado concreto de viviente intelectual, mientras que la voluntad es como algo que la acompaña, aunque a causa de la simplicidad se dé en El sin ninguna distinción. Esta parte la abrazan algunos teólogos con mucho gusto, porque les parece apta para poder dar razón de aquel dificilísimo problema teológico, de por qué la producción *ad intra* mediante el entendimiento es una generación, mientras que no lo es la producción por voluntad, concretamente, porque el principio de aquélla es la naturaleza en cuanto naturaleza, según la formalidad por la que se constituye en tal grado de naturaleza; mientras que el principio de ésta es la naturaleza, no como naturaleza, sino como voluntad. Y esta razón no pertenece formalmente a la constitución propia y cuasi específica de la naturaleza.

13. Contra esto está, a su vez, en primer lugar, el modo común de expresarse de los santos y de los teólogos, sobre todo de San Agustín y de Santo Tomás, quienes hablan de la voluntad del mismo modo que hablan de la ciencia, al decir que, igual que el saber es el ser mismo o la esencia de Dios, así también lo es el querer, tal como se ve en San Agustín, lib. XV *De Trinit.*, c. 7, y Santo Tomás,

12. *Velle divinum quam habeat cum essentia unitatem.*— Sed occasione huius assertionis quaeri hic potest an voluntas Dei actualis seu ipsum velle sit substantia Dei, non solum identice reali identitate, hoc enim extra controversiam est; nec solum omnino ex natura rei seu absque ulla actuali distinctione in re, nam quoad hoc etiam eadem est ratio de voluntate et de caeteris attributis; unde etiam longe probabilius est hoc modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, ut sit etiam constitutivum eius, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus ut sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Unde in natura intellectuali creata principium intelligendi, ut sic, primario constituit essentiam eius; velle autem est tamquam quid consequens formam apprehensam; ergo ad eumdem modum intelligendum erit in Deo: scientiam formaliter ac primario constituere illam naturam in tali gradu viventis intellectualis, voluntatem vero esse tamquam quid concomitans, quamvis propter simplicitatem sit in ipso absque ulla distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui theologi, quod videatur apta ad reddendam rationem illius difficillimae quaestionis theologicae, cur productio ad intra per intellectum sit generatio, non vero productio per voluntatem, scilicet, quia illius principium est natura ut natura, secundum eam formalitatem qua in tali gradu naturae constituitur; huius vero principium est natura, non ut natura, sed ut voluntas. Quae ratio formaliter non pertinet ad propriam et quasi specificam constitutionem naturae.

13. In contrarium autem est, primo, communis modus loquendi sanctorum et theologorum, praesertim Augustini et D. Thomae, qui eodem modo de voluntate quo de scientia loquuntur, dicentes sicut scire, ita et velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, ut patet apud Augustinum, XV de Trinitate,

I, q. 19, a. 1, ad 4, y en II *cont. Gent.*, c. 10. En segundo lugar, porque las razones con que probamos antes que los atributos divinos pertenecen a la esencia de Dios, no sólo materialmente —por así decirlo— o por identidad, sino en cuanto formalmente constitutivos de la esencia misma de Dios, estas mismas razones —digo— tienen igual fuerza probativa para el acto mismo de querer, puesto que también este acto expresa una perfección absoluta, que, formalmente considerada, pertenece a la esencia del ser infinitamente perfecto. Ni basta que la incluya eminente o radicalmente, porque debe incluirla del modo más excelente para ser el ente más excelente; ahora bien, el modo más excelente es incluirla formal y esencialmente; luego el acto de volición pertenece de este modo a la esencia de Dios. Y se confirma y explica por lo dicho sobre la ciencia; dijimos, en efecto, que una sustancia puede ser intelectual de dos modos. El uno, como raíz de la intelección; el otro, como la misma intelección formal; y dijimos que el primer modo conviene a las sustancias creadas y el segundo a la increada. De aquí tomo, pues, base para hacer un argumento, puesto que la naturaleza que es intelectual como raíz de intelección, de la misma manera que posee esencialmente esto, igualmente posee el ser raíz de la volición, puesto que ambas cosas las posee por razón de la misma indivisible indiferencia, aunque el nombre lo reciba de la intelección por tratarse de una operación que goza de prioridad; luego la naturaleza que es actualísimamente intelectual como la intelección sustancial misma, es de igual modo esencialmente volitiva en calidad de volición sustancial misma. La consecuencia es evidente, porque toda perfección que conviene esencialmente a la naturaleza creada en cuanto radicalmente intelectual, le conviene de modo más alto y con absoluta actualidad a la naturaleza intelectual por esencia; por tanto, igual que aquélla es esencialmente raíz del querer, así también ésta es esencialmente la volición misma. Por último, corresponde a la perfección de la naturaleza divina el poseer previamente o incluir formalmente en su razón quiditativa todas las perfecciones absolutas que otras naturalezas participan por cierta consecución, eficiencia o dimanación de su razón esencial; por consiguiente, la voluntad o el querer que conviene a las naturalezas intelectuales inferiores como algo derivado de la ciencia o de la intelección, a Dios no le conviene de esta suerte, sino

c. 7; et D. Thomam, I, q. 19, a. 1, ad 4, et II cont. Gent., c. 10. Secundo, quia rationes quibus supra probavimus attributa Dei esse de essentia Dei, non solum materialiter (ut sic dicam) seu identice, sed ut formaliter constituentia ipsam Dei essentiam, illae (inquam) rationes aeque probant de ipso actu volendi, quia hic etiam actus dicit perfectionem simpliciter, quae formaliter sumpta est de essentia entis infinite perfecti. Nec sufficit eam includere eminenter aut radicaliter, quia debet includere optimo modo, ut sit optimum ens; optimus autem modus est ut includat formaliter et essentialiter; ergo actus volendi hoc modo est de essentia Dei. Et confirmatur ac declaratur ex dictis de scientia; diximus enim duobus modis esse posse substantiam aliquam intellectualem. Uno modo, ut radicem intellectionis; alio modo, ut ipsam formalem intellectionem; et priorem modum diximus convenire creatis substantiis, posteriorem increatae. Hinc ergo argumentum conficio, nam illa natura quae est intellectualis ut radix intellectionis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam quod sit radix volitionis, quia per eamdem indivisibilem differentiam utrumque habet; sed denominatur ab intellectione quia illa est prior operatio; ergo illa natura quae actualissime est intellectualis tamquam ipsamet intellectio substantialis, aeque essentialiter est volens tamquam ipsamet volitio substantialis. Patet consequentia, quia quidquid perfectionis convenit essentialiter naturae creatae ut intellectuali radicaliter, convenit altiori modo et actualissime naturae intellectuali per essentiam; unde, sicut illa essentialiter est radix volendi, ita haec essentialiter est ipsa volitio. Denique, ad perfectionem divinae naturae pertinet ut perfectiones simpliciter quas aliae naturae participant per quamdam consecutionem, efficientiam vel dimanationem ab essentiali ratione, ipsa praehabeat seu formaliter includat in sua quidditativa ratione; ergo voluntas seu velle quod convenit naturis inferioribus intellectualibus ut quid consequens ex scientia vel intellectione, Deo non ita convenit, sed ut ali-

como algo que existe formalmente en virtud del concepto quiditativo de Dios. Por eso, al igual que decíamos antes que el entender divino es como el último constitutivo esencial de la naturaleza divina en tal grado y en la excelencia de dicho grado, del mismo modo parece que hay que decir ahora que ese entender por esencia es tal que, en virtud de su razón esencial, no es sólo entender, sino que es también querer, por más que nosotros lo dividamos mediante nuestros conceptos precisivos e inadecuados.

14. Y es indudable que estas últimas razones concluyen eficazmente que el acto de querer pertenece a la esencia y quididad de la naturaleza divina al igual que el acto de conocer, sin que pueda pensarse en la realidad ninguna verdadera diferencia. Empero, según nuestro modo de concebir, hay una cierta diferencia, ya que el conocer mismo es de tal naturaleza que sin él no se comprende distintamente dicha naturaleza como constituida en su propio grado y perfección esencial, mientras que con él se la comprende de modo suficiente como formalmente constituida en dicho grado y en la excelencia propia del mismo. Por el contrario, el querer en cuanto tal no se concibe como constitutivo de la naturaleza, porque ya se la concibe previamente como constituida, sino que el querer mismo se entiende como algo consecuente, o, al menos, se concibe que es tal cual haya sido el entender. Por eso dijo Santo Tomás, I, q. 70, a. 3, que el apetito no constituye un especial grado u orden de entes. Se sigue también de esto que a la ciencia le compete de suyo y en virtud de su suprema excelencia en su razón formal el constituir formalmente la esencia misma de Dios en su razón propia y cuasi específica; en cambio, al querer sólo le compete el pertenecer a la esencia, o por la razón general de perfección absoluta, o ciertamente porque el entender mismo es hasta tal punto perfecto, que lleva consigo el querer, no sólo consecutiva, sino también formalmente.

Cuál es el objeto de la voluntad divina

15. En tercer lugar afirmo: aunque la voluntad divina tenga por objeto primariamente a Dios y a las cosas que están intrínsecamente en Dios, sin embargo no se detiene en El solo, sino que puede tener secundariamente por objeto

quid formaliter existens de conceptu quidditativo Dei. Unde, sicut supra dicebamus, intelligere divinum esse quasi ultimum essentiale constitutivum divinae naturae in tali gradu et excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi suae rationis essentialis sit non tantum intelligere, sed etiam velle, quamvis nos per praecisos et inadaequatos conceptus illud dividamus.

14. Et sane hae posteriores rationes efficaciter concludunt actum volendi esse de essentia et quidditate divinae naturae aeque ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen, nam ipsum scire tale est ut absque illo non intelligatur illa natura distincte ut constituta in proprio gradu et perfectione essentiali, et cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu et in excellentia eius. Velle autem non intelligitur ut sic constituens naturam, nam iam praeintelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur ut quid consequens, vel certe intelligitur tale esse quale extitit ipsum intelligere. Propter quod dixit D. Thomas, I, q. 70, a. 3, appetitum non constituere specialem gradum seu ordinem entium. Ex quo etiam fit ut scientia ex se et ex summa excellentia in sua ratione formali habeat formaliter constituere ipsam essentiam Dei in propria et quasi specifica ratione; velle autem solum habet quod sit de essentia, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, vel certe quia ipsum intelligere adeo est perfectum, ut non consecutive tantum, sed formaliter secum afferat ipsum velle.

Quod sit obiectum divinae voluntatis

15. Dico tertio: divina voluntas, quamvis primario versetur circa Deum et quae in Deo intrinsece sunt, non tamen in ipso solo sistit, sed secundario circa res alias extra

otras cosas fuera de Dios. En esta conclusión explicamos el objeto de la voluntad divina, la cual es también conocida por la razón natural. En primer lugar, porque la voluntad es potencia universal al igual que lo es el entendimiento; por consiguiente, de igual modo que el entendimiento de Dios no sólo lo tiene a El mismo por objeto, sino a otras cosas distintas, en cuanto también otras cosas pueden participar o tener razón de objeto inteligible, de igual suerte la voluntad no sólo puede querer al mismo Dios, sino también a otras cosas en cuanto pueden participar la razón de objeto amable.

16. En segundo lugar se prueba especialmente cada uno de los miembros, porque el que Dios se ame y el que, en consecuencia, sea objeto de su voluntad es de todo punto evidente, porque, si en las otras cosas es verdad lo que dijo Aristóteles: *El bien es amable, pero para cada cosa es amable el suyo*, mucho más será verdad en Dios, cuya bondad propia es también la bondad suprema y la más amable; asimismo es bondad universal, no sólo porque de un modo excelentísimo incluye en sí cualquier bondad, sino también porque toda otra bondad depende de ella y no puede existir sin ella. De estas razones no sólo se llega a la conclusión de que Dios es objeto de su voluntad sino también que es el objeto primario, ya porque es el objeto más propio y proporcionado, ya también porque es sumamente bueno y no depende de nada y es de El de quien dependen todas las otras cosas. Poco después diremos si en cierto modo es también el objeto adecuado. Además, estas razones no sólo concluyen que la voluntad divina puede amar este objeto, sino también que lo ama necesariamente, lo cual es de todo punto cierto según la verdadera teología, la cual enseña, en primer lugar, que Dios, al amarse, produce al Espíritu Santo, el cual es verdadero Dios y, por tanto, ser absolutamente necesario; luego es producido necesariamente; luego lo es por un amor necesario. Enseña, además, que el bien supremo, visto claramente, atrae de tal manera la voluntad que no puede dejar de amarlo; y si esto es verdad en los contempladores extraños —por decirlo así— y que no lo comprenden, ¿qué será en el bien supremo mismo, que no sólo se ve, sino que también se comprende?

Deum versari potest. In hac conclusione declaramus obiectum divinae voluntatis, quae etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est universalis potentia sicut intellectus; sicut ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam rationem obiecti intelligibilis participare aut induere possunt, ita et voluntas non solum potest velle Deum ipsum, sed etiam alia quatenus rationem obiecti diligibilis participare possunt.

16. Secundo, speciatim probantur singula membra, nam, quod Deus se amet, et consequenter quod sit obiectum voluntatis suae evidentissimum est; quia, si in aliis rebus verum est quod Aristoteles dixit: *Amabile bonum, unicuique autem proprium*, multo magis in Deo, cuius bonitas propria est etiam summa et maxime amabilis; est etiam universalis bonitas, non solum quia omnem bonitatem modo quodam excellentissimo in se includit, sed etiam quia omnis alia bonitas ab illa pendet et sine illa esse non potest. Ex quibus rationibus non solum concluditur Deum esse obiectum voluntatis suae, sed etiam esse primarium obiectum, tum quia est maxime proprium et proportionatum, tum etiam quia est summe bonum et a nullo pendens, et a quo omnia alia pendent. An vero ratione aliqua sit etiam adaequatum, dicemus paulo inferius. Rursus non solum concludunt illae rationes divinam voluntatem posse amare hoc obiectum, sed etiam necessario illud amare, quod est certissimum, iuxta veram theologiam, quae imprimis docet Deum se amando producere Spiritum sanctum, qui verus Deus est, et consequenter ens simpliciter necessarium; ergo necessario producitur; ergo per amorem necessarium. Item docet summum bonum clare visum ita voluntatem attrahere, ut non possit illud non amare; quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, et non comprehendentibus, quid erit in ipsomet summo bono non solum se vidente, sed etiam comprehendente?

17. La metafísica tiene también principios suficientes con que demostrar esto. En primer lugar, porque el acto de la voluntad divina es un ente absolutamente necesario, ya que se demostró que es el ser mismo de Dios; luego ha de tener necesariamente algún objeto; por consiguiente, ha de tenerse principalmente por objeto a sí mismo, ya porque es más inmediato respecto de sí, ya también porque Dios es el objeto primario de tal acto; ya, finalmente, porque vamos a demostrar que no puede tener otros objetos distintos que estén fuera de El. En segundo lugar, porque es imposible que Dios no esté en estado de absoluta felicidad y perfección; ahora bien, sin amor, o no existe felicidad alguna, o no puede ser perfecta, como es de por sí evidente. En tercer lugar, porque el desistir de tal amor no puede ser algo voluntario en Dios, ya que en ese desistir no puede encontrarse razón alguna de bien; pero tampoco va a cesar involuntariamente, porque, ¿quién le impondrá su fuerza para obligarle a desistir de su amor? Por consiguiente, se trata de un amor esencial e intrínsecamente necesario. Se dirá: esta misma necesidad de amarse parece ser una imperfección, no sólo porque es un modo de operar semejante al modo de operar de los agentes naturales, que es un modo imperfecto, sino también porque la libertad y el dominio de la operación es una perfección mayor. La respuesta es negar la afirmación, ya que en un amor tal la necesidad es más bien la perfección suma, porque no se trata de una necesidad violenta o irracional o inanimada —por así decirlo—, sino de una necesidad intrínseca, vital y sumamente voluntaria con perfectísima razón. Por eso, aunque de algún modo convenga con la acción natural en el hecho de no poder dejar de ser, más aún, no sólo conviene, sino que no puede dejar de ser por una necesidad más excelente y mayor, ya que esta firmeza y estabilidad en el ser no pertenece esencialmente a la imperfección, sino más bien a la perfección, no obstante no convienen en las otras condiciones imperfectas, porque la necesidad de los agentes naturales es puramente natural, y no es vital o no intrínsecamente voluntaria, como lo es la necesidad de este amor. Y la libertad no siempre pertenece a la perfección, si no es en proporción con la capacidad del objeto, como veremos en seguida. Por consiguiente, tratándose del objeto sumamente bueno y sumamente necesario, la perfección suma será amarlo con suma necesidad; y, por

17. Metaphysica etiam habet sufficientia principia quibus hoc demonstrat. Primo, quia actus voluntatis divinae est ens simpliciter necessarium, nam ostensum est esse ipsum esse Dei; ergo circa aliquod obiectum necessario versatur; ergo maxime circa seipsum, tum quia est sibi propinquior, tum etiam quia Deus est primarium obiectum talis actus, tum denique quia ostendemus posse non versari circa alia obiecta quae sunt extra se. Secundo, quia impossibile est quin Deus sit in statu felicissimo et perfectissimo; sine amore autem vel nulla est felicitas, vel non potest esse perfecta, ut est per se manifestum. Tertio, quia cessare ab illo amore non potest esse Deo voluntarium; nullam enim rationem boni in tali cessatione inveniri potest; nec vero cessabit involuntarie; quis enim ei vim inferet ut a sui amore cessare compellat? Est ergo ille amor essentialiter et ab intrinseco necessarius. Dices: haec ipsa necessitas amandi se videtur quaedam imperfectio, tum quia est modus operandi similis modo operandi naturalium agentium, qui imperfectus est; tum etiam quia libertas et dominium operationis est maior perfectio, ut statim videbimus. Respondetur negando assumptum, nam potius necessitas in tali amore est summa perfectio, quia non est necessitas violenta aut irrationalis seu inanimata (ut sic dicam), sed intrinseca, vitalis et summe voluntaria cum perfectissima ratione. Unde, licet conveniat aliquo modo cum naturali actione in eo, quod est non posse non esse, immo non solum conveniat, sed excellentiori et maiori necessitate non possit non esse, quia haec firmitas et stabilitas in esse per se non pertinet ad imperfectionem, sed ad perfectionem potius, tamen in aliis conditionibus imperfectis non conveniunt, quia necessitas naturalium agentium est pure naturalis et non vitalis seu non intrinsece voluntaria, sicut est necessitas huius amoris. Libertas autem non semper pertinet ad perfectionem, sed iuxta obiecti capacitatem, ut statim videbimus. Circa obiectum ergo summe bonum summeque necessarium, summa perfectio erit

el contrario, en un amor de esta clase la libertad sería una gran imperfección, puesto que incluiría la potestad de carecer de ella; hablamos, en efecto, en rigor de la libertad de indiferencia, que se opone a la necesidad. Cabe añadir que la necesidad de este amor no es una necesidad causal o por virtud de una causa —por expresarnos así—, sino que es una necesidad formal, porque, igual que Dios existe necesariamente, no en virtud de una causa, sino formalmente y por sí mismo, del mismo modo este amor es necesario de igual suerte, porque no sólo es esencialmente Dios, sino que él mismo pertenece a la esencia de Dios, de acuerdo con aquello: *Dios es caridad*.

18. *La criatura es un objeto de la voluntad divina.*— Queda por hablar sobre la otra parte de la conclusión, o sea que la voluntad divina tiene también por objeto otras cosas fuera de Dios. Y esto está prácticamente probado en lo anterior. En efecto, allí, al tratar de la inmutabilidad de Dios, hemos demostrado que Dios quiere cosas distintas de El, no metafóricamente, sino con propiedad; y que los católicos no pueden tener duda en esto, por expresarse la Sagrada Escritura con tanta claridad al atribuir a Dios un amor propio de sus criaturas y al atribuir a la voluntad divina el ser principio y causa de todas las obras de Dios. Y de este principio se toma también una razón de orden natural, pues los efectos de Dios son objetos de su voluntad, ya que Dios obra por medio del entendimiento y de la voluntad; luego no sólo opera las cosas que quiere, sino que quiere las cosas que opera; pero no opera más que cosas fuera de sí; luego las quiere verdadera y propiamente.

19. *Dios quiere propiamente a las criaturas en sí mismas.*— Con esto se comprende que en esta materia sobre la voluntad hay que opinar y hablar al igual que sobre la ciencia, es decir, que del mismo modo que Dios conoce las criaturas, no sólo en sí mismo, sino también en sí mismas, de igual suerte también quiere a las criaturas en sí mismas, como enseñó expresamente Santo Tomás, I, q. 19, a. 3, ad 6, y a. 6, ad 2. Y esto es absolutamente cierto respecto de las realidades existentes en alguna diferencia del tiempo, ya que éstas tienen en sí mismas un ser distinto del ser que tienen en la esencia de Dios, y lo tienen por voluntad de Dios; luego Dios las quiere en cuanto tienen tal ser, y esto

summa necessitate illud amare; et e contrario, libertas in tali amore esset magna imperfectio, quia includeret potestatem carendi illa, loquimur enim proprie de libertate indifferentiae, quae necessitati opponitur. Adde necessitatem huius amoris non esse causalem (ut sic dicam) seu ex causa, sed formalem, quia, sicut Deus necessario est, non ex causa, sed formaliter et ex se, ita hic amor eodem modo est necessarius, quia et essentialiter Deus est, et ipse est de essentia Dei, iuxta illud: *Deus charitas est*.

18. *Creatura aliquod divinae voluntatis obiectum.*— Superest dicendum de alia parte conclusionis, scilicet, quod divina voluntas etiam circa res alias extra Deum versetur. Quod in superioribus fere probatum est. Ibi enim, cum de immutabilitate Dei ageremus, ostendimus Deum non metaphorice, sed proprie velle alia a se; nec posse catholicos in hoc dubitare, cum Scriptura sacra ita manifeste loquatur, tribuens Deo amorem proprium suarum creaturarum et tribuens voluntati divinae quod sit principium et causa omnium operum Dei. Ex quo principio sumitur etiam naturalis ratio; nam effectus Dei sunt obiecta voluntatis eius, est enim Deus agens per intellectum et voluntatem; ergo et operatur quae vult et vult quae operatur; sed non operatur nisi res extra se; ergo eas vere ac proprie vult.

19. *In se ipsis vult proprie Deus creaturas.*— Ex quo intelligitur ita esse sentiendum et loquendum in hac parte de voluntate sicut de scientia, nimirum, quod, sicut Deus scit creaturas non tantum in seipso, sed etiam in seipsis, ita etiam vult creaturas in seipsis, ut expresse docuit D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 6, et a. 6, ad 2. Quod quidem est certissimum respectu rerum existentium in aliqua differentia temporis; nam illae in se ipsis habent esse distinctum ab illo esse quod habent in essentia Dei, et habent illud ex voluntate Dei; ergo Deus vult illas ut habentes tale esse, et hoc est

es tenerlas por término a ellas en sí mismas, es decir, según el ser propio de ellas. Luego trataremos si la voluntad de Dios tiene también por término en sí mismas las cosas posibles en cuanto son posibles. Además, sobre si puede decirse también que Dios quiere en sí mismo a todas las criaturas, incluso a las que quiere que existan alguna vez, hay que decir que este modo de hablar en algún género de causa o de razón formal puede admitirse en la voluntad igual que se admite en la ciencia, según lo dio a entender Santo Tomás, I, q. 19, a. 2 y 5. Porque Dios de tal manera quiere las cosas que están fuera de El, que, sin embargo, quiere que todas existan por El y por su bondad; de tal suerte que, aunque quiera la bondad creada que comunica a las cosas mismas, no obstante, no la quiere más que en cuanto es una participación de su bondad y en cuanto a su bondad le conviene comunicarse. En este sentido, pues, cabe decir que Dios quiere todas las cosas en sí mismo o en su bondad como en el fin último por el que quiere todas las cosas; y por este motivo también, como insinué antes, puede decirse de algún modo que la bondad de Dios es el objeto de su voluntad, no en cuanto objeto querido, sino en cuanto razón de querer. Todas estas cosas son claras y bastante acordes con la razón natural y con la doctrina de los filósofos, sobre todo de Aristóteles.

La libertad de la voluntad divina

20. *Primera razón persuasiva de que Dios quiere las criaturas necesariamente.* Mas la duda ardua y difícil sobre esta parte es cómo Dios quiere las cosas fuera de sí, es decir, si las quiere necesaria o libremente, y a ver qué han opinado los filósofos en esto. Y parece que ciertamente, según la razón natural, hay que afirmar que Dios quiere estas cosas por necesidad. En primer lugar, porque la libertad en el querer no puede estar en el acto, sino en la potencia de la voluntad, y quedó demostrado que en Dios no hay potencia, sino sólo acto de la voluntad; luego en El no puede haber libertad. La mayor es evidente, ya sea por la definición de los teólogos explicada más arriba, que el libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón, ya también porque el acto está determinado a querer por ser una volición actual; ahora bien, libre es lo que es indiferente

terminari ad illas in se ipsis, id est, secundum proprium esse earum. An vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibiles quatenus possibiles sunt in seipsis, postea attingemus. Rursus, an dici etiam possit Deus velle in seipso creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existere, dicendum est in aliquo genere causae vel rationis formalis eum loquendi modum admitti posse in voluntate sicut in scientia, ut significavit D. Thomas, I, q. 19, a. 2 et 5. Nam ita Deus vult res extra se, ut tamen velit omnia esse propter seipsum et propter bonitatem suam; ita ut, licet velit bonitatem creatam quam rebus ipsis communicat, illam tamen non velit nisi quatenus est participatio bonitatis suae et quatenus bonitatem suam decet se communicare. Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in se ipso seu in bonitate sua tamquam in fine ultimo propter quem omnia vult; atque hac etiam ratione, ut supra insinuabam, dici potest aliquo modo bonitas Dei adaequatum obiectum voluntatis eius, non ut obiectum volitum, sed ut ratio volendi. Atque haec omnia clara sunt et satis consentanea rationi naturali et doctrinae philosophorum, praesertim Aristotelis.

De libertate divinae voluntatis

20. *Prima ratio suadens Deum creaturas velle necessario.*— Illud vero est circa hanc partem arduum et difficile dubium, quomodo Deus velit alia extra se, an, scilicet, necessario vel libere, et quid in hoc philosophi senserint. Et videtur sane iuxta naturalem rationem dicendum esse Deum haec velle ex necessitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse in actu, sed in potentia voluntatis; ostensum est autem in Deo non esse potentiam, sed solum actum voluntatis; ergo non potest in eo esse libertas. Maior patet, tum ex definitione theologorum in superioribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; tum etiam quia actus est determinatus ad volendum, cum sit volitio actualis; liberum autem est quod est indifferens ad vo-

para querer y no querer; luego lo formalmente libre no puede ser un acto, sino una potencia; el acto, a su vez, será denominado libre sólo en cuanto procede de una potencia libre, que puede querer y no querer.

21. *Segunda razón.*— En segundo lugar, porque, en otro caso, se sigue que Dios no puede querer nada fuera de sí ni crear o producir nada. El consecuente es falso; luego. Se prueba la consecuencia, porque no hay mayor razón para una cosa que para la otra, ni para todo el conjunto de ellas más que para cada una. Y la menor se prueba, ya porque el comunicarse a sí mismo pertenece a la perfección de Dios, porque es partiendo de aquí como prueba Santo Tomás que quiere otras cosas distintas de El; ya también porque, si no, Dios podría en absoluto querer contra su inclinación natural, pues ésta, según dijimos, se ordena a comunicar su propia bondad; y podría en absoluto querer no comunicarse; luego querría en absoluto contra su inclinación. Se confirma, por tanto, porque Dios no puede dejar de quererse perfectísimamente; mas Dios se quiere con más perfección si no quiere para sí solamente los bienes intrínsecos, sino también los extrínsecos, y si no se quiere sólo a sí mismo, sino que quiere alguna otra cosa por causa de sí; luego quiere necesariamente de este modo; luego no quiere en absoluto libremente las demás cosas fuera de sí.

22. *Tercera.*— En tercer lugar, porque, de lo contrario, se sigue que Dios quiere y opera contingentemente; el consecuente es falso; luego. La consecuencia es manifiesta, porque contingente se opone a necesario igual que se opone a imposible, por incluir el poder ser y el poder no ser; ahora bien, libre incluye estas cosas y se opone a necesario; luego, si Dios quiere libremente, también quiere y opera contingentemente. Mas nos consta que el consecuente es absurdo, porque la contingencia incluye imperfección, ya porque incluye potencia, ya también porque parece incluir la casualidad y eventualidad al margen de la intención. Todavía podría añadirse aquí todo lo que dijimos sobre la inmutabilidad divina, puesto que no es comprensible que la voluntad divina se determine si no se le hace alguna adición real.

23. *Cuarta razón.*— En cuarto lugar, porque una causa indiferente, en cuanto indiferente, no puede operar nada si no es determinada por otro; mas la voluntad

lendum et non volendum; ergo formaliter liberum non potest esse actus, sed potentia; actus autem solum denominabitur liber quatenus est a potentia libera, quae potest velle et non velle.

21. *Secunda ratio.*— Secundo, quia alias sequitur posse Deum nihil extra se velle nihilque creare aut efficere. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia non est maior ratio de una re quam de alia, nec de tota earum collectione quam de singulis. Minor vero probatur, tum quia ad perfectionem Dei pertinet se communicare; hinc enim D. Thomas probat quod velit alia a se; tum etiam quia alias posset Deus omnino velle contra suam inclinationem naturalem, haec enim, ut supra diximus, est ad communicandam bonitatem suam; posset autem velle omnino se non communicare; ergo vellet omnino contra suam inclinationem. Unde confirmatur, quia Deus non potest non velle se perfectissime; sed perfectius vult Deus se si non tantum sibi velit intrinseca bona, sed extrinseca, nec solum velit se, sed etiam aliquid aliud propter se; ergo ex necessitate ita vult; ergo non omnino libere vult caetera omnia extra se.

22. *Tertia.*— Tertio, quia alias sequitur Deum contingenter velle et operari; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia contingens opponitur necessario, sicut et impossibili, quia includit posse esse et posse non esse; liberum autem haec includit et opponitur necessario; si ergo Deus libere vult, etiam contingenter vult et operatur. Consequens autem esse absurdum constat, quia contingentia includit imperfectionem, tum quia includit potentiam, tum etiam quia videtur includere casum et eventum praeter intentionem. Atque hic adiungi possent omnia quae de divina immutabilitate sunt dicta, quia non potest intelligi voluntatem divinam determinari nisi ei fiat aliqua realis additio.

23. *Quarta.*— Quarto, quia causa indifferens, ut indifferens, nihil potest operari nisi ab alio determinetur; sed divina voluntas

divina no puede ser determinada por otro; luego es preciso que esté determinada por sí misma, porque, de lo contrario, no podría querer u operar nada. La mayor es evidente, porque implica contradicción en los términos el que una causa de suyo indiferente opere algo de modo determinado.

24. *Quinta razón tomada de los principios de Aristóteles.*— Finalmente, nos consta, por dos de sus principios, que ésta fue la opinión de Aristóteles sobre la divina voluntad. El primero es que Dios obra entendiendo y queriendo, tomado del lib. I de la *Metafísica,* c. 2, y del lib. XII, c. 9, y del lib. II de la *Física,* c. 8 y 9, y del lib. VII de la *Etica,* c. 4. El segundo es que Dios obra *ad extra* por necesidad de naturaleza, ya que en esto funda su afirmación de la eternidad del mundo. En efecto, o creyó que el mundo había sido hecho, o que no. Si lo primero, no pudo pensar que era eterno por otra razón más que por dimanar de Dios por necesidad natural; porque, si ha sido hecho libremente, ¿por dónde puede probarse que ha sido hecho desde la eternidad? Si, por el contrario, no creyó que el mundo había sido hecho, se planteará el mismo argumento sobre el movimiento del cielo, el cual no niega ni puede negar que haya sido producido, e incluso que es producido continuamente. Por eso, en el lib. VIII de la *Física,* c. 1, argumenta de la siguiente manera: Si el primer motor no movía antes, había, en consecuencia, algo que le retenía de ejercer el movimiento; partiendo del supuesto de que mueve por necesidad de naturaleza, porque, si fuese libre, podría no mover antes sólo por su arbitrio, sin que nadie actuase de impedimento. Por eso prueba en el c. 6, text. 52, la eternidad del mundo y del movimiento por la necesidad del primer motor.

Se demuestra la libertad divina, una vez explicadas las múltiples clases de necesidad

25. Sin embargo hay que afirmar que se puede demostrar por razones evidentes que Dios quiere libremente las cosas fuera de El, hablando absoluta y simplemente, y que la sentencia opuesta, es decir, que Dios obra fuera de sí por necesidad de naturaleza, es un error, no sólo en la fe, sino también contra la razón natural. Mas, dado que puede haber grados en esta necesidad, es necesario distinguirlos y decir algo brevemente de cada uno. El primero es si alguno

non potest ab alio determinari; ergo oportet ut ex se sit determinata, alias nihil posset velle vel operari. Maior constat, quia in terminis includit repugnantiam quod causa indifferens ex se operetur aliquid determinate.

24. *Quinta ex principiis aristotelicis.*— Tandem, ita Aristotelem de divina voluntate sensisse ex duobus eius principiis constat. Primum est Deum agere intelligendo et volendo, ex lib. I Metaph., c. 2, et lib. XII, c. 9, et lib. II Phys., c. 8 et 9, et lib. VII Ethic., c. 4. Secundum est Deum agere ad extra ex necessitate naturae, in hoc enim fundat suam positionem de mundi aeternitate. Aut enim credidit mundum factum esse, aut non. Si primum, non alia ratione potuit existimare esse aeternum, nisi quia naturali necessitate manat a Deo; nam, si libere factus est, unde probari potest ex aeternitate factum esse? Si autem non credidit mundum factum, fiet idem argumentum de motu caeli, quem ipse non negat nec negare potest esse factum, immo et continue fieri. Unde VIII Phys., c. 1, sic argumentatur. Si primum movens antea non movebat, ergo aliquid erat quod ipsum a motu retardabat, supponens quidem ex necessitate naturae movere; nam, si esset liberum, sine impediente potuisset solum arbitrio suo antea non movere. Unde c. 6, text. 52, ex necessitate primi motoris probat aeternitatem mundi et motus.

Multiplici necessitate declarata, divina libertas comprobatur

25. Nihilominus dicendum est evidenti ratione demonstrari posse Deum velle res extra se libere, absolute et simpliciter loquendo, et oppositam sententiam, scilicet Deum agere extra se ex necessitate naturae esse errorem, non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Sed, quia in hac necessitate possunt esse gradus, oportet eos distinguere et de singulis breviter dicere.

se imagina que Dios obra de tal manera fuera de sí por necesidad de naturaleza, que no opera en modo alguno mediante el entendimiento y la voluntad, sino con mera acción transeúnte que dimana de El naturalmente, al igual que la iluminación dimana del sol. Y, en este sentido, ni Aristóteles ni filósofo alguno que haya conocido a Dios le atribuye que obre por necesidad de naturaleza, puesto que todos confiesan que Dios es de naturaleza intelectual y que obra mediante entendimiento y voluntad. Podrá alguno decir que, aunque Dios tenga entendimiento y voluntad, no obstante, puede obrar por mera necesidad de naturaleza, sin que concurran de ningún modo la voluntad y el entendimiento a la acción, sino que, a lo más, se comportan como concomitantes, conociendo y queriendo lo que necesariamente dimana de la naturaleza de Dios; del mismo modo que dicen los teólogos que el Padre Eterno genera al Hijo voluntariamente de modo concomitante, pero no antecedente. Mas también esto está en palmaria contradicción con la perfección divina y con sus efectos; porque, según se desprende de lo dicho en la disputación sobre las causas, la causa eficiente que opera de modo perfecto, no sólo opera de acuerdo con el ejemplar preconcebido, sino también de acuerdo con el fin previamente conocido y pretendido; luego, para un modo perfecto de operar, es necesario que concurran el entendimiento y la voluntad, no sólo de modo concomitante, sino también causalmente. Y este modo de operar es necesario atribuírselo a Dios. En primer lugar, porque en todas las cosas tiene suma perfección. Segundo, porque es la primera causa, la cual no puede recibir de otra el fin de su acción, siendo, por ello, necesario que ella misma lo conciba y se lo proponga. Tercero, porque, a causa de su virtud infinita, son también infinitas las cosas que puede hacer; por consiguiente, su virtud es universalísima e indiferente para muchas cosas, no pudiendo ser determinada por un agente extrínseco o por la materia, porque ni tiene un agente superior, ni necesita de la materia para su primera acción; por consiguiente, sólo puede ser determinada por el ejemplar preconcebido, añadiéndose la voluntad o la intención del fin; luego es evidente que este modo de necesidad no tiene cabida en Dios.

26. *Dios no opera ahora todo lo que puede.*— El segundo modo, y es el que más tiene que ver con la cuestión presente, es, una vez supuesto que Dios opera

Primus est, si quis fingat Deum ita agere extra se necessitate naturae, ut nullo modo per intellectum et voluntatem operetur, sed mera actione transeunte ab illo naturaliter dimanante, sicut illuminatio manat a sole. Et in hoc sensu neque Aristoteles, neque ullus philosophus qui Deum cognoverit, ei tribuit quod ex necessitate naturae agat, quia omnes fatentur Deum esse naturae intellectualis et per intellectum et voluntatem operari. Dicet quis, etiamsi Deus habeat intellectum et voluntatem nihilominus posse agere ex mera necessitate naturae, voluntate et intellectu nullo modo ad actionem concurrentibus, sed ad summum concomitanter se habentibus, cognoscendo et volendo id quod necessario manat a natura Dei; sicut theologi dicunt Patrem aeternum generare Filium voluntarie concomitanter, non tamen antecedenter. Sed hoc etiam clare repugnat perfectioni divinae et effectibus eius; nam, ut constat ex dictis in disputatione de causis, causa efficiens agens perfecto modo agit et iuxta exemplar praeconceptum et iuxta finem praecognitum et intentum; ergo ad perfectum modum agendi necesse est ut concurrant intellectus et voluntas, non tantum concomitanter, sed etiam causaliter. Hic autem modus agendi tribuendus necessario est Deo. Primo, quia in omnibus habet summam perfectionem. Secundo, quia est prima causa, quae non potest ab alia recipere finem suae actionis, unde necesse est ut ipsa illum concipiat et sibi ipsi proponat. Tertio, quia ob infinitam virtutem sunt etiam infinita quae agere potest; unde virtus eius est universalissima et indifferens ad multa, quae non potest ab extrinseco agente vel materia determinari, quia neque habet agens superius, neque indiget materia ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari praeconcepto, adiuncta voluntate seu intentione finis; ergo est evidens hunc modum necessitatis non habere locum in Deo.

26. *Deus modo non agit quantum potest.* Secundus modus, qui ad rem praesentem magis spectat, est, supposito quod Deus ope-

mediante el entendimiento y la voluntad, si se piensa que su voluntad está determinada por su naturaleza a querer las cosas fuera de El o a la producción de las mismas. Y esta necesidad puede todavía explicarse de dos maneras: la una es si esa determinación es absoluta para querer todo lo que en rigor puede sin limitación alguna. Y esta modalidad puede asimismo refutarse fácilmente por lo dicho antes; en efecto, está en contradicción palmaria con la infinitud intensiva de Dios, tanto en su ser como en la virtud de operar y de mover, ya que es imposible que una virtud infinita opere según su poder total y según lo último a que puede llegar su potencia. Y puede probarse, en primer lugar, por el argumento de Aristóteles, tomado del movimiento local, ya que, si el primer motor que posee una virtud infinita obrase naturalmente todo lo que en absoluto puede, movería en el no-tiempo. Por esta razón creen muchos que Aristóteles no pudo pensar que Dios obra por necesidad de naturaleza, siendo así que, por otra parte, admitió que Dios poseía una virtud motriz infinita, ya que, de lo contrario, incurriría en contradicción en sus afirmaciones.

27. En segundo lugar puede establecerse un argumento semejante partiendo de casi todos los efectos de la virtud divina, sobre todo de los que Dios produce inmediatamente y por sí mismo, porque si, por ejemplo, Dios creó los ángeles, ¿por qué los creó en tal multitud y no en otra mayor ni menor? ¿O por qué los creó en las especies de una perfección determinada y no de una mayor ni de una menor? Ciertamente que no puede darse razón alguna a no ser que o no pudo otra cosa, o que no la quiso. Si se dice lo primero, esto va en contra de su virtud y excelencia infinita y en contra de su omnipotencia, como se echará de ver mejor por la sección siguiente. Mas, si se dice lo segundo, no quiere, en consecuencia, obrar necesariamente todo lo que en absoluto puede. Cabe hacer un argumento similar preguntando por qué creó este mundo y no otro, o con esta cantidad y no con mayor, o ahora y no antes, admitiendo que no lo ha producido desde la eternidad, como lo enseña la fe y creemos que puede suficientemente probarse por razón, al menos respecto del movimiento del cielo y de las sucesiones de generaciones, según dijimos en las páginas anteriores. En efecto, de todas estas cosas y otras parecidas no es posible dar razón si Dios opera por

retur per intellectum et voluntatem, si voluntas eius existimetur natura sua determinata ad volendum res ad extra seu effectionem earum. Quae necessitas adhuc potest duobus modis excogitari: unus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine ulla limitatione. Et hic modus facile etiam potest impugnari ex supra dictis; repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensiva, tam in suo esse quam in virtute agendi et movendi, quia impossibile est ut virtus infinita agat secundum totam virtutem suam et secundum ultimum potentiae suae. Quod probari potest primo argumento Aristotelis, sumpto ex motu locali, quia, si primus motor habens infinitam virtutem, naturaliter ageret quantum simpliciter potest, moveret in non tempore. Propter quam rationem multi existimant non potuisse Aristotelem existimare Deum agere ex necessitate naturae, cum alioqui posuerit ipsum habere virtutem motivam infinitam, quia alias involveret contradictionem in dictis suis.

27. Secundo, potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus divinae virtutis, maxime ex his quos immediate et per seipsum facit, quia, si Deus creavit angelos, verbi gratia, cur creavit illos in tali multitudine et non maiori nec minori? Aut cur in speciebus talis perfectionis et non maioris neque minoris? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aut aliud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicatur, id est contra eius infinitam virtutem et excellentiam et contra omnipotentiam, ut magis ex sectione sequenti patebit. Si vero dicatur secundum, ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentum fieri potest interrogando cur crearit hunc mundum et non alium, vel in hac quantitate et non maiori, vel nunc et non antea, supposito quod non produxit ab aeterno, ut fides docet et sufficienter probari credimus ratione, saltem quoad motum caeli et successiones generationum, ut in superioribus attigimus. Nam horum omnium et similium ratio reddi non potest, si Deus ex necessi-

necesidad según toda su potencia, a no ser que se ponga dicha potencia como limitada y finita en orden a los efectos que le son posibles, tanto en la multitud como en la magnitud y otras circunstancias.

28. Podemos, en tercer lugar, argumentar desde la contingencia de los efectos, porque, si Dios obrase de ese modo por necesidad de naturaleza, no habría en el mundo ningún efecto contingente, lo cual no sólo va contra la fe, sino también contra la verdadera filosofía y contra el mismo Aristóteles, según se vio anteriormente. Y la consecuencia se prueba porque, si la primera causa obrase por necesidad todo lo que puede, no habría causa segunda alguna que pudiese resistirle; luego ésta sería movida con la misma necesidad con que moviese la causa primera, y de esta suerte se seguiría una cosa de otra con absoluta necesidad, materia de la que se habló antes en la disp. XXII.

29. Puede, pues, entenderse, de un tercer modo, que Dios obre o quiera con necesidad de naturaleza, no absoluta y simplemente respecto de su potencia, o sea queriendo obrar necesariamente todo lo que puede, o aplicando infinitamente su infinita virtud para obrar; sino que obra simplemente por necesidad de acuerdo con el fin aprehendido, o de acuerdo con la capacidad natural del sujeto o de la materia sobre la que opera. Este es el caso, por ejemplo, si decimos que Dios mueve el cielo con tanta velocidad y no con mayor, no porque en absoluto no pueda moverlo más velozmente o imprimirle un impulso mayor, sino porque aprehende que esta velocidad es conveniente para el cielo y para el mundo, obrando por necesidad de naturaleza lo que exige la necesidad del fin, y así en otros casos. Y éste es el modo como interpretan algunos la opinión de Aristóteles, como Soncinas, XII *Metaph.*, q. 39 y 41. Sin embargo, no es menos errónea que la precedente en cuestión de fe, por más que algunos católicos caigan inconscientemente en ella, como luego explicaré. Va también contra la razón natural, primeramente porque, si la potencia divina no está limitada a un efecto determinado, por ejemplo a esta velocidad de movimiento, tampoco puede la voluntad divina estar por su naturaleza determinada a querer necesariamente dicha velocidad y no una mayor ni menor. En efecto, ¿por qué o de dónde tiene tal determinación?

tate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitatam et finitam quoad effectus sibi possibiles, tam in multitudine quam in magnitudine et aliis circumstantiis.

28. Tertio, argumentari possumus ex contingentia effectuum, quia, si Deus ageret ex necessitate naturae illo modo, nulli essent in universo effectus contingentes; quod non solum est contra fidem, sed etiam contra veram philosophiam ipsumque Aristotelem, ut in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate ageret quantum posset, nulla causa secunda ei posset resistere; ergo tanta necessitate moveretur, quanta prima causa moveret; atque ita absoluta necessitate unum ex alio sequeretur, de qua re in superioribus dictum est, disp. XXII.

29. Tertio ergo modo intelligi potest quod Deus agat aut velit ex necessitate naturae, non absolute et simpliciter respectu potentiae suae, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agendum; sed duntaxat agere ex necessitate iuxta finem apprehensum, vel iuxta capacitatem naturalem subiecti aut materiae circa quam operatur. Ut, verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate movere caelum tanta velocitate et non maiori, non quia absolute non possit velocius movere aut maiorem imprimere impulsum, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse convenientem caelo et mundo, et necessitate naturae id operatur quod necessitas finis exigit, et sic de aliis. Atque in hunc modum aliqui interpretantur Aristotelis sententiam, ut Soncin., XII Metaph., q. 39 et 41. Est tamen non minus erronea in fide quam praecedens, quamquam nonnulli catholici in eam inadvertenter incidant, ut statim declarabo. Est etiam contra rationem naturalem, primo, quia, si divina potentia non est limitata ad definitum effectum, verbi gratia, ad hanc motus velocitatem, neque voluntas divina natura sua potest esse terminata ad volendam illam ex necessitate, et non maiorem neque minorem. Cur enim, aut unde talem determinationem habet? Di-

Se podrá decir que la tiene por el fin, porque tal movimiento conviene al bien del universo, que es lo que Dios pretende. Pero hay objeciones, porque sobre este mismo fin pregunto por qué la voluntad divina está determinada a querer necesariamente este universo y el bien del mismo, siendo así que la potencia de Dios no se limita a él, sino que puede producir otro universo o semejante o más perfecto. Además, en este mismo universo la sabiduría divina podría encontrar otros medios de armonizar los movimientos de los cielos con una mayor o menor velocidad, de la que brotaría una proporción útil para la conservación del universo en el mismo grado que la que ahora se encuentra en los cielos; luego ese modo de determinación divina es totalmente irracional. Abajo expondré si es suficiente para la intención de Aristóteles.

30. En segundo lugar contradice también a la perfección divina, porque de tal afirmación se sigue que Dios no quiere y opera tanto por voluntad racional cuanto como por instinto natural, lo cual es una gran imperfección, muy cercana a la imperfección de los brutos y distante de la perfección de una naturaleza intelectual. Se explica la consecuencia: en efecto, Dios es poderoso para crear estos ángeles y otros innumerables, y, por más que no esté necesariamente determinado a querer crear todos los que puede, no obstante está determinado por necesidad natural no sólo a juzgar que han de ser creados éstos y no otros, sino también a querer crear éstos y no otros; ahora bien, esta determinación no nace de razón alguna que Dios conozca y que le pueda mover por necesidad, porque igual que conoce que le es posible la creación de éstos, lo mismo sucede con la de otros; y de igual manera que manifiesta en éstos su bondad, del mismo modo lo haría en otros, y acaso con más perfección, si éstos fuesen más perfectos; luego esa determinación no puede reducirse más que a una especie de instinto natural de la naturaleza divina. Y en esto no hay paridad con la determinación para amarse a sí mismo, ya que ésta se funda realmente en la dignidad del objeto y en la necesidad conocida por el mismo Dios, y, por eso, de tal modo es natural, que es al mismo tiempo racional y perfectísima. Y esto no puede decirse en el objeto creado, puesto que en estos ángeles no se encuentra mayor necesidad que en otros posibles.

ces habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum universi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso fine inquiram cur voluntas divina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc universum et bonum eius, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed possit aliud universum, vel simile vel perfectius efficere. Deinde, in hoc eodem universo posset divina sapientia alios modos invenire componendi motus caelorum cum maiori vel minori velocitate, ex qua consurgeret proportio aeque utilis ad conservationem universi, ac est illa quae nunc in caelis reperitur; est igitur ille modus determinationis divinae prorsus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

30. Secundo, repugnat etiam divinae perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle et operari ex rationali voluntate, quam veluti naturali instinctu, quae est magna imperfectio, multum accedens ad imperfectionem brutorum et a perfectione intellectualis naturae declinans. Declaratur sequela: nam Deus est potens ad producendos hos angelos et innumeros alios, et licet non necessario determinetur ut velit creare omnes quos potest, nihilominus ex naturali necessitate determinatur, tum ut iudicet hos sibi esse creandos et non alios et ut velit hos et non alios creare; haec autem determinatio non oritur ex ratione aliqua a Deo cognita, quae illum ex necessitate movere possit; nam, sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita et aliorum; et, sicut in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis, et fortasse perfectius, si illi essent perfectiores; ergo illa determinatio non potest reduci nisi in aliquem veluti naturalem instinctum divinae naturae. Nec in hoc est simile de determinatione ad se amandum, quia illa revera fundatur in obiecti dignitate et necessitate ab ipso Deo cognita, et ideo ita est naturalis, ut sit etiam rationalis et perfectissima. Quod in obiecto creato dici non potest, quia nulla maior necessitas reperitur in his angelis, quam in aliis possibilibus.

31. Y de aquí se toma un tercer argumento, el cuarto es *a priori* en máximo grado, ya que ningún bien extrínseco a Dios es conocido por El como necesario, ya para su ser, ya para su felicidad, ya para su perfección consumada; luego su voluntad no está en modo alguno necesariamente determinada a querer ninguno de estos bienes. El antecedente es claro por lo dicho anteriormente, pues por esto probamos que Dios es un bien suficiente para sí mismo y que ninguna verdadera perfección se le añade por el hecho de querer a las criaturas. Y la consecuencia se prueba porque el movimiento de la voluntad sigue a la razón, y por ello no ama necesariamente más que al bien necesario; por este motivo suele decirse que la libertad de la voluntad se origina de la indiferencia de juicio, quiero decir de la indiferencia objetiva, ya que de este modo queda perfectamente explicado con una sola palabra, es decir, porque se juzga como indiferente o no necesario el objeto que ha de querer. Con esto se comprende también —cosa que confirma especialísimamente esta verdad— que la libertad respecto de tales objetos corresponde a una gran perfección, ya que el poder amar a cada cosa según la medida o proporción de su bondad es una gran perfección; así, pues, como el amar necesariamente un bien necesario es una gran perfección, de igual manera no amar necesariamente un bien no necesario, sino hacerlo de acuerdo con el juicio de la razón y el dominio de la libertad, es la máxima perfección; por consiguiente, no puede negársele a Dios. Y esto principalísimamente porque las criaturas intelectuales disfrutan de esta libertad y perfección, que, aunque lleve adjuntas algunas imperfecciones, éstas, sin embargo, no pertenecen a la razón de libertad en cuanto tal; en consecuencia, no puede denegarse a Dios una perfección semejante. Pues, según argumentábamos antes, ¿de quién la participarían las criaturas, si Dios careciese de ella? Y, por el contrario, ninguna criatura racional tiene esa natural determinación a querer algún objeto de los que de suyo no son necesarios, sino que, o son igualmente amables, si se les considera como fines, o igualmente elegibles, si se les considera como medios; ¿por qué, pues, se le va a atribuir a Dios tal determinación, siendo así que no corresponde a la perfección?

31. Atque hinc sumitur tertia ratio, et maxime a priori, quia nullum bonum extra Deum cognoscitur ab ipso ut necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam felicitatem, vel ad suam consummatam perfectionem; ergo voluntas eius nullo modo determinatur necessario ad volendum aliquod ex his bonis. Antecedens constat ex dictis in superioribus; ideo enim probavimus Deum esse bonum sibi sufficiens nullamque veram perfectionem illi accrescere ex hoc quod velit creaturas. Consequentia autem probatur, quia motus voluntatis sequitur rationem, et ideo necessario non amat nisi necessarium bonum; quamobrem dici solet ex indifferentia iudicii oriri libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquam) obiectiva; ita enim uno verbo recte exponitur, id est, ex eo quod obiectum volendum indifferens seu non necessarium iudicatur. Unde etiam intelligitur (quod maxime hanc veritatem confirmat) libertatem circa talia obiecta ad magnam perfectionem pertinere, quia posse unumquodque amare iuxta mensuram vel proportionem suae bonitatis, magna est perfectio; sicut ergo necessario amare necessarium bonum magna perfectio est, ita bonum non necessarium non necessario amare, sed pro iudicio rationis et dominio libertatis, maxima perfectio est; non potest ergo Deo denegari. Eo vel maxime quod creaturae intellectuales hac fruuntur libertate et perfectione, quae, licet in eis habeat aliquas imperfectiones adiunctas, non sunt tamen de ratione libertatis ut sic; non potest ergo talis perfectio Deo denegari. A quo enim illam participarent creaturae si Deus illa careret, ut supra argumentabamur? Et e converso, nulla creatura rationalis habet illam naturalem determinationem ad volendum aliquod obiectum ex iis quae ex se necessaria non sunt, sed vel aeque amabilia, si considerentur ut fines, vel aeque eligibilia, si considerentur ut media; cur ergo tribuetur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

32. *La necesidad originada de la inmutabilidad le conviene a la voluntad divina.*— Puede añadirse una cuarta necesidad, a la que se llama de inmutabilidad, necesidad que no es realmente absoluta, sino relativa, es decir, por hipótesis, y ésta debemos admitirla necesariamente en la voluntad divina, tal como demostramos anteriormente. Ahora bien, esta necesidad no está en contradicción con la libertad, sino que incluso la incluye intrínsecamente o presupone su uso, ya que Dios permanece inmutable en aquello que decretó una vez libremente. Podrá decirse que la inmutabilidad está en pugna con la libertad, ya que, al ser la inmutabilidad perpetua, no permite nunca el uso de la libertad. La respuesta en pocas palabras es que el uso de la libertad en Dios es único o que se realizó una vez solamente, concretamente en la eternidad misma, en la que delibera al mismo tiempo sobre todas las cosas extrínsecas a El, permaneciendo perpetuamente en aquello que una vez determinó libremente. Se niega, por tanto, la consecuencia, puesto que la inmutabilidad no es incompatible con este uso, ya que es tan perpetuo como la inmutabilidad misma, y aunque existan con duración simultánea, sin embargo en orden de razón precede la determinación libre, y a la misma determinación libre le antecede en ese mismo orden de razón la indiferencia de la voluntad o, mejor dicho, de la volición divina. Cabe explicar esta necesidad en consonancia con aquella afirmación de Aristóteles: *Lo que existe, mientras existe, es necesario que exista.* Y esto es, asimismo, verdad en el acto libre de nuestra voluntad, pues nosotros no sólo somos libres antes de querer, sino también mientras queremos, y el acto con que queremos es al mismo tiempo absolutamente libre e hipotéticamente necesario; y se produce o existe con prioridad de naturaleza o razón a que concibamos que tiene esa necesidad, y con prioridad de razón o naturaleza a la producción de tal acto se concibe, respecto del mismo instante, a la voluntad como indiferente para producirlo; ahora bien, lo que en nosotros es un instante, en Dios es la misma eternidad, y lo que en nuestro acto es una necesidad hipotética para aquel instante en el que se supone que existe, es en Dios necesidad de inmutabilidad por toda su eternidad.

33. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: luego Dios ya no quiere ahora nada libremente, o, al menos, no es libre para no querer lo que quiso. A la pri-

32. *Necessitas ex immutabilitate orta divinae voluntati convenit.*— Quarta necessitas adiungi potest, quae dicitur immutabilitatis, quae revera non est necessitas absoluta, sed secundum quid, scilicet, ex suppositione, et haec necessario admitti debet in voluntate divina, ut in superioribus ostensum est. Haec vero necessitas non repugnat libertati, immo intrinsece includit vel supponit usum eius, nam in eo quod Deus semel libere decrevit, immutabilis permanet. Dices pugnare immutabilitatem cum libertate, quia, cum immutabilitas sit perpetua, nunquam relinquit usum libertatis. Respondeo breviter usum libertatis in Deo unicum seu semel tantum esse, nimirum in aeternitate ipsa, in qua simul de omnibus extra se deliberat, et in eo quod semel libere decrevit, perpetuo permanet. Negatur ergo sequela, quia cum hoc usu non repugnat immutabilitas, nam tam perpetuus est hic usus sicut ipsa immutabilitas, et, quamvis simul duratione sint, ipsa tamen determinatio libera ordine rationis antecedit et ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentia voluntatis, seu potius volitionis divinae. Potestque declarari haec necessitas iuxta illud Aristotelis dictum: *Quod est, quando est, necesse est esse.* Quod etiam in actu libero voluntatis nostrae verum est; nos enim non solum sumus liberi antequam velimus, sed etiam cum volumus, et actus quo volumus simul est liber simpliciter et necessarius ex suppositione; prius autem natura vel ratione fit aut est, quam illam necessitatem habere intelligatur, et prius ratione vel natura quam talis actus fiat, intelligitur voluntas pro eodem instanti indifferens ad illum faciendum; quod autem in nobis est instans, est in Deo ipsa aeternitas, et quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instanti pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua aeternitate.

33. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ergo iam nunc Deus nihil vult libere, aut saltem non est liber ad nolendum quod voluit. Respon-

mera parte se responde negando en absoluto la consecuencia, si nos referimos a Dios considerado en sí, ya que en El, considerado en sí mismo, no existe propiamente el haber querido, sino el querer, y quiere libremente de modo absoluto en su eternidad, permaneciendo con la misma perpetua libertad en el mismo decreto; empero, si hablamos por comparación con nuestro tiempo, es verdad que ahora quiere necesariamente lo que antes quiso, aunque se trata únicamente de una necesidad hipotética, la cual, como dijimos, no contradice a la libertad. Por eso, respecto de la segunda parte, se concede la consecuencia en el sentido compuesto que ofrece de primera intención, ya que, en realidad, en Dios no hay potencia para no querer lo que quiso, en la hipótesis de que lo haya querido y refiriéndose al mismo objeto, en el mismo tiempo y bajo el mismo respecto, puesto que una potencia tal lo sería de mutación; en cambio, puede en absoluto no querer en su eternidad lo que quiere, en el sentido que llaman dividido, cosa que nosotros explicamos mejor mediante el pretérito, o sea que pudo no querer lo que quiere, siendo esto suficiente para una perfecta libertad. Con esto queda, pues, a mi juicio, suficientemente demostrado que Dios posee libertad en el querer las cosas que están fuera de El, libertad, digo, tanto en cuanto al ejercicio —es decir, porque puede quererlas o no quererlas— como en cuanto a la especificación, puesto que puede querer y no querer, o querer esto o su opuesto, punto que explicaremos más ampliamente en la afirmación siguiente.

Solución de las dificultades que se propusieron antes contra la libertad divina

34. Para el argumento primero propuesto al principio de la duda, hay que tomar la respuesta de lo dicho anteriormente sobre la inmutabilidad divina. En efecto, la libertad creada no puede existir formalmente si no es en la potencia de la voluntad como en el principio eficiente próximo por el que el acto es denominado libre. Y de este libre arbitrio creado —e incluso de modo especial del humano— suele darse la definición de que es una facultad de la voluntad y de la razón. En cambio, en el libre arbitrio increado la libertad no está en la potencia, sino en el acto, puesto que su indiferencia no se ordena a los actos, sino

detur ad priorem partem negando absolute sequelam, si de ipso secundum se loquamur; nam in eo secundum se non est proprie voluisse, sed velle, et in sua aeternitate simpliciter libere vult, et eadem libertate perpetua permanet in eodem decreto; si tamen per comparationem ad nostrum tempus loquamur, verum est necessario nunc velle quod prius voluit; tamen illa necessitas est tantum ex suppositione, quae, ut diximus, non repugnat libertati. Unde ad alteram partem conceditur sequela in sensu composito quem prae se fert; nam revera in Deo non est potentia ut nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, et loquendo de eodem obiecto pro eodem tempore et secundum idem, quia talis potentia esset ad mutationem; simpliciter tamen potest in sua aeternitate nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diviso, quod nos per praeteritum melius explicamus, potuisse, scilicet, nolle quod vult, et hoc satis est ad perfectam libertatem. Ex his ergo (ut existimo) satis demonstratum est Deum habere libertatem in volendo quae extra ipsum sunt, libertatem (inquam) tam quoad exercitium, quia, scilicet, potest ea velle aut non velle, quam quoad specificationem, quia potest velle et nolle, seu velle hoc aut oppositum eius, quod in sequenti assertione amplius declarabimus.

Solvuntur difficultates contra divinam libertatem supra positae

34. Ad primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de divina immutabilitate. Libertas enim creata formaliter esse non potest, nisi in potentia voluntatis tamquam in principio efficienti proximo a quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, immo et peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis et rationis. At vero in libero arbitrio increato libertas est non in potentia, sed in actu, quia indifferentia eius non est in ordine ad actus, sed immediate ad obiecta

inmediatamente a los objetos secundarios, respecto de los cuales el acto no está determinado a querer, sino que únicamente lo está respecto de su objeto primario, que es la bondad divina, por razón de cuyo amor en sí y por sí misma tiene necesariamente el acto toda su entidad, y mediante ella puede amar los demás objetos o no amarlos sin aumento o disminución de su entidad, siendo esto en lo que consiste su libertad, admirable sin duda, pero verdadera.

Si al menos en general puede Dios querer necesariamente algo fuera de sí

35. En el segundo argumento, la cuestión es si la voluntad de Dios es libre, no sólo para querer cualquier bien creado en particular, sino también si lo es para quererlo en general, de suerte que no quiera ninguno necesariamente, no sólo determinada y distributivamente, sino tampoco confusa y colectivamente. Parece, en efecto, que las razones insinuadas en dicho argumento prueban que, aunque Dios pueda no querer esta o aquella criatura, pudiendo decirse otro tanto de cada una en concreto, sin embargo no ha podido en absoluto no querer a las criaturas y abstenerse eternamente de la producción de ellas, porque esto parece contrario a su bondad en sumo grado. Y, por otra parte, no es preciso para su libertad, puesto que ésta queda suficientemente salvada si Dios no quiere por necesidad a ninguna criatura considerada en concreto. No obstante, si nos referimos a la voluntad eficaz con la que Dios quiere producir algo fuera de sí, hay que decir que no sólo es libre Dios para querer cualquier criatura, sino que lo es en absoluto para querer la criatura, o para comunicarse *ad extra,* y que, en consecuencia, pudo en absoluto no querer producir nada creado. La razón está en que el bien creado, ya se lo considere absoluta y simplemente, ya en particular, es un bien distinto de Dios y que no le es en modo alguno necesario ni para su ser ni para su felicidad o perfección; luego, sea cual sea el aspecto bajo el que se considere al bien creado, no es objeto que determine necesariamente la voluntad divina a su amor. Y se confirma, en primer lugar, porque, de lo contrario, Dios no sería bien suficiente para sí mismo, sino que necesitaría de la unión del bien creado, o de la comunicación de su bondad con la criatura, por

secundaria, respectu quorum non est actus ille determinatus ad volendum, sed solum respectu sui primarii obiecti, quod est divina bonitas, circa quam in se et propter se amandam, necessario habet actus ille totam entitatem suam, et per eamdem potest reliqua obiecta amare vel non amare sine augmento vel diminutione entitatis suae, et in hoc consistit libertas eius, admirabilis quidem, sed vera.

An saltem in communi Deus velit necessario aliquid extra se

35. In secundo argumento petitur an voluntas Dei non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita ut non solum determinate ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confuse et collective. Videntur enim rationes in illo argumento insinuatae probare quod, licet Deus possit nolle hanc vel illam creaturam, et sic de singulis determinate, nihilominus non potuerit omnino creaturas nolle, et ab earum productione perpetuo abstinere, quia videtur hoc valde repugnans bonitati eius. Et aliunde non est necessarium ad libertatem eius, nam haec satis salvatur si Deus nullam creaturam determinate sumptam necessario velit. Nihilominus, si loquamur de voluntate efficaci qua Deus vult aliquid extra se producere, dicendum est non solum esse liberum Deo velle quamlibet creaturam, sed simpliciter velle creaturam, seu communicare se ad extra, ideoque potuisse nihil omnino creatum velle producere. Ratio est quia bonum creatum, sive absolute et simpliciter sive in particulari sumatur, est bonum distinctum a Deo et illi minime necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam beatitudinem aut perfectionem; ergo, quacumque ratione bonum creatum sumatur, non est obiectum necessario determinans divinam voluntatem ad sui dilectionem. Et confirmatur primo, quia alias Deus non esset bonum sibi sufficiens, sed indigeret consortio boni creati, seu communicatione bonitatis suae cum creatura saltem confuse et indistincte sumpta;

lo menos entendida de un modo confuso e indeterminado; y esto no es menos incompatible con Dios que el necesitar de alguna criatura en particular. En segundo lugar se confirma, porque, cuando es libre la elección de cualquier medio en particular, no es preciso querer alguno de ellos confusa e indeterminadamente, a no ser que se presuponga necesariamente la intención del fin; por consiguiente, si en Dios es libre la elección de cualquier criatura, pero no es absolutamente libre el querer algo creado, habrá de suponerse en Dios la intención necesaria de algún fin, la cual implique la necesidad de querer a alguna criatura, al menos en confuso; mas no puede fingirse en Dios intención alguna de esta clase, puesto que puede amar de modo perfectísimo su bondad sin pretender nada fuera de sí. Por consiguiente, Dios, para el fin que le es necesario —si es legítimo hablar así—, no necesita de ningún medio, considerado ni determinada ni confusamente, porque Dios no tiene causa final y, en consecuencia, tampoco tiene fin necesario que sea preciso conseguir mediante medios, ya que posee natural y esencialmente su última perfección; luego la intención de cualquier otro fin alcanzable por medios le es libre; luego le es libre la volición de los medios, ya se los considere determinada, ya confusamente.

36. *Si el comunicarse a las criaturas expresa alguna perfección en Dios.*— Así, pues, al segundo argumento se concede la consecuencia, que está allí suficientemente probada. Y a la primera refutación del consecuente ya se respondió antes que el comunicarse actualmente a las criaturas no expresa ni añade en Dios ninguna perfección formal, sino que la supone y se deriva de su máxima perfección, siendo éste el modo como ha de explicarse cuando se dice que a la perfección de Dios corresponde el comunicarse, como expuse con más amplitud en el a. 1 *De Incarnatione.* A la segunda refutación se responde que, aunque Dios no quisiera nada fuera de sí, no por eso obraría propiamente contra su inclinación, sino que únicamente no obraría según una determinada inclinación suya, lo cual no constituye inconveniente alguno, puesto que esa inclinación no es para el bien de Dios mismo, sino para el de los demás, y porque no inclina más que con subordinación —por así decirlo— a la razón y a la voluntad. Ni se frustraría por causa de esto la inclinación natural de Dios a comunicarse, puesto que se dice



hoc autem non minus repugnat Deo quam quod aliqua creatura in particulari indigeat. Confirmatur secundo, quia, quando electio cuiuslibet medii in particulari est libera, non est necessarium velle aliquod eorum confuse et indistincte, nisi intentio finis necessario praesupponatur; si ergo Deo est libera electio cuiuslibet creaturae, non vero absolute est liberum velle aliquid creatum, supponenda erit in Deo intentio alicuius finis necessaria, quae necessitatem inferat volendi aliquam creaturam, saltem in confuso; nulla autem talis intentio in Deo fingi potest, quia perfectissime potest amare bonitatem suam nihil extra se intendendo. Unde Deus ad finem (si ita loqui licet) sibi necessarium nullis indiget mediis, nec determinate nec confuse sumptis, quia Deus non habet causam finalem, et consequenter nec finem sibi necessarium quem per media consequi oporteat, quia naturaliter ac per se habet ultimam perfectionem suam; ergo intentio cuiuslibet alterius finis per media consequendi est sibi libera; ergo volitio mediorum, tam determinate quam confuse sumpta, est sibi libera et non necessaria.

36. *Communicare se creaturis an in Deo aliquam dicat perfectionem.*— Ad secundum igitur argumentum conceditur sequela, quae sufficienter ibi probatur. Ad primam autem improbationem consequentis iam supra responsum est communicare se actu creaturis nullam formalem perfectionem dicere aut addere in Deo, sed supponere ac provenire ex maxima perfectione, et hoc modo exponendum est cum dicitur ad perfectionem Dei pertinere se communicare, ut latius a. 1 de Incarnatione dixi. Ad secundam improbationem respondetur quod etiamsi Deus nihil extra se vellet, non ideo proprie ageret contra inclinationem suam, sed solum non ageret secundum aliqualem inclinationem suam, quod nullum est inconveniens, quia illa inclinatio non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum, et quia non inclinat nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem et voluntatem. Neque propterea frustraretur illa naturalis inclinatio Dei ad se communi-

con propiedad que se frustra una inclinación cuando carece del acto o perfección que le es debida; mas el bien divino, aunque no se comunique a otros fuera de sí, no carece del estado, perfección o acción que le es debida, sino que únicamente carece de una acción que le es posible y que está de acuerdo con su bondad. A la tercera refutación o confirmación se niega que Dios se quiera con más perfección cuando quiere su existir y el comunicarse a las criaturas que cuando solamente quiere su existir, puesto que es absolutamente idéntico el acto por el que se quiere de ambos modos, y es absolutamente idéntico el bien que posee en sí queriéndose de ambos modos; lo único que hace es poner en las criaturas, cuando quiere comunicarse o ser el fin de ellas, un bien que no pondría si se quisiese a sí sólo de modo absoluto. Y esto es lo mismo que suele decirse con otras palabras: que Dios se ama necesariamente de modo perfectísimo intensivamente, pero no extensivamente; por más que estas palabras a mí me parecen menos propias, y creo que han de interpretarse de modo debido respecto de la extensión puramente objetiva y causal, no de la extensión entitativa y formal en el acto mismo de Dios, como parecen haber pretendido Cayetano y otros, con los que se discutió suficientemente en las páginas anteriores. En efecto, la extensión objetiva o causal no añade realidad alguna al mismo Dios, sino a la criatura en que influye y a la que tiene libremente por término el acto necesario de Dios; ahora bien, el acto de Dios no puede llamarse más perfecto por causa de esta extensión, ni siquiera extensivamente, puesto que su perfección no crece o se multiplica en modo alguno.

Si ama Dios necesariamente las criaturas posibles

37. Se objetará: Dios, al comprenderse, conoce necesariamente las criaturas, por más que el conocimiento de las criaturas no le añada perfección alguna; luego, de igual manera, Dios, amándose, ama necesariamente las criaturas, puesto que Dios no se ama menos exhaustivamente de lo que se conoce. Santo Tomás toca esta dificultad, en I, q. 19, a. 3, ad 6, estableciendo entre ciencia y voluntad

candum, quia tunc proprie aliqua inclinatio frustrari dicitur quando caret actu vel perfectione sibi debita; bonum autem divinum, etiamsi aliis extra se non communicetur, non caret statu, perfectione aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili et consentanea suae bonitati. Ad tertiam improbationem seu confirmationem negatur Deum perfectius velle se cum vult se esse et communicare creaturis quam cum solum vult se esse, quia idem omnino est actus quo utroque modo se vult, et idem omnino bonum in se habet utroque modo se volendo; solumque ponit in creaturis aliquod bonum, quando vult se communicare illis seu esse finis illarum, quod non poneret si tantum se absolute vellet. Et hoc ipsum est quod aliis verbis dici solet, Deum necessario se amare perfectissime intensive, non vero extensive; quamquam haec verba minus propria mihi videantur, et sano modo interpretanda de extensione pure obiectiva et causali, non vero de entitativa et formali in ipsomet actu Dei, ut Caietanus et alii intendisse videntur, cum quibus satis in superioribus disputatum est. Extensio enim obiectiva aut causalis nullam rem addit ipsi Deo, sed creaturae in quam influit et ad quam libere terminatur actus necessarius Dei; propter hanc autem extensionem non potest dici perfectior actus Dei, etiam extensive, cum perfectio eius nullo modo crescat aut multiplicetur.

An Deus necessario amet creaturas possibiles

37. Dices: Deus, comprehendendo se, necessario cognoscit creaturas, etiamsi creaturarum cognitio nullam illi perfectionem addat; ergo similiter Deus, amando se, necessario amat creaturas, quia non minus comprehensive amat se Deus quam se cognoscat. Hanc difficultatem attingit D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 6, et constituit differentiam inter scientiam et voluntatem, quod

la diferencia de que la voluntad se dirige a las cosas en sí mismas, mientras que el entendimiento se dirige a las cosas tal como están en Dios. Ahora bien, las cosas creadas o creables tienen ser necesario en cuanto están en Dios, pero no en cuanto existen en sí mismas. Esta respuesta resulta muy difícil, como se verá por lo que vamos a decir, con lo que acaso quedará de algún modo explicada. Pueden, pues, compararse la ciencia y la voluntad divina a las criaturas, en primer lugar, en cuanto existen en alguna diferencia del tiempo, y en este caso es verdad, respecto de ambas, que tienen por término a las criaturas en sí mismas; en efecto, de igual modo que Dios quiere que las criaturas existan en sí, así también las intuye como existentes en sí, siendo también verdad respecto de ambas en otro sentido que Dios conoce y quiere las criaturas en sí mismo, según se explicó antes. Resulta con esto que, del mismo modo que no es absolutamente necesario que la voluntad divina tenga de esta suerte a las criaturas por término, así tampoco se da en la ciencia esta necesidad de modo absoluto, sino sólo bajo la condición de que hayan sido queridas por Dios o de que hayan de existir en alguna diferencia del tiempo. Y en esto consiste la diferencia entre la voluntad y la ciencia; porque la voluntad de las criaturas existentes es en sí formalmente libre en cuanto a tal determinación, no derivándose por necesidad de ninguna condición anterior; la ciencia divina, en cambio, incluso en cuanto tiene por término las criaturas existentes, no es formalmente libre en sí, sino que le conviene necesariamente a Dios, una vez supuesta la existencia futura de tal objeto, resultando de ello que todo objeto cognoscible, aunque sea creado, es conocido necesariamente por Dios, mientras que no todo objeto amable es amado por necesidad. La razón propia de esta diferencia estriba en que la voluntad es formalmente libre, siendo así que la ciencia no lo es; efectivamente, resulta de esto que la ciencia representa natural y necesariamente todo lo que es representable o cognoscible, mientras que la voluntad no ama necesariamente todo lo que es amable. Esta libertad es necesaria para la perfección en la voluntad respecto de los bienes que no son necesarios para el que ama, según se explicó antes; por el contrario, en el entendimiento la libertad de asenso o de conocimiento no proviene nunca de la perfección; porque, si a esa libertad se la entiende respecto de la especi-



voluntas fertur ad res in seipsis, intellectus vero fertur ad res prout sunt in Deo. Res autem creatae vel creabiles habent necessarium esse prout in Deo sunt, non vero prout sunt in seipsis. Quae responsio valde difficilis est, ut ex dicendis constabit, ex quibus fortasse aliquo modo explicabitur. Possunt itaque comparari scientia et voluntas divina primo ad creaturas prout existentes in aliqua differentia temporis, et sic de utraque verum est quod terminatur ad creaturas in seipsis; nam, sicut Deus vult creaturas esse in se, ita etiam intuetur illas in se existentes, et de utraque etiam in alio sensu verum est quod Deus scit et vult creaturas in seipso, ut in superioribus explicatum est. Quo fit ut, sicut simpliciter necessarium non est divinam voluntatem hoc modo terminari ad creaturas, ita neque in scientia est simpliciter haec necessitas, sed solum ex suppositione quod sint a Deo volitae seu quod futurae sint in aliqua differentia temporis. Et in hoc est differentia inter voluntatem et scientiam; nam voluntas creaturarum existentium est in se formaliter libera quoad talem determinationem, et non resultat necessario ex aliqua priori suppositione; scientia autem divina, etiam prout terminatur ad creaturas existentes, non est in se formaliter libera, sed necessario convenit Deo, supposita futura existentia talis obiecti; ex quo fit ut omne obiectum scibile, etiam creatum, necessario sciatur a Deo; non autem omne diligibile necessario diligatur. Ratio autem huius discriminis propria est quia voluntas est formaliter libera, scientia vero non est formaliter libera; nam inde fit ut scientia naturaliter ac necessario repraesentet quidquid repraesentabile aut scibile est, voluntas vero non necessario amet quidquid amabile est. Pertinet autem haec libertas ad perfectionem in voluntate circa bona quae non sunt necessaria diligenti, ut supra declaratum est; in intellectu vero libertas assensus vel cognitionis nunquam provenit ex perfectione; nam, si in-

ficación del acto, se origina de una cierta oscuridad, ya que en el conocimiento evidente no tiene cabida tal libertad, puesto que donde media la evidencia no es posible que disienta el entendimiento. Por otra parte, la libertad de ejercicio en el entendimiento creado proviene de la potencialidad, ya que no puede estar siempre en acto último, necesitando, por ello, de algún motor por el que sea reducido del acto primero al segundo, o por el que sea llevada de la consideración de un objeto a la consideración de otro; y estas imperfecciones no tienen cabida en Dios, representando, por tanto, necesariamente su ciencia todo lo que es representable. Una razón, empero, más *a priori* de esta diferencia consiste en que la voluntad de Dios, en cuanto tiene por objeto las criaturas existentes, es la causa primera y radical de ellas, y por eso se dice que tiene a éstas en sí mismas por término, es decir, en orden a hacerles el bien y constituirlas existentes en sí mismas; mas esto no puede ser necesario para Dios, puesto que nada tiene que ver con su bienestar y perfección. Por el contrario, la ciencia de visión, que es de la que ahora nos ocupamos, aunque contemple las cosas tal como son en sí mismas, sin embargo no es causa de ellas, ni les confiere el existir en sí mismas, sino que las contempla únicamente en virtud de su eminencia y perfección por la que las contiene en sí, cosa que pertenece a la perfección de Dios en sí mismo, pero no a la perfección de la criatura.

38. *Algunos afirman que el amor de simple complacencia hacia las criaturas posibles es necesario en Dios.*— Pueden, en segundo lugar, compararse la ciencia y la voluntad de Dios a las criaturas únicamente en cuanto son posibles. Y en este sentido hay algunos teólogos que admiten la ilación y la paridad de razón respecto de algún amor que puede tener por objeto las criaturas posibles en cuanto son posibles. En efecto, la voluntad divina puede tener por objeto las criaturas posibles de dos maneras. Una eficazmente, queriendo crearlas, y el amor en este caso no las tiene por término simplemente como posibles, sino como existentes, pudiendo aplicársele lo que dijimos en el miembro anterior. Mas puede la voluntad divina tener por objeto las criaturas posibles de otro modo, por una especie de simple complacencia en sus esencias, en cuanto conocemos que tienen este grado de cantidad y cualidad de perfección posible; y respecto de este efecto

telligatur talis libertas quoad specificationem actus, provenit ex obscuritate aliqua, nam in evidenti cognitione non habet locum talis libertas, quia, ubi intervenit evidentia, non potest intellectus dissentire. Libertas autem quoad exercitium in intellectu creato provenit ex potentialitate, quia non semper potest esse in actu ultimo, et ideo indiget aliquo alio motore, a quo de actu primo in secundum reducatur, vel ex consideratione unius obiecti ad considerationem alterius transferatur; hae autem imperfectiones non habent locum in Deo, et ideo scientia eius necessario repraesentat quidquid repraesentabile est. Ratio autem magis a priori huius discriminis est quia voluntas Dei, prout versatur circa creaturas existentes, est primaria et radicalis causa illarum, et ideo dicitur terminari ad illas in seipsis, id est, ut eis benefaciat et in se existentes efficiat; hoc autem non potest esse necessarium Deo, quia ad eius commodum et perfectionem non refert. Scientia autem visionis, de qua nunc agimus, quamvis intueatur res prout in seipsis sunt, tamen non est causa illarum, nec confert illis ut in se sint, sed solum intuetur illas ex vi illius eminentiae et perfectionis qua illas in se continet, quod pertinet ad perfectionem Dei in se et non ad perfectionem creaturae.

38. *Amorem simplicis complacentiae necessarium in Deo erga creaturas possibiles aliqui asserunt.*— Secundo, comparari possunt scientia et voluntas Dei ad creaturas tantum ut possibiles. Et hoc modo nonnulli theologi admittunt illationem et paritatem rationis quoad aliquem amorem, qui versari potest circa creaturas possibiles ut possibiles sunt. Dupliciter enim versari potest divina voluntas circa creaturas possibiles. Uno modo efficaciter, volendo eas creare, et hic amor iam non terminatur ad illas simpliciter ut possibiles, sed ut existentes, et de illo procedunt quae in priori membro diximus. Alio autem modo potest versari voluntas divina circa creaturas possibiles per quamdam simplicem complacentiam in essentiis earum, quatenus cognoscimus habere tantam ac ta-

conceden que, de la misma manera que Dios conociéndose conoce necesariamente las criaturas en cuanto posibles, así también amándose se complace necesariamente en las criaturas en cuanto posibles. Porque este amor no es causa eficaz de las criaturas, ni se ordena a ellas en sí mismas, es decir, a conferirles el ser, desapareciendo, en consecuencia, las diferencias asignadas en el miembro anterior para dar cabida a una semejanza de razón entre la ciencia y el amor.

39. *Otros lo niegan.*— A otros no les agrada admitir en Dios ningún amor absolutamente necesario, incluso a modo de un simple afecto a las criaturas, siquiera sea como posibles. Porque el amar a las criaturas de cualquier modo no es necesario para la perfección de Dios, ya que, de lo contrario, Dios necesitaría de las criaturas de algún modo; ni es consecuencia necesaria de alguna perfección divina, porque, igual que la bondad divina es absolutamente independiente de las criaturas, incluso como posibles, del mismo modo puede Dios amarla y complacerse precisamente en ella, aunque no tenga afecto alguno a tales criaturas. Y se confirma, porque el libre albedrío creado no ama necesariamente más que a Dios y acaso también a sí mismo, mientras que a las otras criaturas no las ama en modo alguno necesariamente, ni con amor eficaz ni con amor de complacencia, lo cual es verdad también en los bienaventurados que ven y aman a Dios. Porque, aunque acaso, una vez visto Dios, vean necesariamente a algunas criaturas en Él, sin embargo, amando a Dios, no aman necesariamente a las criaturas, ni siquiera con amor de complacencia. Y la razón está en que las criaturas no son el bien supremo, por más que sean contempladas en el bien supremo, y la voluntad sólo tiende por necesidad al bien supremo y, como por consecuencia y por causa del bien supremo, a su propio ser, en cuanto es el fundamento sin el que no podría disfrutar del bien supremo; en cambio, no está necesariamente vinculada con las otras criaturas y, por eso, ni las ama necesariamente ni se complace en ellas. Luego en mucho menor grado puede Dios tener algún afecto necesario que tenga por verdadero término a las criaturas.

40. Algunos añaden también que esta complacencia que no implica afecto a la existencia actual del bien mismo conocido, o es ficticia, o no pertenece a la voluntad, sino al entendimiento. En efecto, no parece consistir en otra cosa que

lem perfectionem possibilem; et quoad hunc effectum concedunt quod, sicut Deus cognoscendo se, necessario cognoscit creaturas ut possibiles, ita amando se, necessario complacet in creaturis ut possibilibus. Nam hic amor non est causa efficax creaturarum, nec tendit ad illas in se, id est, ut illis det esse, et ideo cessant differentiae assignatae in priori membro, et cogit similitudo rationis inter scientiam et amorem.

39. *Alii negant.*— Aliis non placet admittere in Deo ullum amorem simpliciter necessarium, etiam per modum simplicis affectus, circa creaturas, etiam ut possibiles. Quia amare creaturas quocumque modo, neque est necessarium ad perfectionem Dei, alias Deus indigeret aliquo modo creaturis; neque est necessario consequens ad aliquam divinam perfectionem, quia, sicut divina bonitas est omnino independens a creaturis, etiam ut possibilibus, ita potest Deus illam amare et in illa praecise complacere, etiamsi nullum affectum habeat circa tales creaturas. Et confirmatur, quia liberum arbitrium creatum nihil necessario amat nisi Deum, et fortasse etiam seipsum, alias vero creaturas nullo modo necessario amat, neque amore efficaci neque complacentiae, quod etiam in beatis videntibus et amantibus Deum verum est. Nam, licet fortasse, viso Deo, necessario videant in eo aliquas creaturas, non tamen, diligendo Deum, necessario amant creaturas etiam amore complacentiae. Et ratio est quia creaturae non sunt summum bonum, quantumvis in summo bono videantur; voluntas autem solum fertur necessario in summum bonum, et in suum esse quasi consequenter et propter summum bonum, quatenus est fundamentum sine quo non posset frui summo bono; cum aliis vero creaturis non habet necessariam connexionem, et ideo illas non necessario diligit nec in eis complacet. Multo ergo minus potest Deus habere aliquem necessarium affectum qui ad creaturas vere terminetur.

40. Addunt etiam aliqui hanc complacentiam quae non includat affectum ad actualem existentiam ipsius boni cogniti, vel esse fictam, vel non pertinere ad voluntatem, sed ad intellectum. Nihil enim aliud esse

en el juicio con que uno aprueba la naturaleza o esencia determinada de una cosa que conoce; y si de este juicio no se sigue afecto alguno por el que la voluntad quiera que esa cosa exista y tenga aquella perfección determinada, no puede pensarse en ningún verdadero amor al que se llame complacencia de la voluntad en dicha cosa. Puede confirmarse esto por lo que experimentamos en nosotros mismos. Efectivamente, nunca amamos o queremos nada si no es orden a su existencia, ya apetezcamos la realidad tal como está en nosotros perfeccionándonos, ya tal como es en sí misma en posesión de su perfección. Es, sin duda, evidente de todo punto en el amor eficaz; mas podemos pensar lo mismo del afecto simple, al que podemos concebir en nosotros de dos maneras. La primera, mediante un acto ineficaz por la voluntad condicionada, o sea, querría este bien si fuese posible, o si no existiese tal impedimento, siendo este afecto un deseo manifiesto de una realidad en orden a su existencia, aunque no sea eficaz y absoluto. La otra manera de este afecto simple es por la complacencia en una cosa bella o buena sin deseo alguno de poseerla, como cuando uno se complace en la visión de una imagen bella, o de una rosa, o en la contemplación de la bondad de Dios. Una complacencia tal no puede consistir más que en una especie de delectación del propio acto sobre tal objeto. En efecto, nos deleita una bella apariencia porque el acto mismo sobre un objeto de esas cualidades está acorde con nuestra naturaleza; y a esta delectación la llamamos simple complacencia, la cual indudablemente se refiere a dicho objeto o a su apariencia tal como está en nosotros. O puede tratarse de una complacencia por modo de benevolencia del objeto mismo o de la realidad vista y contemplada, y en este caso no consiste más que en querer o alegrarse de que dicha realidad posea la hermosura y bondad que vemos o consideramos en ella, y así también este afecto se refiere a la bondad en orden a su existencia. Del mismo modo, pues, no se concibe en Dios un acto de la voluntad que sea verdadero amor a la criatura si no es en orden a la existencia actual de ésta. Y por no poder ninguna realidad poseer una perfección actualmente existente si no es por voluntad de Dios, por eso mismo se dice que Dios ama solamente a aquellas criaturas a las que quiere

videtur quam iudicium quo aliquis approbat talem rei naturam aut essentiam quam cognoscit; si autem ex hoc iudicio non sequitur aliquis affectus quo voluntas velit illam rem esse et habere talem perfectionem, nullus verus amor intelligi potest qui appelletur complacentia voluntatis in tali re. Quod ex his quae in nobis experimur confirmari potest. Nunquam enim aliquid amamus aut volumus nisi in ordine ad existentiam eius, sive appetamus rem ut in nobis sit et nos perficiat, sive ut in se sit suamque perfectionem habeat. Quod quidem in amore efficaci est evidentissimum; idem vero intelligere licet in simplici affectu, qui dupliciter in nobis intelligitur. Primo, per actum inefficacem, quem per voluntatem conditionatam explicamus, scilicet, vellem hoc bonum si fieri posset, aut si non esset tale impedimentum, qui affectus est clarum desiderium rei in ordine ad existentiam eius, quamvis non sit efficax et absolutum. Alter modus huius simplicis affectus est per complacentiam in re pulchra aut bona absque ullo desiderio habendi illam, ut quando quis complacet in pulchra imagine visa, aut in rosa, aut in Dei bonitate contemplata. Et talis complacentia esse non potest nisi vel delectatio quaedam de proprio actu circa tale obiectum. Delectat enim nos pulcher aspectus quia ipsemet actus circa tale obiectum est consentaneus nostrae naturae; et illam delectationem vocamus simplicem complacentiam, quae sine dubio est de illo obiecto seu aspectu eius ut existente in nobis. Vel potest esse illa complacentia per modum benevolentiae ipsius obiecti seu rei visae et contemplatae, et sic nihil aliud est quam velle vel gaudere quod res illa habeat illam pulchritudinem aut bonitatem quam in illa conspicimus aut consideramus, et ita etiam hic affectus fertur ad bonitatem in ordine ad esse eius. Sic igitur in Deo non intelligitur actus voluntatis qui sit verus amor ad creaturam, nisi in ordine ad actualem existentiam eius. Et quia nulla res habere potest perfectionem actu existentem nisi ex voluntate Dei, ideo eas solas creaturas dicitur amare Deus quibus vult dare esse; et si absoluta voluntate (quam consequen-

dar la existencia; y si lo quiere con voluntad absoluta —a la que llaman consecuente— se dice que las ama eficazmente; en cambio, si lo quiere únicamente con afecto simple o condicionado —al que dan el nombre de voluntad antecedente—, entonces el amor es de suyo ineficaz; sin embargo, ambos, en el mismo grado que existen, se refieren a la existencia real de la cosa, y son, por lo mismo, libres en Dios; luego respecto de las criaturas posibles que no están en modo alguno ordenadas por la voluntad divina a la existencia, no puede concebirse amor verdadero alguno al que se llame simple complacencia. Finalmente, éste es el motivo de que muchos filósofos y teólogos, sobre todo de los que siguen la doctrina de Santo Tomás, establezcan entre el entendimiento y la voluntad la diferencia de que el entendimiento tiene por objeto la quididad de la cosa prescindiéndola de la existencia actual, mientras que la voluntad tiende siempre al bien en orden a su existencia actual, como se desprende de Santo Tomás, I, q. 82, a. 3; luego, según esta doctrina, no puede concebirse un acto verdadero de la voluntad divina referido a las esencias de las cosas posibles sin que las ordene de alguna manera a la existencia.

41. *Se juzga como probable la segunda sentencia.*— De acuerdo, pues, con esta sentencia, que es bastante probable, entre la ciencia de simple inteligencia y el amor necesario de Dios ha de establecerse como diferencia que Dios mediante dicha ciencia conoce necesariamente de modo comprensivo las criaturas posibles, porque conoce comprensivamente su infinita perfección y potencia, con la que están en necesaria conexión las criaturas en su ser posible y, consecuentemente, en su ser cognoscible o inteligible, ya que la unión del efecto en cuanto posible con la potencia es absolutamente necesaria; y, por eso, una vez conocida comprensivamente la potencia, la cual contiene de modo eminente con sola su virtud el efecto total, queda conocido el efecto como posible, aunque nunca haya de  existir, puesto que, según dije, el entendimiento de suyo prescinde de la existencia actual. En cambio, el amor de Dios, aunque sea perfecto, no está en necesaria conexión con el amor de las criaturas, porque el ser actual de la criatura no tiene una necesaria conexión con la bondad de Dios, y el amor no existe si no es en orden a la existencia actual. Esta parece ser la diferencia que pretende Santo

tem vocant) id velit, dicitur amare efficaciter; si autem id tantum velit simplici affectu seu conditionato (quem antecedentem voluntatem vocant), amor de se est inefficax; tamen uterque eo modo quo est, est de actuali existentia rei, et ideo est liber in Deo; ergo circa creaturas possibiles, quae per voluntatem divinam nullo modo ordinantur ad existentiam, non potest intelligi aliquis verus amor qui dicatur simplex complacentia. Denique ob hanc causam multi philosophi et theologi, praesertim qui D. Thomae doctrinam sequuntur, hanc differentiam constituunt inter intellectum et voluntatem, quod intellectus versatur circa quidditatem rei praescindendo illam ab actuali existentia, voluntas vero semper tendit in bonum in ordine ad esse actuale, ut patet ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3; ergo iuxta hanc doctrinam non potest intelligi verus actus voluntatis divinae circa essentias rerum possibilium quas nullo modo ordinat ad esse.

41. *Secunda sententia probabilis iudicatur.*— Iuxta hanc ergo sententiam, quae satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiae et amorem Dei necessarium, quod Deus per illam scientiam necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturae habent necessariam connexionem in esse possibili, et consequenter in esse scibili seu intelligibili, quia connexio effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria; et ideo, comprehensa potentia, quae sua sola virtute eminenter continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilis, etiamsi nunquam sit futurus, nam, ut dixi, intellectus ex se praescindit ab actuali existentia. At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei; amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Et hanc

Tomás en el lugar citado, cuando dijo que la ciencia tiene por objeto a las criaturas tal como están en Dios, mientras que el amor las tiene por objeto tal como existen en sí mismas. Y es la misma diferencia que enseñan con más frecuencia sus comentadores en I, q. 34, a. 3, cuando, contra Escoto, afirman que el Verbo divino procede del conocimiento de las criaturas posibles, conocimiento que es necesario, mientras que el Espíritu Santo no procede del amor de las criaturas, porque ninguno es necesario.

42. *Modo probable de explicar la sentencia anterior.*— Y si alguno interpreta la sentencia anterior en el sentido de que Dios, amando su omnipotencia, ama necesariamente y se goza en que las criaturas sean posibles, puesto que Él no puede ser omnipotente sin que las criaturas sean posibles, y a esto le llama simple amor de las criaturas posibles, no enseña nada improbable, sino absolutamente verdadero en la realidad. Empero, ese amor no se da sin alguna referencia al ser de la existencia, no ciertamente de las criaturas mismas, sino de la omnipotencia del mismo Dios; en efecto, se ama la posibilidad de las criaturas sólo en cuanto está vinculada a la existencia actual de la omnipotencia de Dios; y, por ello, se las ama necesariamente como posibles, porque necesariamente se ama la omnipotencia de Dios. Sin embargo, hablando con verdad y rigor, este amor no es tanto de las criaturas cuanto de la omnipotencia de Dios, porque no ama ningún bien actual para las criaturas, sino para Dios solamente. En este sentido parece que dijo Cayetano, I, q. 34, a. 3, que Dios ama necesariamente a las criaturas en cuanto están en Él mismo, pero no en cuanto están en sí mismas, porque en cuanto están en Dios no tienen otra bondad ni otro ser más que el de Dios; en cambio, en cuanto existen en sí mismas, tienen un ser distinto. Y por este motivo equipara el amor al conocimiento de las criaturas en cuanto posibles. Y en esto no nos satisface del todo, porque mediante la ciencia se conocen verdaderamente las naturalezas creables en cuanto son seres esencialmente distintos de Él, siendo de esta suerte terminativamente conocidos en sí mismos y según el ser absoluto de su esencia; en cambio, mediante dicho amor no son realmente amados en sí, sino sólo en aquel ser que tienen en la omnipotencia divina, de donde deriva el nombre de posibles, puesto que en sí no se ama más

differentiam intendere videtur D. Thom., citato loco, cum dixit scientiam versari circa creaturas ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in seipsis. Et eamdem tradunt frequentius commentatores eius, I, q. 34, a. 3, cum contra Scotum aiunt Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, quae neccesaria est, Spiritum sanctum vero non procedere ex amore creaturarum, quia nullus est necessarius.

42. *Prioris sententiae modus explicandi probabilis.*— Quod si quis ita priorem sententiam interpretetur quod Deus, amando omnipotentiam suam, necessario amat et gaudet quod creaturae sint possibiles, quia non potest ipse esse omnipotens quin creaturae sint possibiles, et hunc vocet simplicem amorem creaturarum possibilium, nihil dicet improbabile, sed reipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiae, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentiae ipsius Dei; amatur enim possibilitas creaturarum solum quatenus connexa est cum actuali existentia omnipotentiae Dei; et ideo necessario amantur ut possibiles, quia necessario amatur omnipotentia Dei. Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiae Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensu dixisse videtur Caiet., I, q. 34, a. 3, Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, non vero ut sunt in seipsis, quia ut sunt in Deo non habent aliud bonum nec aliud esse nisi Dei; ut vero sunt in seipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam aequiparat amorem cognitioni creaturarum ut possibilium. In quo non omnino nobis placet, nam per scientiam vere cognoscuntur naturae creabiles ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta, et ita terminative sciuntur in se et secundum suum esse essentiae absolutum; at vero per amorem dictum revera non amantur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotentia Dei, a quo denominantur possibiles, quia non amatur

que lo que se ordena a tener en sí y en su propio ser algún bien; en cambio, se conoce también en sí lo que está prescindido de todo su ser actual; por consiguiente, hay siempre entre el amor y la ciencia una diferencia, en virtud de la cual Dios puede amarse perfectísimamente sin que propiamente ame a las criaturas en sí mismas.

Si Dios quiere contingentemente

43. El tercer argumento toca la controversia mantenida entre Escoto y los tomistas sobre si han de llamarse contingentes o no los efectos que proceden de la libre voluntad de Dios. En este sentido se expresa Escoto en *In I*, dist. 38 y 39, siguiéndole Gabriel, Palacios y otros, sin que manifieste desacuerdo Capréolo en el mismo pasaje, dist. 38, q. 2, al referirse al argumento de Auréolo contra la 2 y 3 conclusión. En cambio, a otros tomistas no les agrada este modo de hablar, como se ve por Cayetano, I, q. 19, a. 8; por el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 67 y 70, y lo deja entender también Capréolo en el pasaje anterior, a. 1; y el fundamento lo encuentran en Santo Tomás, *In I*, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4. Yo creo, empero, que éste es un problema de palabras; porque si contingencia significa solamente una cierta indiferencia que tiene el efecto en orden a su causa, en cuanto puede, por virtud de ella, existir y no existir, en tal caso no hay duda de que tales efectos son contingentes, puesto que ello se reduce a que no son absolutamente necesarios. Es, en efecto, evidente que la voluntad divina, aunque sea necesaria en sí en cuanto a su ser, no lo es, sin embargo, en la razón de causa, puesto que no tiene relación necesaria con sus objetos secundarios, como rectamente hizo notar Santo Tomás, I, q. 19, a. 3, ad 4, 5 y 6. Si, por el contrario, la contingencia incluye, además de la indiferencia, alguna imperfección de las que se señalan en el argumento, entonces es evidente que no es de razón de la causa libre, y en consecuencia, aunque Dios sea causa libre, no se sigue que sea contingente. Y en este sentido dice Santo Tomás, *In I*, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4: *No hay que decir que la voluntad de Dios o que la operación del mismo es contingente, porque la contingencia implica mutabilidad, y ésta no existe en Dios de ningún modo.* Y esta manera de expresarse es más prudente, aunque

in se nisi quod ordinatur ut in se et in proprio esse habeat aliquod bonum; scitur autem in se etiam quod praescinditur ab omni suo actuali esse; semper ergo intercedit differentia inter scientiam et amorem, ob quam potest Deus perfectissime se amare non amando proprie creaturas in seipsis.

An Deus contingenter velit

43. Tertium argumentum tangit controversiam inter Scotum et thomistas, an effectus procedentes ex libera voluntate Dei dicendi sint contingentes necne. Nam Scotus ita loquitur, In I, dist. 38 et 39, quem Gabriel, Palacios et alii imitantur; nec discordat Capreolus ibi, dist. 38, q. 2, ad argum. Aureoli cont. 2 et 3 concl. Aliis vero thomistis non placet hic loquendi modus, ut constat ex Caietano, I, q. 19, a. 8; Ferrar., I cont. Gent., c. 67 et 70, et insinuat etiam Capreol., supra, a. 1; et habent fundamentum in D. Thoma, In I, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4. Ego vero existimo quaestionem esse de nomine; nam, si contingentia solum significet indifferentiam quamdam quam effectus habet in ordine ad suam causam, in quantum ex vi eius potest esse et non esse, sic non est dubium quin tales effectus sint contingentes, quia hoc nihil aliud est quam non esse simpliciter necessarios. Constat enim voluntatem divinam, etsi in se quoad suum esse necessaria sit, non tamen in ratione causae, quia non habet necessariam habitudinem ad obiecta secundaria, ut recte D. Thomas notavit, I, q. 19, a. 3, ad 4, 5 et 6. Si autem contingentia praeter indifferentiam includit aliquam imperfectionem ex his quae in argumento notantur, sic clarum est non esse de ratione causae liberae; et ideo non sequi Deum esse causam contingentem, etiamsi libera sit. Atque hoc modo D. Thomas, In I, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4, dicit: *Non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo nulla est.* Atque hic modus

entre hombres doctos suele, con frecuencia, llamarse contingentes a los efectos por la sola indiferencia de la causa. Los otros puntos que se tocan en el argumento sobre la inmutabilidad y sobre cómo puede ser libre esta determinación sin adición alguna real han quedado suficientemente expuestos más arriba en el atributo de la inmutabilidad.

Por qué se determina la voluntad libre de Dios

44. *Opinión de algunos.*— En el cuarto argumento se insiste sobre el amplio problema de la determinación de la causa libre; pero esta cuestión, en lo que se refiere a las causas creadas, ha sido tratada más arriba, en las disp. XIX y XXII. Mas, por lo que atañe a la voluntad divina, no faltan quienes busquen en ella también algún determinante que sea distinto de ella al menos conceptualmente, debido a aquel axioma de que la causa indiferente en cuanto tal no puede querer u operar nada determinadamente. Y puesto que este determinante no puede estar fuera de Dios, ya que esto constituiría una imperfección, dicen que la voluntad divina es determinada por el entendimiento que juzga prácticamente qué es lo que conviene querer. Tal es la opinión de Capréolo, *In I*, dist. 45, q. 1, a. 2, al argumento de Auréolo contra la tercera conclusión; y el del Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 82, pasaje en el que Santo Tomás, al resolver la cuarta objeción, se expresa en este sentido, afirmando que la voluntad divina es determinada por el entendimiento que le propone el bien que ella ha de querer. Sin embargo, para no vernos envueltos en un equívoco, hay que suponer que en la voluntad suele distinguirse un doble determinante. Uno en cuanto a la especificación del acto; otro en cuanto al ejercicio; sobre el primero no existe en este caso dificultad alguna, ni se cuestiona nada sobre él en el argumento propuesto, ya que la volición divina no toma su especie de los objetos creados, sino que es tal por sí misma y por su propia bondad, como anotó debidamente el Ferrariense más arriba, pasaje donde niega en este sentido que pueda decirse que los objetos creados o el entendimiento que los propone determinen la voluntad divina en cuanto a la especie del acto, sino que la determinan únicamente en cuanto son el término o los objetos materiales secundarios sobre los que recae el querer

loquendi cautior est, quamvis inter homines doctos saepe soleant effectus contingentes appellari propter solam indifferentiam causae. Reliqua quae in illo argumento tanguntur de immutabilitate, et quomodo possit esse determinatio libera sine additione reali, in superioribus sufficienter tractata sunt in attributo immutabilitatis.

A quo determinetur libera voluntas Dei

44. *Aliquorum sententia.*— In quarto argumento latissima inculcatur materia de determinatione causae liberae; sed ea res, quod attinet ad causas creatas, supra, disp. XIX et XXII, tractata est. Quod vero pertinet ad divinam voluntatem, non desunt qui in ea etiam quaerant aliquod determinans, saltem ratione distinctum ab ipsa, propter illud axioma, quod causa indifferens ut sic nihil potest determinate velle aut operari. Et quia hoc determinans non potest esse extra Deum, quia esset imperfectio, aiunt divinam voluntatem determinari ab intellectu practice iudicante quid velle conveniat. Ita sentit Capreol., In I, dist. 45, q. 1, a. 2, ad argum. Aureoli cont. 3 concl., et Ferrar., I cont. Gent., c. 82, ubi D. Thomas, solvens quartam obiectionem, ita loquitur, dicens divinam voluntatem determinari ab intellectu proponente bonum quod ipsa velit. Verumtamen, ne in aequivoco laboremus, supponendum est duplex determinans solere distingui in voluntate. Unum, quoad specificationem actus; aliud, quoad exercitium; de priori hic nulla difficultas est, neque in argumento facto quidquam de illo inquiritur, quia volitio divina non sumit speciem suam ab obiectis creatis, sed ex se et ex sua bonitate talis est, ut recte notavit Ferrar., supra, ubi in hoc sensu negat dici posse obiecta creata, vel intellectum proponentem illa, determinare voluntatem divinam quoad speciem actus, sed solum quatenus terminant seu sunt materialia obiecta secundaria, circa quae divinum velle, ut liberum, versatur. Et hoc sensu dicetur intellectus divinus determinare voluntatem divinam, solum quia offert illi materiam quae possit terminare volitionem eius. Et D. Thomas quidem in hoc tantum sensu locutus est; et Capreolus ac Ferrar. interdum eumdem insinuant, licet postea aliud indicent, ut videbimus.

divino en cuanto libre. Y éste es el sentido en el que se dirá que el entendimiento divino determina a la voluntad divina, únicamente porque le ofrece la materia que pueda ser término de su volición. Y Santo Tomás no hay duda que sólo habló en este sentido; y Capréolo y el Ferrariense lo dejan entender algunas veces, aunque luego insinúen otra cosa, como vamos a ver.

45. Por eso, en atención a una mayor claridad, podemos dividir esta determinación en suficiente y eficaz, bien sea que se aplique la primera a la especificación y la segunda al ejercicio, bien que ambas voces se apliquen a cualquiera de estos miembros, como fácilmente puede hacerse. Llamo, pues, determinación suficiente a la moción metafórica que es de por sí suficiente para que la voluntad se determine por razón de ella a tal acto; en cambio, determinación eficaz será aquella moción por la que, una vez puesta, de tal manera queda determinada la voluntad a su acto, que es de todo punto imposible que, puesta tal moción, no se siga esa determinación en la voluntad. En el primer sentido es absolutamente verdadero que el entendimiento divino determina a la voluntad divina, incluso respecto de los objetos creados, puesto que se los propone y propone también al mismo tiempo las suficientes razones de conveniencia y bondad por las que la voluntad se determina o puede determinarse a querer tales objetos; y, finalmente, en cuanto de él depende, atrae a la voluntad misma suficientemente para que quiera de modo determinado esos objetos concretos. Este género de determinación suficiente se encuentra en todo entendimiento y voluntad, y puede llamársele moción o determinación suficiente, no sólo en cuanto a la especificación, sino también en cuanto al ejercicio, puesto que en su género mueve suficientemente la voluntad para ejercer dicho acto o para tal determinación. Y en este sentido puede entenderse también perfectamente lo que dice Santo Tomás en lib. I *cont. Gent.*, c. 82, y en el lib. II, c. 26. Sin embargo, este género de determinación suficiente no basta para resolver la dificultad propuesta en el cuarto argumento, porque, si puesta esa determinación suficiente por parte del entendimiento, todavía sigue indiferente la voluntad para no ejercer el acto al que se siente atraída, en ese caso hay que buscar por qué se determina. Se tratará, por consiguiente, de una determinación eficaz en cuanto al ejercicio, si en el

45. Unde maioris claritatis gratia possumus distinguere hanc determinationem in sufficientem et efficacem, sive illa appelletur quoad specificationem, haec quoad exercitium, sive ad quodlibet ex his membris illae duae voces applicentur, ut facile fieri potest. Igitur determinationem sufficientem appello illam motionem metaphoricam quae de sese sufficiens est ut ratione illius voluntas ad talem actum determinetur; determinatio autem efficax erit illa motio, qua posita, ita determinatur voluntas ad actum, ut fieri nullo modo possit quin, posita tali motione, talis determinatio in voluntate non sequatur. Priori modo verissimum est intellectum divinum determinare voluntatem divinam, etiam circa obiecta creata, quia illa proponit et sufficientes rationes convenientiae et bonitatis ob quas determinetur voluntas vel determinari possit ad talia obiecta volenda; ac denique, quantum est ex se, voluntatem ipsam sufficienter allicit ut talia obiecta determinate velit. Quod genus determinationis sufficientis in omni intellectu et voluntate reperitur, et potest dici motio seu determinatio sufficiens, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quia in suo genere sufficienter trahit voluntatem ut exerceat talem actum, seu ad talem determinationem. Et hoc etiam modo potest optime intelligi D. Thomas, I cont. Gent., c. 82, et lib. II, c. 26. Verumtamen, hoc genus sufficientis determinationis non sufficit ad solvendam difficultatem tactam in quarto argumento, quia si, adhuc posita illa sufficienti determinatione ex parte intellectus, voluntas manet indifferens ut possit non exercere actum ad quem allicitur, quaerendum erit a quo determinetur. Determinatio

entendimiento divino precede, con orden de razón, algún juicio, del cual, una vez puesto, no pueda menos de seguirse la determinación de la voluntad. En este sentido puede, efectivamente, decirse que la voluntad divina está determinada al amor de sí misma por el juicio del entendimiento.

46. *La voluntad divina no se determina por el entendimiento divino a querer los objetos creados.*— Refiriéndonos, pues, a esta determinación, afirmamos que es imposible que la voluntad divina esté determinada por el entendimiento a querer tales objetos creados. Se prueba, en primer lugar, por una razón absolutamente eficaz, según mi opinión, porque esto está en contradicción con la libre determinación de la voluntad divina, puesto que el juicio del entendimiento, que antecede a la voluntad, es natural y no libre; por consiguiente, si, una vez puesto el juicio, la voluntad no puede menos de seguirlo y de quedar determinada siguiéndolo, entonces no hay en parte alguna ejercicio de la libertad, sino que todo sucede necesariamente por determinación natural. La ilación brota con evidencia de la tesis anteriormente expuesta. Ni se puede tener aquí en cuenta la vulgar distinción de sentido compuesto y sentido dividido, porque, si el sentido compuesto resulta de la suposición antecedente y de la natural, y la consecución de la volición y de la determinación cierta es inevitable en sentido compuesto, o puesta tal suposición, entonces es necesaria y no libre absolutamente y en todos los sentidos. ¿Por qué, en efecto, el amor de Dios a sí mismo es absolutamente necesario, aunque pudiera no existir si no se da por supuesto el conocimiento que tiene de sí mismo? Ciertamente que no es por otro motivo, sino por ser dicha visión de tal naturaleza y, además, porque, puesta ésta, no puede dejar de seguirse tal amor. El primer antecedente es claro, porque el entendimiento no es formalmente libre, sino que lo es sólo en cuanto está sometido a la moción de la voluntad. Y si alguno se esfuerza en demostrar con Durando que el juicio del entendimiento es esencial y formalmente libre, además de la improbabilidad de una sentencia semejante, se verá abocado al mismo problema, a saber, por quién es determinado el entendimiento divino para juzgar, por ejemplo, que el mundo ha de ser creado, siendo así que no está determinado a ello por su naturaleza; y si responde que se determina a sí mismo por su libertad, otro tanto habrá

ergo efficax quoad exercitium erit, si ordine rationis praecedat in intellectu divino aliquod iudicium, quo posito non possit non sequi determinatio voluntatis. Sic enim dici potest divina voluntas determinari ad amorem sui a iudicio intellectus.

46. *Voluntas divina non determinatur a divino intellectu ad creata obiecta volenda.*— De hac igitur determinatione loquendo, dicimus impossibile esse voluntatem divinam determinari ab intellectu ad talia obiecta creata volenda. Probatur primo ratione iudicio meo efficacissima, quia hoc repugnat liberae determinationi voluntatis divinae, nam iudicium intellectus, quod voluntatem antecedit, naturale est et non liberum; ergo si, posito iudicio, voluntas non potest non sequi illud et determinari sequendo illud, ergo nullibi est exercitium libertatis, sed per naturalem determinationem omnia ex necessitate consequuntur. Illatio est evidens ex praedicta positione. Neque audienda hic est distinctio vulgaris de sensu composito et diviso, nam, si sensus compositus est ex suppositione antecedenti et naturali, et consecutio certae volitionis et determinationis est inevitabilis in sensu composito, seu facta illa suppositione, simpliciter et in omni sensu est necessaria et non libera. Cur enim amor Dei ad seipsum est simpliciter necessarius, quamvis esse non possit nisi supposita sui cognitione? Non certe alia ratione nisi quia et visio illa talis est, et illa posita non potest non sequi talis amor. Primum vero antecedens clarum est quia intellectus non est formaliter liber, sed solum ut subest motioni voluntatis. Quod si quis cum Durando contendat iudicium ipsum intellectus per se ac formaliter esse liberum, praeter illius sententiae improbabilitatem, in eamdem quaestionem incidet, a quo, scilicet, divinus intellectus determinetur ad iudicandum, verbi gratia, hunc mundum esse creandum, cum ad hoc non sit natura sua determinatus; quod si respondeat ipsummet sua libertate se determinare, idem dicet de voluntate, seclusa

de decir de la voluntad, dejando a un lado esa falsa opinión sobre la libertad formal del entendimiento.

17. Capréolo tiene una manera distinta de responder en el pasaje citado anteriormente: que el primer juicio del entendimiento no es meramente natural y necesario, sino que es libre, no por la libertad formal del entendimiento, sino por la moción de la voluntad, que determina libremente al entendimiento. Como consecuencia de ello establece este orden: el entendimiento divino conoce todas las cosas natural y necesariamente y las propone a la voluntad; la voluntad, en cambio, quiere de modo natural y necesario su objeto principal, *una vez amado el cual* —dice— *quiere que el entendimiento conciba y proponga algo que haya de producirse y en lo que la bondad divina brille en ese grado determinado. Hecho esto, el entendimiento divino propone que se ha de hacer esto o aquello, después de lo cual se determina a querer esto en concreto.* Pero se me ocurre inmediatamente que hay que preguntar a Capréolo si esa volición con la que la voluntad quiere que el entendimiento conciba y proponga algo que ha de producirse, y en lo que brille la divina bondad en un grado determinado, es necesaria o libre. No va a responder que lo primero, porque, de lo contrario, todo lo que de ella se sigue necesariamente sería necesario, y entonces Dios se comunicaría necesariamente en tal grado *ad extra*. Si, por el contrario, esa volición es libre, pregunto, entonces, si la voluntad se determina a ella por algún juicio del entendimiento; porque, si se afirma esto, o ese juicio es meramente natural, y entonces una volición tal se sigue de él inevitablemente, y en este caso se repite el argumento propuesto, con el que se destruye la libertad; o es libre ese juicio, y entonces es necesario que le anteceda otra volición anterior por la que tal juicio se determine, volición, sin embargo, que él no pone, y con razón, porque, de lo contrario, entraríamos en un proceso al infinito. Si, por el contrario, se dice que la voluntad no se determina a ese primer acto libre por juicio alguno del entendimiento, sino que se determina a sí misma mediante su libertad, como parece confesar en definitiva el mismo Capréolo, al decir: *Por lo que se refiere al ejercicio del acto, la voluntad divina en cuanto al objeto principal se determina en virtud de su naturaleza, mientras que en cuanto a los otros se determina por su libertad. Y si se dijese que, por lo menos en esto, se determina, siendo*

illa falsa sententia de formali libertate intellectus.

47. Aliter vero respondet Capreolus supra: illud primum iudicium intellectus non esse mere naturale ac necessarium, sed liberum, non ex formali libertate intellectus, sed ex motione voluntatis libere determinantis intellectum. Unde hunc constituit ordinem, quod divinus intellectus naturaliter ac necessario omnia intelligit et proponit voluntati; voluntas autem naturaliter ac necessario vult suum principale obiectum, *quo* (inquit) *amato vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat. Quo facto intellectus divinus dictat hoc vel hoc esse fiendum, et post ad hoc volendum voluntas determinatur.* Sed statim occurrit interrogandum a Capreolo an illa volitio qua voluntas vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat, sit necessaria vel libera. Primum non dicet, alias quidquid ex illa necessario consequitur, esset necessarium, atque ita Deus necessario se ad extra communicaret in tali gradu. Si autem illa volitio est libera, quaeram rursus an voluntas ad illam determinetur ab aliquo iudicio intellectus; nam si id affirmetur, aut tale iudicium est mere naturale, et ex illo inevitabiliter sequitur talis volitio, et sic redit argumentum factum, quo destruitur libertas; vel illud iudicium est liberum, et sic oportebit antecedere aliam priorem volitionem, a qua tale iudicium determinetur, quam tamen ipse non ponit, et merito, quia alias procederetur in infinitum. Si autem dicatur voluntatem non determinari ad illum primum actum liberum ab aliquo iudicio intellectus, sed ipsammet se determinare sua libertate, ut tandem videtur ipse Capreolus fateri, dicens: *Quoad exercitium actus determinatur voluntas divina ex sua natura quantum ad principale obiectum, et quantum ad alia per libertatem suam. Et si dicatur, quod in hoc saltem ipsa prius existens indeterminata se*

así que existe antes indeterminada, se concede, puesto que no está determinada a querer o no querer, aunque tiene en concreto el querer o no querer; si esto —repito— se afirma del primer acto, lo mismo, por idéntico motivo, habría de afirmarse inmediatamente de la voluntad de crear el mundo y de comunicarse en un grado determinado, siendo superflua la ficción de aquel círculo o multiplicación de actos del entendimiento y de la voluntad.

48. Añádase que apenas puede comprenderse cuál sea aquel acto del entendimiento divino, al que se dice que es determinado por la voluntad, cuando quiere que el entendimiento conciba y proponga algo que ha de ser hecho, y en lo que la bondad divina resplandezca en un grado determinado; porque, si entendemos esa concepción como una aprehensión del entendimiento, no hay nada que el entendimiento divino pueda concebir por moción de la voluntad sobre las criaturas factibles que no haya sido concebido natural y necesariamente por la ciencia de simple inteligencia. Y si se trata de una concepción de la cosa, no sólo en cuanto puede ser producida, sino en cuanto ha de ser producida, entonces ya supone la voluntad de producirla; luego la voluntad divina no puede querer que el entendimiento conciba la cosa de esta suerte, si ella antes no quisiese producirla. Más aún, en ningún momento es necesaria la volición formal sobre la concepción del entendimiento; en efecto, por el hecho mismo de que la voluntad quiere producir la cosa, ésta es concebida natural y necesariamente por el entendimiento como habiendo de ser producida, según quedó demostrado antes; por consiguiente, no es necesaria una aplicación especial de la voluntad para dicha concepción. Y si no nos referimos solamente a la aprehensión, sino también al juicio, el cual se identifica con el dictamen, vuelvo a preguntar otra vez qué es lo que juzga o dictamina de nuevo, en cuanto movido por la voluntad, el entendimiento divino, que no dictaminase antes. Pues, o juzga posible la producción de una cosa en un grado concreto, y esto ya lo había dictaminado antes de manera natural y necesaria, o juzga que es conveniente y acorde con la bondad divina, o algo semejante; empero, todo esto lo dictaminaba necesariamente sin tal voluntad, como es de por sí evidente. Y además, aun estando presente dicho juicio y dictamen completo, la voluntad permanece todavía indiferente e indeterminada. O juzga que una obra tal es necesaria o que debe hacerla necesaria-

mente, y en este caso se tratará de un juicio falso, a no ser que se suponga otra voluntad anterior del mismo Dios en la que se funde tal necesidad, puesto que, de por sí y en razón del objeto, esa obra o la producción de tal cosa no es necesaria para Dios, o no ha de hacerse o quererse necesariamente. Más aún, si así fuese, sería naturalmente juzgada como tal por el entendimiento, al margen de esa especial aplicación de la voluntad. O juzga, finalmente, que tal obra tiene que ser querida y realizada necesariamente por El, no ciertamente por necesidad, pero que de hecho así tiene que hacerse. Y este juicio, o se refiere a la presciencia condicionada que Dios puede tener, incluso respecto de los actos de su voluntad, tratándose entonces de una consideración distinta, que no tiene que ver con el caso presente; o es imposible, si no se supone un decreto libre y absoluto de la voluntad divina sobre la producción de dicha cosa. Dios, en efecto, no hace nada sino en cuanto quiere hacerlo; por consiguiente, de nada puede juzgarse absolutamente y con toda certeza que ha de ser hecho por Dios, a no ser que con anterioridad, según la razón, Dios haya decretado producirlo; luego la voluntad divina no puede querer que el entendimiento dictamine que algo ha de ser producido por ella de este modo, a no ser que ella misma hubiera decretado hacerlo. Luego es falso imaginar que este decreto de producir algo se funda en la voluntad del dictamen o en el dictamen mismo. Más aún, como decíamos antes en un caso semejante, supuesto el decreto con el que Dios quiere producir algo, resulta superflua aquella otra voluntad que aplica al entendimiento a que dictamine que esto ha de hacerse, puesto que este dictamen se sigue en el entendimiento con necesidad natural, una vez puesto dicho decreto libre sobre la producción de la cosa como un objeto cognoscible, según se dijo reiteradas veces en las páginas que anteceden.

49. *Primer corolario de lo expuesto.* —De este razonamiento se infieren dos cosas muy necesarias para confirmar esta verdad. La primera quedó aludida más arriba, a saber, que en el entendimiento divino no hay juicio alguno que sea libre en sí, ya formalmente, ya por la moción propia o por la aplicación de la voluntad, puesto que tal libertad no se da nunca en el juicio, si no es por la imperfección y por la oscuridad del mismo; por consiguiente, por parte del en-

determinat, conceditur; nam non est determinata ad volendum vel nolendum, et tamen determinate habet velle vel nolle; si hoc (inquam) dicatur de illo primo actu, idem eadem ratione dici potest immediate de voluntate creandi mundum et communicandi se in tali gradu; et superflue fingitur ille circulus seu multiplicatio actuum intellectus et voluntatis.

48. Adde vix posse intelligi quis sit ille actus intellectus divini, ad quem dicitur a voluntate determinari, volente intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat; nam, si per conceptionem intelligamus apprehensionem intellectus, nihil potest intellectus divinus concipere ex motione voluntatis circa creaturas producibiles, quod naturaliter ac necessario conceptum non sit per scientiam simplicis intelligentiae. Quod si illa conceptio non sit tantum rei ut producibilis, sed ut producendae, iam supponit voluntatem producendi rem illam; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus ita rem concipiat, nisi prius velit rem ipsam producere. Immo in nullo signo est necessaria illa formalis volitio circa conceptionem intellectus; nam, hoc ipso quod voluntas vult rem producere, naturaliter ac necessario concipitur ab intellectu ut producenda, ut supra ostensum est; non est ergo necessaria specialis applicatio voluntatis ad illam conceptionem. Quod si sermo sit, non de apprehensione tantum, sed de iudicio, quod idem est cum dictamine, interrogabo rursus quid novi iudicet aut dictet intellectus divinus, ut motus per illam voluntatem, quod antea non dictabat. Aut enim iudicat productionem rei in hoc gradu esse possibilem, et hoc antea naturaliter ac necessario dictabat; vel iudicat esse convenientem et divinae bonitati consentaneam, vel aliquid simile; et totum hoc necessario dictabat sine tali voluntate, ut per se notum est. Ac praeterea, stante toto illo iudicio et dictamine, adhuc voluntas manet indifferens et indeterminata. Vel iudicat tale opus esse necessarium, seu necessario sibi agendum, et sic iudicium erit falsum, nisi supponatur alia prior voluntas ipsius Dei, in qua talis necessitas fundetur; nam ex se et ex obiecto, tale opus seu productio talis rei non est Deo necessaria, aut necessario agenda vel volenda. Quinimmo, si talis esset, naturaliter iudicaretur ut talis ab intellectu, absque illa speciali applicatione voluntatis. Vel denique iudicat tale opus omnino esse a se volendum et faciendum, non quidem ex necessitate, tamen de facto ita esse faciendum. Et hoc iudicium aut spectat ad praescientiam conditionatam, quam Deus habere potest, etiam de actibus suae voluntatis, de qua est alia consideratio quae ad praesens non spectat; aut est impossibile, nisi supponat decretum divinae voluntatis liberum et absolutum de tali re facienda. Nihil enim Deus facit nisi quatenus vult illud facere; nihil ergo potest iudicari ut omnino ac certissime faciendum a Deo, nisi prius secundum rationem Deus ipse decreverit id facere; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus dictet aliquid, ut a se producendum dicto modo, nisi iam ipsa decreverit id facere. Ergo falso fingitur hoc decretum aliquid faciendi fundari in voluntate illius dictaminis, seu in dictamine ipso. Quin potius, ut supra in simili dicebam, posito decreto quo Deus vult aliquid producere, superflua est illa alia voluntas applicans intellectum ut dictet id esse faciendum, quia hoc dictamen naturali necessitate sequitur in intellectu, posito illo decreto libero de re facienda, ut obiecto scibili, ut saepe in superioribus dictum est.

49. *Ex dictis primum corollarium.*— Atque ex hoc discursu colliguntur duo valde necessaria ad hanc veritatem confirmandam. Unum est iam supra tactum, in divino, scilicet, intellectu nullum esse iudicium in se liberum, vel formaliter, vel ex propria motione seu applicatione voluntatis, quia talis libertas nunquam est in iudicio, nisi ex imperfectione et obscuritate eius; omne ergo

tendimiento divino todo juicio es necesario. Hay, no obstante, algún juicio al que se llama libre, sólo porque su objeto supone la libre determinación de la voluntad; mas, supuesta esa determinación, el entendimiento juzga necesariamente todo lo que de verdad se encuentra en dicho objeto. De este principio, al que tengo por absolutamente cierto, se sigue con claridad que la voluntad divina no puede ser determinada por el juicio del entendimiento, porque no puede serlo por un juicio del todo necesario, ya que, en otro caso, la determinación de la voluntad sería también necesaria y no libre; ni puede serlo por un juicio sólo libre en parte, porque sólo puede ser libre objetivamente; ahora bien, un juicio tal, para que pueda darse, supone una libre determinación; luego la determinación misma no puede originarse de un juicio tal.

50. La segunda cosa que se sigue de lo expuesto es que la voluntad nunca se determina eficazmente por el juicio del entendimiento, si no es bajo alguna razón de necesidad. Por consiguiente, a no ser que el entendimiento juzgue que este bien u objeto amable es necesario, jamás determinará eficazmente la voluntad a que lo quiera. Lo cual se evidencia también considerándolo desde la parte opuesta, ya que la libertad de la voluntad se origina de la indiferencia objetiva del entendimiento, según decía antes, es decir, del hecho de que el entendimiento juzga que un bien concreto que se le propone para ser amado no es necesario, y, aunque tenga una razón por la que pueda ser amado, sin embargo, no falta una razón por la que pueda también no ser amado. Ahora bien, el entendimiento divino no puede juzgar o proponer a su voluntad algún bien que puede o que ha de ser creado, como necesario para ella respecto del obrar o del querer, si no presupone alguna determinación libre en la voluntad misma. Lo cual se explica de la siguiente forma: puede, en efecto, juzgarse necesario de dos maneras un bien propuesto a la voluntad: la una absolutamente y por sí mismo, tal como se propone Dios a sí mismo y a los que le ven. En este sentido es imposible que el entendimiento divino conciba los bienes creables como necesarios, pues se trataría de un juicio erróneo, como se desprende de lo dicho anteriormente. De otra manera puede juzgarse que el objeto es necesario en virtud de la presuposición de una voluntad anterior, del mismo modo que se juzga nece-

iudicium ex parte divini intellectus necessarium est. Aliquod vero iudicium denominatur liberum, solum quia obiectum eius supponit determinationem liberam voluntatis; illa vero determinatione supposita, intellectus necessario iudicat quidquid verum in illo obiecto reperitur. Ex hoc autem principio, quod certissimum esse existimo, plane sequitur non posse divinam voluntatem determinari a iudicio intellectus, quia non a iudicio omni ex parte necessario, alioqui determinatio voluntatis esset etiam necessaria et non libera; neque a iudicio aliqua ex parte libero, quia solum potest esse liberum obiective; tale autem iudicium, ut haberi possit, supponit determinationem liberam; non ergo potest determinatio ipsa ex tali iudicio oriri.

50. Alterum quod ex dictis sequitur est voluntatem nunquam determinari efficaciter a iudicio intellectus nisi sub aliqua ratione necessitatis. Itaque, nisi intellectus iudicet hoc bonum seu obiectum diligibile esse necessarium, nunquam determinabit efficaciter voluntatem ut id velit. Quod patet a contrario, nam libertas voluntatis oritur ex indifferentia obiectiva intellectus, ut supra dicebam, id est, ex eo quod intellectus iudicat tale bonum, quod amandum proponitur, non esse necessarium, et licet rationem habeat ob quam diligi possit, non tamen deesse rationem ob quam etiam possit non diligi. Iam vero intellectus divinus non potest iudicare aut proponere voluntati suae aliquod bonum creabile aut creandum ut ipsi necessarium ad operandum vel volendum, nisi ex aliqua determinatione libera in ipsa voluntate praesupposita. Quod sic patet, nam duobus modis iudicari potest necessarium bonum voluntati propositum: uno modo, absolute et ex se, sicut proponitur Deus ipse sibi et videntibus ipsum. Et hoc modo non potest intellectus divinus bona creabilia ut necessaria concipere, esset enim iudicium erroneum, ut ex supra dictis patet. Alio modo potest iudicari obiectum necessarium ex praesuppositione prioris voluntatis, sicut iudicatur necessarium unicum medium, sup-

sario un medio que es único, una vez supuesta la intención del fin. Un juicio de este tipo toma toda su eficacia de la voluntad que presupone. Por consiguiente, si esa voluntad se ejerce por una determinación libre, no puede tal juicio ser la primera razón de dicha determinación, puesto que la presupone. Así, pues, en este sentido el entendimiento divino no puede juzgar que algo *ad extra* ha de ser querido necesariamente por él, si no se supone alguna otra cosa previamente querida con la que esté en necesaria conexión. Por consiguiente, la primera determinación libre de la voluntad de Dios no puede provenir de una determinación del juicio.

51. *Solución del cuarto argumento.*— Al cuarto argumento, pues, hay que decir que la voluntad divina para el ejercicio no necesita de otro determinante fuera de sí misma, ya que en virtud de su libertad como que se inclina y determina a este objeto más bien que a otro. Así lo enseña expresamente Santo Tomás, I, q. 19, a. 3, ad 5. Ni tiene dificultad la razón que se propone en contra en dicho cuarto argumento, porque, según se toma del mismo Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 82, aunque una causa indiferente por imperfección, es decir, una causa que todavía no alcanzó todo lo que le es necesario para obrar determinadamente, no pueda operar nada si primero no está determinada en sí misma, o si primero no es completada, sin embargo la causa que es indiferente por su eminencia, puesto que está completa en sí misma, aunque no esté determinada a uno u otro objeto o efecto, por excederlos a todos y porque lo puede esencialmente todo, ésta puede muy bien determinarse y producir un efecto u otro según su arbitrio y voluntad.

Opinión de Aristóteles sobre la libertad de Dios

52. *El parecer de Escoto.*— En la última objeción se pide la explicación de lo que sobre este punto opinó Aristóteles. En efecto, los testimonios que allí se aducen parecen llevar a la convicción de que Aristóteles en este asunto no opinó rectamente de Dios y que le atribuyó necesidad natural en el obrar y en el querer. Y que éste fue el parecer de Aristóteles lo opinan los doctores comúnmente: Escoto, *In I*, dist. 8, q. 5, y en el *Quodl.*, q. 7; Gregorio, *In I*, dist. 42; Gabriel y

posita intentione finis. Et tale iudicium sumit totam suam efficaciam ex voluntate quam supponit. Unde, si illa voluntas sit per determinatonem liberam, non potest tale iudicium esse prima ratio illius determinationis, cum illam supponat. Sic igitur intellectus divinus non potest iudicare aliquid ad extra ut necessario a se volendum, nisi supponat aliquid aliud libere volitum, cum quo alterum habeat necessariam connexionem; ergo prima determinatio libera voluntatis Dei non potest esse ex determinatione iudicii.

51. *Quarti argumenti solutio.*— Dicendum est ergo ad quartum argumentum voluntatem divinam non indigere alio determinante quoad exercitium praeter seipsam, quae ex vi suae libertatis se quasi inflectit et determinat ad hoc obiectum potius quam ad aliud. Atque ita docet expresse D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 5. Neque ratio in contrarium facta in dicto quarto argumento difficultatem habet, nam, ut sumitur ex eodem D. Thoma, I cont. Gent., c. 82, licet causa indifferens ob imperfectionem, id est, quae nondum assecuta est totum id quod illi est necessarium ad determinate operandum, non possit quidquam operari nisi prius in se determinetur vel potius compleatur, causa tamen quae est indifferens per eminentiam, quia in se completa est, non tamen determinatur ad unum vel aliud obiectum seu effectum, quia omnia excedit et per se omnia potest, recte potest sese determinare et unum vel alterum effectum suo arbitrio ac voluntate producere.

Quid senserit Aristoteles de libertate Dei

52. *Opinio Scoti.*— In ultima obiectione petitur ut explicemus quid de hac re Aristoteles senserit. Testimonia enim ibi adducta videntur convincere Aristotelem in hac parte non recte de Deo sensisse eique naturalem necessitatem in agendo et volendo tribuisse. Et hanc fuisse eius sententiam opinantur communiter Doctores, Scotus, In I, dist. 8, q. 5, et in Quodl., q. 7; Gregorius,

Ockam, dist. 43; Marsilio, q. 42 y 44; Herveo, *Quodl.* II, q. 4, y en el tratado *De Aeternitate mundi*, q. 4; el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 23; Iavello, XII *Metaph.*, q. 10; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 30 y 41; Soto, VIII *Phys.*, 1. Todos estos y otros muchos enseñan que Aristóteles creyó, sin duda, que Dios obra mediante el entendimiento y la voluntad, pero que está naturalmente determinado a juzgar y a querer lo que ha de hacerse. Soncinas, empero, entre otros explica que Aristóteles no opinó que Dios obrase así por necesidad de naturaleza, de suerte que quisiese obrar necesariamente todo lo que puede, sino porque obra necesariamente algo que juzga que es mejor o más conveniente. Hizo esto para excusar a Aristóteles de una contradicción manifiesta, concretamente, de que, poseyendo virtud motriz infinita, obra por necesidad de naturaleza cuanto puede en absoluto, y de que únicamente mueve con una velocidad determinada.

53. *Dudas en la opinión precedente.*— Empero, con esta interpretación se quita fuerza al razonamiento de Aristóteles con que prueba la eternidad del mundo, ya que la deduce del hecho de que el primer motor mueve con necesidad de naturaleza. En cambio, si sólo hubiese creído que obra por necesidad de naturaleza del modo antes explicado, sería fácil respuesta para su razonamiento el que, aunque Dios hubiera querido necesariamente crear el mundo, quiso, sin embargo, con esa necesidad crearlo en el tiempo, no en la eternidad, porque acaso comprendió naturalmente que esto era mejor y más conveniente. A Aristóteles le hubiese correspondido probar que Dios ha juzgado necesariamente que era más conveniente crear el mundo desde la eternidad. A esto se puede decir que Aristóteles se vio impulsado a creer que Dios obra por necesidad de naturaleza principalmente porque no comprendió cómo podía acaecer sin mutación de Dios el que antes no hubiera obrado o movido nada, y luego hubiese comenzado a obrar o mover. Por haber creído, pues, que Dios era inmutable, por lo mismo creyó que obraba siempre y que no podía dejar de obrar, que es en lo que consiste obrar por necesidad de naturaleza. Consiguientemente, aunque en cuanto a la magnitud, multitud o perfección de los efectos o a la velocidad del movimiento, acaso no creyó que Dios obra necesariamente todo lo que absolutamente puede,

In I, dist. 42; Gabriel et Ocham, dist. 43; Marsilius, q. 42 et 44; Hervaeus, Quodl. II, q. 4, et in tractat. de Aeternitate mundi, q. 4, Ferrar., I lib. cont. Gent., c. 23; et Iavell., XII Metaph., q. 10; Soncin., XII Metaph., q. 30 et 41; Soto, VIII Phys., 1, Hi omnes et multi alii docent Aristotelem quidem credidisse Deum agere per intellectum et voluntatem, esse tamen naturaliter determinatum ad iudicandum et volendum quod agendum est. Soncinas inter alios vero declarat non sensisse Aristotelem Deum ita agere ex necessitate naturae, ut necessario velit agere quantum potest, sed quia necessario agit aliquid quod iudicat esse melius aut convenientius. Quod fecit, ut Aristotelem excusaret a contradictione manifesta, nimirum, quod habens infinitam virtutem motivam, ex necessitate naturae agat quantum simpliciter potest, et quod solum moveat definita velocitate.

53. *Quid habeat dubii praecedens opinio.* Sed iuxta hanc interpretationem enervatur discursus Aristotelis qui probat mundi aeternitatem; hanc enim colligit ex eo quod primus motor necessitate naturae movet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturae praedicto modo, responderi facile posset ipsius discursui quod, licet Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluit illum creare in tempore, non in aeternitate, quia fortasse id naturaliter apprehendit ut melius et convenientius. Debuisset autem Aristoteles probare necessario iudicasse Deum esse convenientius mundum ex aeternitate creare. Ad hoc vero dici potest Aristotelem praecipue motum fuisse ad existimandum Deum agere ex necessitate naturae quia non intellexit sine Dei mutatione fieri potuisse ut prius nihil egerit aut moverit, et postea agere aut movere inceperit. Quia ergo credidit Deum esse immutabilem, ideo credidit semper agere et non posse non agere, quod est ex necessitate naturae agere. Et ideo, licet quantum ad magnitudinem, multitudinem vel perfectionem effectuum aut velocitatem motus, fortasse non crediderit Deum necessario agere quantum simpliciter potest, tamen, quantum ad durationem mundi et earum rerum

sin embargo, en cuanto a la duración del mundo y a la de las cosas que El inmediatamente produce, creyó que obraba necesariamente todo lo que puede, o bien tan pronto como puede, a causa de su inmutabilidad.

54. Que éste fue el principal motivo de Aristóteles se desprende del lib. VIII de la *Física*, textos 9 y 13, y de los textos 52 y 53, y del lib. IX de la *Metafísica*, texto 17, donde afirma que en las cosas eternas no hay nada en potencia, sino que todo está en acto. Infiere de esto que no hay que temer que el cielo entre en reposo, porque ni él mismo ni su motor están en potencia para no moverse, como explica Santo Tomás en dicho pasaje. De esto llega a la conclusión, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 6, de que no basta con poner una sustancia eterna que pueda mover, porque, de lo contrario, también podría no mover, sino que es necesario que esté moviendo en acto por necesidad, de suerte que su moción sea su propia sustancia y, en consecuencia, la moción sea tan necesaria como la misma sustancia. Y en *De caelo*, lib. II, c. 6, texto 35, prueba que el movimiento del cielo es invariable por ser inmutable su motor. Y de esto quiere inferir que se mueve siempre del mismo modo y por necesidad. Finalmente, partiendo del mismo principio, llega a la conclusión de la necesidad de las generaciones, y que para la variedad de éstas son un requisito las diversas naturalezas de los cielos, ya que el primer motor de suyo mueve siempre del mismo modo e inmutablemente, como puede verse en el lib. VIII de la *Física*, texto 53, y en el II *De caelo*, texto 21, y en el lib. I *De generat.*, texto 16, y en el lib. II *De generat.*, texto 56. Cabe añadir que el mismo Aristóteles, en el lib. II *Mag. Mor.*, c. 15, aunque afirme que Dios es esencialmente feliz y que no necesita de los bienes externos, sin embargo opina que no puede carecer de operación, ni de algunos que sean como sus amigos y compañeros con los que comunique su felicidad. *Pues ¿qué va a hacer?*, dice. *No va a dormir, en efecto. Contemplará algo, dicen. ¿Y qué va a contemplar? Porque si es algo mejor, hay un absurdo en que Dios tenga algo mejor que El mismo. ¿Se contemplará, pues, a sí mismo? Empero, esto resulta extraño, ya que al hombre que se contempla a sí mismo le gritamos como si estuviera atónito.* Y concluye, al fin, que de la amistad necesita incluso

quas ipse immediate facit, credidit necessario agere quantum potest, seu quamprimum potest, ob immutabilitatem suam.

54. Atque hoc fuisse praecipuum Aristotelis motivum constat ex VIII Phys., textu 9 et 13, et textu 52 et 53, et lib. IX Metaph., textu 17, ubi dicit in aeternis nihil esse in potentia, sed omnia in actu. Unde infert non esse timendum quod caelum quiescat, quia neque ipsum neque motor eius est in potentia ad non movendum, ut ibi D. Thomas exponit. Et inde, lib. XII Metaph., c. 6, concludit non satis esse ponere substantiam aeternam potentem movere, quia alias posset etiam non movere, sed oportere ut sit actu movens ex necessitate, ita ut motio eius sit substantia eius, et consequenter tam necessaria sit motio sicut ipsa substantia. Et lib. II de Caelo, c. 6, textu 35, probat motum caeli esse invariabilem, quia motor eius immutabilis est. Ex quo vult inferre semper eodem modo et ex necessitate moveri. Denique, ex eodem principio colligit necessitatem generationum, et ad earum varietatem requiri varias rationes [1] caelorum, quia primus motor ex se semper eodem modo et immutabiliter movet, ut patet ex VIII Phys., textu 53, II de Caelo, textu 21, et lib. I de Generat., textu 16, et II de Generat., textu 56. Accedit quod idem Aristoteles, lib. II Magn. Moral., c. 15, licet dicat Deum per se esse felicem et externis bonis non indigere, nihilominus sentit non posse carere operatione, neque aliquibus quasi amicis vel sociis, cum quibus suam felicitatem communicet. *Quid enim* (inquit) *faciet? Neque enim dormiet. Inspiciet aliquid, inquiunt. Quid igitur inspiciet? Nam, si quidquam aliud melius, hoc absurdum est ut se quidquam melius habeat Deus. Ipse igitur sese inspiciet? At hoc delirum; nam homini qui se suspiciat, utpote attonito inclamamus.* Et in fine tandem concludit opus esse amicitia, etiam ei qui sibi satis sit.

[1] En otras ediciones está sustituido por *lationes*, lectura perfectamente aceptable. (N. de los EE.)

aquel que es autosuficiente. A esta misma opinión parece que llegan, en definitiva, Averroes, IX *Phys.*, desde el texto 6; y Simplicio, VI *Phys.*, texto 15; y Avicena, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 4.

55. Empero, hay otros pasajes de Aristóteles de los que puede deducirse lo contrario, sobre todo en el lib. *De mundo ad Alex.*, si es que es de Aristóteles, en el que hay un testimonio explícito de esto. Comienza, en efecto, su autor por comparar a Dios con un general que está al frente de todos y que realiza todo lo que quiere, concluyendo así: *En el mundo Dios es, en suma, lo que es el piloto en la nave, el auriga en el carro, el director en el coro, la ley en la ciudad, el general en el ejército; a no ser que en éstos el principado resulta laborioso, perturbado y lleno de preocupaciones, mientras que para Dios está libre de toda tristeza y trabajo, sin producir decaimiento alguno corporal; pues, siendo la suya una situación de inmovilidad, mueve todo lo que quiere, dirigiendo con su pensamiento en los diversos géneros y naturalezas de las cosas.* Además, en el lib. II de la *Física*, texto 49, distingue los agentes que obran por un fin en aquellos que obran por necesidad de naturaleza y aquellos que obran por elección, es decir, con inteligencia y razón. Y es evidente que Aristóteles colocó a la Primera Causa en la segunda clase, puesto que le confirió el dirigir todas las cosas naturales a sus fines en el mismo lib. II de la *Física*, c. 8. Además, en el lib. VIII de la *Etica*, c. 7, y con más claridad en el lib. X, c. 8, afirma que el varón sabio y bueno es amigo de Dios; y en el lib. II *Magn. Mor.*, c. 8, atribuye a Dios la distribución de los bienes y de los males, de acuerdo con los méritos. Ahora bien, todas estas cosas son incomprensibles sin uso de la libertad. Por otra parte, en el lib. IV *Topic.*, c. 5, afirma: *Dios y el apasionado pueden hacer cosas malas, pero no son malos, ya que a todos los malos se les llama así en atención a la elección.* Y aunque en ese pasaje incurra en error al atribuir a Dios la capacidad de obrar mal por elección, presta servicio a la verdad al conferir a Dios la capacidad de elegir. Por otra parte, refiere Laercio, en la *Vida de Aristóteles*, que en la hora de su muerte suplicó misericordia de la Causa primera. Y esto es un argumento de que creyó que Dios podía ser movido por las súplicas a prestar favores, lo cual es propio de un agente libre. Por eso Alejandro, en el lib. *De

Denique in hanc sententiam videntur descendere Averroes, IX Phys., a textu 6; et Simplicius, VI Phys., textu 15; et Avicenna, libro IX suae Metaphys., c. 4.

55. Nihilominns sunt alia Aristotelis loca ex quibus oppositum colligi potest, praesertim in libro illo de Mund. ad Alexand., si Aristotelis est, ubi est expressum huius rei testimonium. Primo enim comparat eius auctor Deum imperatori qui omnibus praeest et quaecumque voluerit conficit, atque ita concludit: *Ad summum, quod in navi gubernator, in curru auriga, in choro praecentor, in civitate lex, in exercitu imperator, hoc idem in mundo est Deus; nisi quod illis ipsis principatus laboriosus, perturbatus et anxius est, Deo autem expers omnis maestitiae, laboris, nullamque corpori afferens imbecillitatem; nam, cum in re immobili collocetur, omnia quae vult movet arbitratuque suo in diversis rerum generibus et naturis versat.* Praeterea, II Phys., textu 49, distinguit agentia propter finem in ea quae agunt ex necessitate naturae et in ea quae agunt ex electione, id est, mente et ratione. Constat autem Aristotelem in posteriori ordine primam causam collocasse, cum ei tribuerit quod causas naturales omnes ad suos fines dirigat, eodem II libro Phys., c. 8. Rursus VIII Ethic., c. 7, et clarius lib. X, c. 8, dicit virum sapientem et probum esse Deo amicum; et libro II Magnor. Moral., c. 8, Deo tribuit quod bona et mala pro meritis distribuat. Haec autem sine usu libertatis intelligi non possunt. Praeterea, IV Topic., c. 5, ait: *Potest Deus et studiosus prava agere, non sunt autem pravi: nam omnes pravi secundum electionem dicuntur.* Ubi, licet in eo erret quod Deo tribuit potestatem prave eligendi, in eo vero veritati favet quod Deo tribuit potestatem eligendi. Praeterea, refert Laertius, in Vita Aristotelis, quod tempore mortis suae misericordiam a prima causa postulaverit. Quod est argumentum eum credidisse Deum posse precibus moveri ad beneficia praestanda, quod est proprium agentis liberi. Unde Alexand., in lib. de Fato, ex Aristot. sententia, admonet a Deo petenda esse beneficia, quod ea possit et non dare et concedere. Unde idem

fato*, tomándolo de una opinión de Aristóteles, nos amonesta a pedir a Dios los beneficios, ya que El es quien puede denegarlos y concederlos. Por ello el mismo Alejandro, en lib. VI *Phys.*, texto 15, afirma que el motor del cielo no mueve impulsado por la necesidad, *ya que los buenos* —dice— *no obran así, aunque hagan siempre las mismas cosas, sino que tienen poder de hacer lo contrario.* Por fin, el Comentador, en el lib. *Destruct.*, disp. III, y en la XI, a las dudas 1 y 2, afirma que Dios, según Aristóteles, ni obra por necesidad de naturaleza ni por elección, sino de un modo más eminente desconocido a los mortales y que sólo El conoce. Con esto indica que niega a Dios la necesidad de naturaleza en cuanto a la determinación a una sola cosa, y, por otra parte, la elección en cuanto a la mutabilidad y otras imperfecciones, pero que se le atribuye un modo más eminente de obrar, hasta tal punto simple y uniforme, que no excluye la indiferencia y la libertad, y hasta tal punto libre, que no admite mutabilidad.

56. *Juicio del autor sobre este punto.*— Parece, pues, quedar claro con esto que la opinión de Aristóteles en esta materia es indecisa y oscura. Por eso algunos sostienen que él creyó que Dios obraba con cierta determinación y necesidad natural en lo referente al bien universal del universo y a la creación y disposición general y orden del mismo, pero que en las otras obras particulares podía usar de libertad. Mas, si tal ha sido su opinión, no se expresó siempre con suficiente consecuencia, puesto que si la inmutabilidad está en contradicción con la libertad, lo estará en todos los efectos; y si no está en contradicción, tampoco la inmutabilidad excluirá la libertad en la creación de todo el universo. Además, Aristóteles no pudo negar que Dios hace muchas cosas en el tiempo, incluso por sí solo, como es evidente por lo menos en la creación de las almas. Ni tiene nada que ver el que se diga que no las crea si no es con ocasión de un cuerpo ya dispuesto; porque, si para una operación nueva se requiriese mutación, aunque esa operación nueva se realizase una vez ofrecida ocasión, se realizaría con mutación. Y si puede realizarse sin mutación, por haberlo dispuesto así Dios previendo desde la eternidad la ocasión y porque lo realiza en el tiempo permaneciendo El del mismo modo, otro tanto debió pensar Aristóteles sobre el movimiento del cielo y la creación del mundo; en efecto, sin esa ocasión externa,

Alexand., in VI Phys., textu 15, ait motorem caeli non movere adductum necessitate, *nam boni* (inquit) *non ita operantur, etiamsi semper eadem faciant, sed potestatem habent contraria faciendi.* Denique, Commentator, in libro Destructionum, disp. III, et XI, ad 1 et 2 dubitationem, ait Deum apud Aristotelem neque agere ex necessitate naturae neque ex electione, sed alio eminentiori modo mortalibus incognito, quem ipse solus novit. In quo indicat Deo negari necessitatem naturae quantum ad determinationem ad unum, electionem vero quantum ad mutabilitatem et alias imperfectiones, tribui vero illi eminentiorem modum operandi ita simplicem et uniformem, ut indifferentiam et libertatem non excludat, et ita liberum, ut mutabilitatem non admittat.

56. *Auctoris hac super re iudicium.*— Constat ergo ex his lubricam esse et obscuram in hac parte Aristotelis sententiam. Unde aliqui existimant eum credidisse Deum circa universale bonum universi et circa creationem et generalem dispositionem ac ordinem eius quadam naturali determinatione et necessitate operari, in aliis vero particularibus operibus posse libertate uti. Sed, si ita sensit, non satis constanter locutus est, quia, si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit; si autem non repugnat, nec in creatione totius universi immutabilitas excludet libertatem. Deinde, non potuit negare Aristoteles Deum multa in tempore facere, etiam se solo, ut saltem patet de creatione animarum. Nec refert si dicatur non creare illas nisi occasione corporis iam dispositi; nam, si ad novam operationem esset necessaria mutatio, etiamsi nova occasione oblata fieret operatio, cum mutatione fieret. Quod si fieri potest sine mutatione, quia Deus ab aeterno praevidens occasionem ita disposuit, et eodem modo se habens ita in tempore exsequitur, idem de motu caeli et de creatione mundi debuisset Aristoteles intelligere; nam sine externa occasione illa, aeterna sua sapientia

pudo Dios disponer con su eterna sabiduría y con su voluntad el que se realizasen en el tiempo sin mutación alguna del agente mismo. En consecuencia, no podemos disculpar a Aristóteles de haber ignorado el modo de operar propio de Dios y de que se valió de un argumento sin fuerza para demostrar la eternidad del mundo y de no haber sido suficientemente constante en sus argumentos y opiniones. Esto, empero, no debe resultarnos sorprendente, puesto que el modo de operar de la voluntad divina es sumamente difícil, como se echa de ver suficientemente por lo antes expuesto.

Sobre las diversas perfecciones de la voluntad divina

57. Por fin, hay que afirmar que la voluntad divina es en sí misma única y simplicísima, y que contiene formalmente toda la perfección pura del apetito racional, aunque sea objeto de diversas distinciones y nombres por parte de nuestros conceptos. Esta afirmación ha de explicarse y probarse con la misma proporción con que se probó la última conclusión de la sección precedente. En efecto, respecto de todos sus miembros, vale para la voluntad la misma razón que valía para la ciencia. En consecuencia, identificándose el querer de Dios con su propio ser, es evidente que, de igual modo que el ser es único y absolutamente simple, así lo es el querer. Además, el acto de la voluntad de Dios, en cuanto se ama necesariamente mediante él, es uno solo y adecuado a tal objeto; ahora bien, quedó demostrado antes que a este acto, en cuanto tiene las criaturas por término libre, no se añade nada; luego en Dios hay una única voluntad o más bien un único querer simplicísimo, puesto que en Dios ya hemos demostrado que no hay voluntad por modo de potencia, sino solamente por modo de acto.

58. Asimismo es evidente que dicho querer incluye formalmente toda perfección simple en la razón de la voluntad o del querer. En primer lugar, por un argumento general, es decir, porque el ser divino incluye formalmente toda perfección absoluta; mas el querer de Dios es esencialmente el ser mismo de Dios; luego. En segundo lugar, con matiz más especial y formal, según nuestro modo de concebir, ese querer es absolutamente infinito en razón de acto de apetito intelectual; por consiguiente, incluye formalmente todo lo que puede concebirse

et voluntate potuit Deus disponere quod in tempore fierent sine ulla ipsius facientis mutatione. Non possumus ergo excusare Aristotelem quin et modum operandi Dei ignoraverit et infirma ratione ad aeternitatem mundi probandam usus fuerit et in rationibus suis ac sententiis non satis fuerit constans. Neque id mirum videri debet, quia modus operandi voluntatis divinae summe difficilis est, ut ex dictis supra satis constat.

De variis perfectionibus divinae voluntatis

57. Ultimo dicendum est voluntatem divinam in se unicam esse ac simplicissimam et formaliter continentem omnem perfectionem simpliciter rationalis appetitus, licet per conceptus nostros varie distinguatur ac nominetur. Haec assertio eadem proportione explicanda est et probanda ac ultima conclusio praecedentis sectionis. Est enim quoad omnes eius partes eadem ratio de voluntate, quae de scientia. Itaque, cum velle Dei sit ipsum esse eius, constat, sicut esse est unum et simplicissimum, ita et velle. Item, actus voluntatis Dei, quatenus per illum se necessario amat, unus est, adaequatus tali obiecto; ostensum est autem supra actui illi, prout libere terminatur ad creaturas, nullam rem addi; est ergo in Deo unica tantum voluntas, vel potius unicum velle simplicissimum; iam enim ostendimus in Deo non esse voluntatem per modum potentiae, sed tantum per modum actus.

58. Quod autem illud velle includat formaliter omnem perfectionem simpliciter in ratione voluntatis seu volendi, est etiam evidens. Primo, ex generali ratione, nempe, quod divinum esse includit formaliter omnem perfectionem simpliciter; sed velle Dei essentialiter est ipsum esse Dei; ergo. Secundo specialius ac formalius, secundum nostrum concipiendi modum, illud velle est simpliciter infinitum in ratione actus intellectualis appetitus; ergo includit formaliter quidquid perfectionis simpliciter in tali ap-

de perfección simple en tal apetito, mientras que incluirá eminentemente todas las otras perfecciones de la voluntad que implican alguna imperfección. Puede comprenderse con esto qué virtudes de la voluntad se atribuyen a Dios propia y formalmente y en qué sentido. Y usamos el nombre de virtud, no en cuanto significa un hábito o una cualidad en nosotros, sino en cuanto expresa una perfección interna de la voluntad en el acto de amar o de querer. Supuesto esto, ha de considerarse atentamente si una virtud de esta clase incluye formalmente alguna imperfección o no; y se la atribuirá a Dios propia y formalmente según aquel concepto formal en el que no se encuentre nada de imperfección, mientras que, según otras razones, se le atribuye sólo metafóricamente.

59. *Qué virtudes deben atribuirse a la voluntad divina.— La caridad.—* Resulta de aquí que la caridad, que es la principal virtud de la voluntad, se encuentra en la voluntad divina con toda propiedad y perfección, sobre todo si con el nombre de caridad se significa únicamente el amor o la benevolencia hacia la persona intelectual. Porque en este sentido es evidente por razón natural que en tal amor considerado formalmente no se incluye nada de imperfección. Más aún, es evidente que en nadie puede haber voluntad sin que en él se dé el amor, puesto que el amor es el primer acto de la voluntad. Ahora bien, si en Dios hay amor, ha de ser principalmente el amor de sí mismo; luego se da en El amor de la naturaleza intelectual o de la persona; luego se da en El la caridad, o, mejor, es la caridad misma por esencia.

Si hay amistad en Dios

60. En cambio, si con el nombre de caridad se significa la amistad propiamente dicha, la cual se dirige siempre a otro, en este caso no es tan evidente por razón natural que en Dios se dé la caridad con toda propiedad. Porque, en primer lugar, puede el teólogo dudar si Dios tiene en sí mismo verdadera amistad sin la unión de las criaturas, duda que no puede resolverse y ni aun siquiera plantearse valiéndose de la sola razón natural; supuesta, empero, la fe, hay razón para preguntar si la distinción de personas basta para una verdadera amis-

petitu intelligi potest, eminenter autem includet omnes alias perfectiones voluntatis quae aliquam imperfectionem involvunt. Ex quo intelligi potest quaenam virtutes voluntatis proprie ac formaliter tribuantur Deo, et quo modo. Utimur autem nomine virtutis, non ut habitum qualitatemque in nobis significat, sed ut dicit internam perfectionem voluntatis in actu amandi seu volendi. Quo supposito, attente considerandum est an talis virtus formaliter includat aliquam imperfectionem, necne; et secundum illum conceptum formalem in quo nihil imperfectionis reperiatur, proprie ac formaliter tribuetur Deo, secundum alias vero rationes tantum metaphorice.

59. *Quae virtutes sint divinae voluntati tribuendae.— Charitas.—* Hinc charitas, quae est potissima virtus voluntatis, propriissime ac perfectissime in divina voluntate reperitur, praesertim si nomine charitatis solum amor aut benevolentia erga intellectualem personam significetur. Nam hoc modo est evidens ratione naturali in tali amore ut sic nihil imperfectionis includi. Immo est evidens non posse esse in aliquo voluntatem, quin in eo sit amor, quia amor est primus voluntatis actus; si autem in Deo est amor, maxime sui ipsius; ergo est in eo amor intellectualis naturae seu personae; est ergo in eo charitas, vel potius est ipsa charitas per essentiam.

Sitne amicitia in Deo

60. Si vero charitatis nomine amicitia proprie dicta significetur, quae est ad alterum, sic non est tam evidens naturali lumine in Deo esse charitatem cum omni proprietate. Nam potest primo dubitare theologus an Deus in seipso sine consortio creaturarum habeat veram amicitiam, quod dubium ex sola ratione naturali non solum definiri, sed nec moveri posset; supposita autem fide, merito quaeri potest an distinctio personarum sufficiat ad veram amicitiam, an vero propter unitatem voluntatis, non sit

tad, o si, a causa de la unicidad de voluntad, no se trata de una amistad propia, sino que es algo mayor que la amistad. Y esto parece ser una afirmación más acertada; mas de ello nos ocuparemos en otra parte. Puede también dudarse si Dios tiene verdadera amistad con las criaturas intelectuales. Parece, en efecto, que Aristóteles lo niega en el lib. VIII de la *Etica,* c. 7; y en contra de él están los teólogos, que no hablan tanto de la pura naturaleza, o se fundan tanto en la sola razón natural cuanto se fundan en el orden de la gracia, al que no alcanza la razón natural. Sin embargo, ni aun refiriéndose a la pura naturaleza, niega Aristóteles que Dios ame las personas racionales; más aún, lo afirma algunas veces, como vimos antes, sobre todo respecto de los que están dedicados al estudio y entregados a la sabiduría. Ni puede negarse tampoco que pueda ser amado por ellos, siendo así que esto es de todo punto evidente. No me refiero al amor sobre todas las cosas, ya que, acerca de este caso, ni Aristóteles ni los otros filósofos han pensado nada bajo este concepto expreso y formal, sino que me refiero precisamente al amor de Dios en cuanto es el primer principio y el último fin de la criatura intelectual. Por último, también parece evidente que Dios quiere ser amado por su criatura intelectual, a la que El ama, ya que esto posee el máximo grado de bondad natural y es sobremanera debido. Mas el saber si este amor mutuo basta para la verdadera amistad o no llega a ella a causa de la gran desigualdad que se da entre Dios y la criatura, que es lo que Aristóteles pretende, es cuestión de poca importancia y que se limita al uso de palabras sin trascendencia para el asunto presente; pues lo que en verdad interesa es evidente por razón natural, es decir, que Dios no sólo ama la criatura natural a la que hace favores, sino que, en cuanto de él depende y de acuerdo con su dignidad, le ofrece todos los servicios y favores de la verdadera amistad, o, mejor, que ningún bien posee semejante criatura que no proceda de este amor, puesto que no puede recibirlo más que de Dios, al menos en cuanto causa primera; ahora bien, Dios no lo causa más que queriendo, y querer el bien es amar. Con este razonamiento puede concluirse proporcionalmente que Dios ama todo lo que participa el ser de El, de acuerdo con lo de la *Sap.,* 2: *Amas todas las cosas que son,* porque no tienen el ser si no es recibido del beneplácito y

illa propria amicitia, sed aliquid maius amicitia. Quod videtur rectius dici; sed de hoc alias. Rursus dubitari potest an cum intellectualibus creaturis ineat Deus veram amicitiam. Aristoteles enim id negare videtur, VIII Ethic., c. 7; cui contradicunt theologi, non tam loquentes de pura natura aut fundati in sola ratione naturali, quam fundati in ordine gratiae, quem naturalis ratio non attingit. Loquendo tamen de pura natura, non negat Aristoteles quin Deus amet rationales personas; immo interdum id affirmat, ut supra vidimus, praesertim de studiosis et sapientiae deditis. Neque etiam negare potest quin ab eis possit amari, cum id sit evidentissimum. Non loquor de amore super omnia, nam de hoc fortasse nihil Aristoteles aut alii philosophi excogitaverunt sub hoc expresso et formali conceptu, sed loquor praecise de amore Dei, ut est primum principium et ultimus finis creaturae intellectualis. Denique, etiam videtur evidens velle Deum amari a sua intellectuali creatura, quam ipse amat, nam hoc honestissimum est et maxime debitum. An vero hic mutuus amor sufficiat ad veram amicitiam vel ab ea deficiat propter magnam inaequalitatem inter Deum et creaturam, quod Aristoteles intendit, quaestio est parvi momenti et de usu vocis et quae ad rem praesentem parum refert; illud enim quod ad rem spectat evidens est lumine naturali, scilicet, Deum et amare creaturam naturalem cui benefacit et, quantum in ipso est et iuxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium verae amicitiae in eam conferre, vel potius nihil boni posse habere huiusmodi creaturam, quod non ex hoc amore procedat; quia non potest illud habere nisi a Deo, saltem ut prima causa; Deus autem non causat illud nisi volendo; velle autem bonum est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest Deum amare quidquid ab eo esse participat, iuxta illud: *Diligis omnia quae sunt,* Sap., 2, quia non habent esse nisi a Dei beneplacito et amore derivatum; sic

amor de Dios; así, pues, es evidente que la caridad, o más en general la perfección de amar, se atribuye con toda propiedad a la voluntad divina.

Si hay en Dios virtudes morales

61. Al filósofo le podrían caber dudas sobre otras virtudes de la voluntad; en efecto, Aristóteles, en el lib. X de la *Etica,* c. 8, niega a Dios estas virtudes morales en general. Mas hay que distinguir entre virtudes en relación a otro y virtudes en relación a sí mismo, o —lo que es igual— virtudes en relación con las acciones, o en relación con las pasiones. Pues de algunas virtudes que se refieren a las acciones que se dirigen a otro, no hay duda de que se encuentran formal y propiamente en Dios. Esto nos consta, en primer lugar, respecto de la liberalidad, puesto que quiere comunicar sus bienes a los demás, y no con vistas a alguna ventaja, puesto que no puede desear o esperar ninguna; y esto es una gran liberalidad, como se desprende de Aristóteles, lib. IV de la *Etica,* c. 6. Por eso, Santo Tomás, I *cont. Gent.,* c. 93, elegantemente llega con Avicena a la conclusión de que Dios no sólo es liberal, sino que propiamente sólo El es liberal. Y en la razón de liberalidad tampoco es posible pensar imperfección alguna por la que se le niegue formalmente a Dios. Pues la objeción de Aristóteles es ridícula; dice, en efecto, como sigue: *¿Qué actos es necesario atribuirles?* (se entiende a los dioses). *¿Por ventura liberales? ¿Y a quién van a dar? Por otra parte, resulta absurdo si además tienen dinero o algo semejante;* esto —repito— si se toma tal como suena, es ridículo, puesto que Dios no sólo tiene a quien dar, sino que incluso nada puede haber fuera de él mismo sin que El lo dé. Y, un poco más abajo, el propio Aristóteles afirma que Dios confiere los máximos beneficios, sobre todo a los que le aman y le honran. Por eso Santo Tomás en ese pasaje le excusa en el sentido de que habla de la liberalidad imperfecta y humana.

62. Del mismo modo proporcional puede, a su vez, demostrarse que en Dios hay magnificencia, según la razón formal de ésta y excluyendo la imperfec-

igitur constat charitatem, seu generalius perfectionem amandi, propriissime tribui divinae voluntati.

Sintne in Deo virtutes morales

61. De aliis autem virtutibus voluntatis dubitare posset philosophus; nam Aristoteles, X Ethic., c. 8, in universum negat Deo huiusmodi virtutes morales. Distinguendum vero est de virtutibus quae sunt ad alterum vel ad se, seu (quod idem est) de virtutibus quae circa actiones vel circa passiones versantur. De nonnullis ergo virtutibus quae sunt circa actiones ad alterum, non est dubium quin formaliter ac proprie in Deo inveniantur. Primo, id constat de liberalitate, nam vult sua bona communicare aliis, non intuitu alicuius commodi, nullum enim aut desiderare aut expectare potest; haec autem est magna liberalitas, ut patet ex Aristotele, IV Ethic., c. 6. Unde eleganter D. Thomas, I cont. Gent., c. 93, concludit cum Avicenna non solum esse Deum liberalem, sed etiam solum ipsum esse proprie liberalem. Nec in ratione liberalitatis aliqua imperfectio excogitari potest ob quam Deo formaliter negetur. Nam quod Aristoteles obiicit ridiculum est; sic enim ait: *Quosnam actus tribuere illis* (id est diis) *oportet? An liberales? At cuinam dabunt? Absurdum est insuper si nummos*[1] *etiam habeant, aut aliquid tale;* hoc (inquam) si ut sonat accipiatur, ridiculum est, quia Deus non solum habet cui det, sed etiam nihil praeter ipsum esse potest nisi ipse det. Et paulo inferius ipsemet Aristoteles ait Deum maxima beneficia conferre, iis praesertim qui ipsum amant atque honorant. Unde D. Thomas ibi eum excusat, quod de liberalitate imperfecta et humana loquatur.

62. Rursus, eodem proportionali modo ostendi potest esse in Deo magnificentiam, secundum formalem rationem eius, et seclusa imperfectione quam in nobis potest con-

[1] Aceptamos la lectura *nummos,* que se halla en la ed. de M. Sonnium (París, 1605), en contra de *numeros,* que aparece en otras, entre ellas la de Vivès. (N. de los EE.)

ción que puede connotar en nosotros. En efecto, la magnificencia está en el mismo terreno en que está la liberalidad, como dice Santo Tomás en II-II, q. 134, a. 4, ad 1, existiendo sólo diferencia en que la magnificencia se ejerce en repartir grandes donativos o bienes; mas en nosotros supone una cierta imperfección en cuanto los grandes donativos, por comparación con los recursos y con la indigencia que el hombre puede temer, revisten las características de un objeto especialmente arduo y difícil; en cambio, respecto de Dios no hay donativos que sean arduos y difíciles. Ni tiene por qué temer la indigencia, por muy grandes que sean los gastos que haga; dejando, pues, a un lado esta imperfección, que más pertenece material que formalmente a la razón de magnificencia en cuanto tal, en Dios se encuentra esta virtud en el grado máximo de su perfección.

63. Y el mismo juicio hay que dar de la virtud de la misericordia; ésta es, en efecto, una virtud que nos inclina a aliviar la miseria de otro, connotando en nosotros cierta compasión de la miseria y necesidad del prójimo; por tanto, en cuanto a esta imperfección, no puede encontrarse en Dios; empero, se trata de una imperfección que se compara materialmente con la razón de misericordia en cuanto tal, mientras que formalmente expresa la voluntad de socorrer la miseria ajena, y en este sentido se encuentra en Dios. Más aún, en cierto modo es una virtud peculiar de El, según toda su perfección, puesto que no sólo es El el único que puede aliviar toda miseria y el único que está libre de toda miseria, sino que además es sumamente bueno, derivándose de esto la inclinación de hacer el bien y de socorrer a los demás.

64. A la voluntad divina se atribuye también con propiedad la virtud de la verdad, la cual tiene asimismo por objeto las acciones que se ordenan a otro, el lenguaje concretamente, inclinando a decir la verdad o a hablar de acuerdo con el pensamiento. Por consiguiente, hay que dar por supuesto que Dios puede hablar a los demás, es decir, a las criaturas intelectuales o racionales, cosa que no es difícil de creer, incluso permaneciendo dentro de la pura razón natural; en efecto, el poder hablar a otro y manifestarle su pensamiento de acuerdo con su capacidad es una perfección y muy congruente con la naturaleza intelectual; ¿por qué, pues, no va a convenirle a la divina, y con mucha más perfección que a las demás?

notare. Nam magnificentia in eadem materia versatur in qua liberalitas, ut ait D. Thomas, II-II, q. 134, a. 4, ad 1, solumque differt quod magnificentia in magnis sumptibus seu bonis elargiendis versatur; in nobis tamen supponit quamdam imperfectionem, quatenus magni sumptus per comparationem ad hominis facultatem et indigentiam quam timere potest, induunt rationem obiecti peculiari modo ardui ac difficilis; respectu autem Dei nulli sumptus sunt ardui ac difficiles. Neque enim est quod timeat indigentiam, etiamsi sumptus faciat quantumvis maximos; seclusa autem hac imperfectione, quae materialiter potius quam formaliter pertinet ad rationem magnificentiae ut sic, reperitur in Deo haec virtus in summa perfectione.

63. Atque idem iudicium est de virtute misericordiae; haec enim virtus inclinat ad sublevandam alterius miseriam, in nobis vero connotat quamdam compassionem de proximi miseria et necessitate; unde, quoad hanc imperfectionem non potest in Deo reperiri; tamen, illa imperfectio materialiter comparatur ad rationem misericordiae ut sic; formaliter vero dicit voluntatem sublevandi miseriam alienam, et sic est in Deo. Immo, quodam modo est propria virtus eius secundum omnem perfectionem suam, quia et ipse solus potest omnem miseriam sublevare solusque est extra omnem miseriam, et alioqui est summe bonus, ex quo nascitur inclinatio benefaciendi et subveniendi aliis.

64. Rursus, proprie tribuitur voluntati divinae virtus veritatis, quae etiam versatur circa actiones quae ad alterum ordinantur, nimirum circa locutionem, et inclinat ad dicendum verum seu loquendum iuxta mentem. Supponendum est ergo Deum ad alios loqui posse, scilicet, ad creaturas intellectuales vel rationales, quod non est difficile creditu, etiam stando in pura ratione naturali; nam posse loqui ad alterum et mentem suam ei iuxta capacitatem eius manifestare, perfectio quaedam est, maxime consentanea intellectuali naturae; cur ergo non conveniet divinae, et multo perfectius quam aliis? Hoc

Sentada, pues, esta hipótesis, es evidente que en Dios se da tal virtud, puesto que es honesta en sumo grado, mientras que el vicio contrario, que es la mentira, hasta tal punto es intrínsecamente malo, que no puede nunca convertirse en bueno; luego en Dios se da esta virtud; más aún, sólo en El puede alcanzar la perfección suprema, puesto que El es el único que no puede engañarse, por ser sumamente sabio, ni engañar, por ser sumamente bueno; y, por tanto, no sólo es veraz, sino que es también la misma verdad primera.

65. Con esta virtud está unida otra, llamada fidelidad, respecto de la cual es válida la misma consideración que hemos hecho sobre la precedente. Se trata, en efecto, de una virtud que inclina a cumplir lo prometido; ahora bien, igual que puede Dios hablar, de la misma manera puede prometer algo; y es absolutamente propio de su majestad y autoridad el cumplir lo que promete. Esto se infiere necesariamente de su verdad e inmutabilidad; porque, si es veraz, no puede prometer sin voluntad y propósito de hacer lo que promete; y, por ser inmutable, no puede menos de ser constante en esa voluntad y, en consecuencia, fiel en la promesa. Así, pues, estas virtudes y todas las semejantes se le atribuyen a Dios con propiedad, por no incluir imperfección alguna. La razón *a priori* parece ser que, al no ejercitarse sobre pasiones, sino sobre acciones, por este capítulo no incluyen imperfección, puesto que la acción, en cuanto acción, por más que no añada perfección al agente, sin embargo tampoco expresa imperfección, sino que es más bien señal de perfección. Además, todas estas acciones son de tal naturaleza, que pueden ser ejercidas por un superior sobre un inferior, como es el caso del hablar, del prometer, hacer el bien, obsequiar, etc., y, por ello, la rectitud en estas acciones conviene a Dios verdadera y propiamente.

66. Resulta de aquí, en primer lugar, que, si hay algunas virtudes que se ejerciten sobre acciones que incluyan en su concepto formal relación de inferior a superior, éstas no pueden ser atribuidas a Dios con propiedad ni darse formalmente en El, sino sólo de modo eminente; de esta clase son la religión, la observancia y otras semejantes. Y la razón es clara, porque Dios no puede reconocer a otro como a superior. Y acaso en este orden ha de ponerse también la justicia legal, en cuanto es una virtud especial, puesto que considera a la

ergo supposito, evidens est in Deo esse illam virtutem; est enim per se honestissima, et vitium ei contrarium, quod est mendacium, adeo est intrinsece malum, ut nunquam possit honestari; est ergo in Deo illa virtus; immo in solo illo habere potest summam illam perfectionem, quia solus ipse nec falli potest, eo quod summe sapiens sit, nec fallere, eo quod sit summe bonus; et ideo non solum verax est, sed etiam ipsa prima veritas.

65. Et cum hac virtute coniuncta est alia, quae dicitur fidelitas, de qua eadem est ratio quae de praecedenti. Est enim virtus inclinans ad promissa implenda: Deus autem, sicut loqui potest, ita et aliquid promittere; decet autem maxime eius maiestatem et auctoritatem ut quae promittit impleat. Sequiturque id necessario ex eius veritate et immutabilitate; nam, si verax est, non potest promittere sine voluntate et proposito faciendi quod promittit; quia vero immutabilis est, non potest non esse constans in ea voluntate, ac subinde fidelis in ea promissione. Hae igitur virtutes et omnes similes proprie tribuuntur Deo, quia nullam imperfectionem includunt. Ratio autem a priori esse videtur quod, cum non versentur circa passiones, sed circa actiones, ex hac parte imperfectionem non includunt, quia actio, ut actio, licet non addat perfectionem agenti, tamen nec imperfectionem dicit, sed potius est signum perfectionis. Aliunde vero omnes illae actiones tales sunt, ut possint a superiori circa inferiorem exerceri, ut sunt loqui, promittere, benefacere. donare, etc.; et ideo rectitudo in his actionibus vere ac proprie in Deum convenit.

66. Ex quo fit primo, si quae sunt virtutes quae versentur circa actiones includentes in suo formali conceptu respectum inferioris ad superiorem, illas non posse Deo cum proprietate attribui neque in eo esse formaliter, sed solum eminenter; huiusmodi est religio, observantia et similes. Et ratio est manifesta, quia Deus nullum potest ut superiorem recognoscere. Et fortasse in hoc ordine constituenda est iustitia legalis,

república como a algo que le es superior, o sea como a su bien, en cuanto es algo más excelente. Del mismo principio se sigue incluso que, si hay alguna virtud que mire al otro como a igual, ésta no puede existir formal y propiamente en Dios, puesto que Dios no tiene a nadie igual. Y de aquí se origina esa duda generalizada acerca de la justicia, a ver si se le atribuye a Dios con propiedad. Aristóteles lo niega en absoluto en el pasaje anterior: *Nos parecerán* —dice— *ridículos* (entiéndase los dioses) *si se sujetan a tratos y devuelven los préstamos y hacen otras cosas semejantes*. Este argumento tiene perfecto valor probativo respecto de la justicia commutativa, entendida en todo rigor, pues parece implicar cierta igualdad respecto de aquellos entre quienes se realiza, al menos en la modalidad de dominio; pero no prueba respecto de la justicia distributiva; y en este sentido, en I *cont. Gent.*, c. 64, Santo Tomás niega a Dios aquélla, mientras que afirma que le conviene ésta; y el propio Aristóteles, en otro pasaje, le atribuye a Dios una justa distribución, según hemos visto. Y, en realidad, ésta es función que le compete al superior; por consiguiente, no incluye imperfección por este capítulo ni por otro. Lo mismo vale para la justicia vindicativa considerada formalmente y en cuanto es como una parte de la distributiva. Esta materia la tratan más ampliamente los teólogos y me he referido a ella en el tomo I *De Incarnatione*, disp. IV, sec. 5.

67. En segundo lugar se comprende, por lo dicho, que todas las restantes virtudes, las cuales tienen por objeto las pasiones o incluyen imperfección por cualquier otro concepto, no se atribuyen a Dios propiamente, sino sólo metafóricamente, como sucede con la fortaleza, que es la que modera el temor, con la paciencia, que hace lo mismo respecto de la tristeza y con otras semejantes; pues es evidente que tales pasiones o imperfecciones no tienen cabida en Dios, sino que mediante esas virtudes se indica a veces metafóricamente, o la potencia y eficacia de Dios en el operar, o la bondad o buena voluntad por la que retrasa el castigo para tener ocasión de perdonar los pecados o algo semejante.

68. En tercer lugar puede comprenderse, por lo dicho, que estas virtudes que se dan propiamente en Dios no han de concebirse a modo de hábito, como sucede en nosotros, sino únicamente a modo de acto último; en efecto, el hábito

ut est specialis virtus; respicit enim rempublicam ut se superiorem, seu bonum eius ut quid excellentius. Immo ex eodem principio sequitur, si quae est virtus quae respiciat alterum ut aequalem, illam non posse esse in Deo formaliter ac proprie, quia etiam Deus nullum habet aequalem. Et hinc oritur commune dubium de iustitia, an proprie Deo tribuatur. Quod Aristoteles supra absolute negat: *Ridiculi enim* (ait) *videbuntur* (scilicet dii) *si commutent et deposita reddant, et huiusmodi caetera agant*. Quae ratio probat bene de iustitia commutativa propriissime sumpta; nam haec videtur includere aequalitatem quamdam eorum inter quos versatur, saltem in modo dominii, non probat autem de iustitia distributiva; et ita D. Thom., I cont. Gent., c. 64, illam negat, hanc vero affirmat convenire Deo; et ipse Aristoteles alibi Deo tribuit iustam distributionem, ut supra vidimus. Et revera est hoc munus superioris; unde ex hac parte imperfectionem non includit, nec vero ex alia. Quod idem est de iustitia vindicativa formaliter sumpta, et quatenus veluti pars quaedam est distributivae. Quae res latius a theologis tractatur, eamque attigi in I tomo de Incarnatione, disp. IV, sect. 5.

67. Secundo, intelligitur ex dictis reliquas virtutes omnes, quae circa passiones versantur, vel quacumque alia ratione imperfectionem includunt, non proprie, sed metaphorice tantum Deo attribui, ut sunt fortitudo, quae moderatur timorem, patientia, quae tristitiam, et similes; constat enim huiusmodi passiones vel imperfectiones in Deo non habere locum, sed per eas virtutes interdum metaphorice indicari vel Dei potentiam et efficaciam in operando, vel bonitatem seu bonam voluntatem qua differt supplicium, ut occasionem habeat remittendi peccata, vel aliquid simile.

68. Tertio, intelligi potest ex dictis eas virtutes quae sunt in Deo proprie, non esse cogitandas per modum habitus, sicut sunt in nobis, sed solum per modum actus ultimi; nam habitus est quid medium inter po-

es algo intermedio entre la potencia y el acto; por consiguiente, donde no hay potencia, sino acto puro, no debe ni puede verdaderamente concebirse a la virtud a modo de hábito, sino sólo a modo de acto puro. Hablo desde el punto de vista de la realidad concebida; puesto que, por parte del que la concibe, es posible que se conciba a estas virtudes en Dios según alguna razón de acto primero como si fuesen hábitos, de acuerdo con el modo que se explicó antes en la ciencia, puesto que la razón es la misma. Desde aquí se resuelve fácilmente una objeción que podía presentarse inmediatamente; en efecto, las perfecciones formales de estas virtudes existen formalmente en la voluntad de Dios, por pertenecer a su infinita perfección; ahora bien, los actos últimos de tales virtudes son libres, por incluir o presuponer acción sobre las criaturas; luego, en cuanto son perfecciones necesarias, no son actos segundos, sino actos primeros a modo de hábitos. Se responde, pues, que esto es el fundamento que nosotros tenemos para concebirlas a modo de acto primero, aunque en realidad no son más que el ser mismo necesario de Dios, el cual está por sí mismo dotado de toda rectitud y honestidad, y es una especie de afecto actual dirigido a toda la rectitud de todas las acciones que puede ejercer, por más que el ejercicio de tales acciones *ad extra* le sea libre, sin que mediante este ejercicio se añada acto alguno a la divina voluntad, según vimos anteriormente.

69. En cuarto lugar se comprende fácilmente, por lo dicho, de qué modo todas estas perfecciones que son concebidas y explicadas por nosotros como si fueran muchas, son, en realidad, una sola perfección simplicísima de la voluntad divina, sin distinción ninguna actual en la realidad, puesto que no son más que la rectitud esencial del querer divino, igual que, en nuestra voluntad, la rectitud o inclinación radical que tiene a la justicia o a la misericordia, o a otras virtudes, es una sola en sí misma, sin distinción en la realidad. Y si fuese tan perfecta que, por la sola entidad de la potencia, tuviese tanta facilidad e inclinación para los actos de las virtudes como ahora la tiene por los hábitos de todas las virtudes, entonces la voluntad sería por sí misma en acto primero suficientemente justa, misericordiosa, liberal, etc., cosas todas que no tendrían una distinción real en la voluntad, sino que sólo expresarían conceptos inadecuados de la adecuada in-

tentiam et actum; ubi ergo non est potentia, sed purus actus, non debet nec potest vere concipi virtus per modum habitus, sed tantum per modum puri actus. Loquor autem ex parte rei conceptae; nam ex parte concipientis, fieri potest ut hae virtutes concipiantur in Deo secundum aliquam rationem actus primi, ac si essent habitus, ad modum supra explicatum in scientia, est enim eadem ratio. Ex quo facile solvitur obiectio quae statim occurrere poterat; nam formales perfectiones harum virtutum necessario sunt in voluntate Dei, pertinent enim ad infinitam perfectionem eius: actus autem ultimi talium virtutum sunt liberi, cum includant vel supponant actionem in creaturas; ergo, ut sunt perfectiones necessariae, non sunt actus secundi, sed primi per modum habitus. Respondetur enim hoc esse nobis fundamentum ut per modum actus primi illas concipiamus, re tamen vera non esse nisi ipsum esse Dei necessarium, quod per sese est rectissimum et honestissimum, et actualis quidam affectus ad omnem rectitudinem actionum omnium quas exercere potest, quamvis exercitium talium actionum ad extra sit ei liberum, per quod exercitium nullus actus additur divinae voluntati, ut in superioribus vidimus.

69. Quarto, intelligitur facile ex dictis quo modo omnes hae perfectiones, quae a nobis ut plures concipiuntur et declarantur, in re sint una simplicissima perfectio divinae voluntatis, absque ulla distinctione actuali in re, quia nihil aliud sunt quam rectitudo essentialis divini velle, sicut in voluntate nostra radicalis illa rectitudo seu inclinatio quam habet ad iustitiam, vel ad misericordiam, aut alias virtutes, in se una est absque distinctione in re. Quod si esset tam perfecta, ut per solam entitatem potentiae esset ita facilis et propensa ad actus virtutum sicut nunc est per habitus omnium virtutum, tunc voluntas per seipsam esset in actu primo sufficienter iusta, misericors, liberalis, etc., quae omnia non essent ex natura rei distincta in ipsa voluntate, sed dicerent solum inadaequatos conceptus adae-

clinación y de la perfecta relación que tal voluntad tendría en orden al bien honesto. Remontándonos, pues, a la voluntad divina, ésta posee por sí misma la suprema rectitud en toda honestidad, y no sólo como acto primero, sino también en cuanto acto último, perfectísimo y simplicísimo.

70. Finalmente, por lo dicho es fácil explicar de qué manera se contiene formal y eminentemente en el acto único de la voluntad divina toda la perfección que hay en todos los actos de la voluntad creada. Porque entre éstos hay algunos que, considerados en su razón abstracta, expresan una perfección simple, encontrándose formalmente en Dios, bien de modo necesario, si hacen abstracción de la relación libre a las criaturas —como el amor, el gozo, la complacencia—; o bien si implican relaciones a las criaturas en cuanto existentes o futuras, ciertamente pueden atribuirse a Dios en sentido propio, mas no de manera absolutamente necesaria, sino libre, como la intención, la elección, el amor a las criaturas en sí mismas, el gozo por la salvación de los hombres y otros semejantes. A esto se refieren muchos puntos que los teólogos estudian acerca de la voluntad antecedente y la consiguiente, preveniente o permisiva, de beneplácito o de signo; mas el tratar de la significación de todas ellas, o de la manera como se atribuyen a Dios en sentido propio o metafórico, no corresponde a este lugar, ya que trasciende los límites de la metafísica. Téngase como cierto únicamente esto: siempre que el objeto o el modo de tales actos no implica imperfección, se atribuyen a Dios propia y formalmente, aun cuando en nuestra manera de concebir se mezcle una relación libre; en efecto, Dios se goza verdaderamente, por ejemplo, de nuestra salvación, aunque ese gozo (y esto es cosa sorprendente) no le produzca aumento alguno de gozo real, fuera del que posee por sí mismo, de igual manera que quiere y ama verdaderamente nuestra salvación, sin aumento de su acto. En cambio, cuando los actos de la voluntad no significan una perfección simple, sino con mezcla de imperfección, ya no se encuentran en Dios formalmente, sino sólo eminentemente, por lo cual, si se le atribuyen alguna vez, no deben tomarse con propiedad, sino en sentido metafórico. Y esto resulta claro en algunos, por ser conocida su imperfección, como ocurre con la tristeza, el dolor, el arrepenti-

quatae propensionis et habitudinis perfectae, quam talis voluntas haberet ad bonum honestum. Ascendendo ergo ad divinam voluntatem, ipsa per seipsam habet summam rectitudinem in omni honestate, non ut actus primus tantum, sed ut actus ultimus, perfectissimus et simplicissimus.

70. Ultimo, facile est ex dictis declarare quo modo in illo unico actu divinae voluntatis formaliter et eminenter contineatur quidquid perfectionis est in omnibus actibus voluntatis creatae. In his enim quidam sunt, qui secundum suam abstractam rationem dicunt perfectionem simpliciter, et hi reperiuntur formaliter in Deo, vel necessario, si abstrahantur a relatione libera ad creaturas, ut amor, gaudium seu voluptas. Si vero involvatur respectus ad creaturas ut existentes seu futuras, proprie quidem tribui possunt Deo, non tamen ex absoluta necessitate, sed libere, ut intentio, electio, amor creaturarum in seipsis, gaudium de salute hominum, et similia. Et huc spectant multa quae theologi disputant de voluntate antecedente et consequente, praeveniente aut permittente, beneplaciti aut signi, de quibus omnibus quid significent et quomodo proprie vel metaphorice Deo attribuantur, non est praesentis loci exponere, excedit enim limites metaphysicae. Solum id sit certum, quandocumque in obiecto vel modo talium actuum non includitur imperfectio, etiamsi modo nostro concipiendi involvatur respectus liber, nihilominus proprie ac formaliter Deo attribui; vere enim gaudet Deus de nostra, verbi gratia, salute, quamquam (quod mirabile est) ex illo gaudio nullum reale gaudium illi accrescat, praeter illud quod de se ipso habet, sicut vere vult et amat nostram salutem sine augmento sui actus. At vero, quando actus voluntatis non dicunt perfectionem simpliciter, sed admixtam imperfectioni, tunc non sunt in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Ideoque si aliquando ei tribuuntur, non proprie, sed per metaphoram intelligendum est. Quod quidem in quibusdam est manifestum, quia imperfectio eorum nota est, ut in tristitia, dolore, poenitentia et

miento y otros semejantes; pero en otros la imperfección no es tan manifiesta, como sucede en el acto de deseo y en el acto de la voluntad ineficaz —que llaman veleidad—, en el acto de odio y en otros similares, a propósito de los cuales discuten los teólogos si se atribuyen a Dios de modo propio o sólo metafórico; y el examinar la cuestión respecto a cada uno de ellos en particular no corresponde a nuestro propósito.

SECCION XVII

Qué puede conocer la razón natural acerca de la potencia y la acción divinas

1. *De qué potencia se trata.*— Doy por supuesto que se trata de la potencia operativa *ad extra,* pues la generativa o la espirativa *ad intra* no caen bajo el conocimiento natural, como sostiene la doctrina cierta de los teólogos y es por sí evidente. Porque los efectos que Dios produce fuera de sí, en especial los pertenecientes al orden natural, no lo manifiestan como trino, sino solamente como uno, ya que, de suyo, no guardan una conexión necesaria con las relaciones divinas, sino con la esencia y la virtud de Dios; en cambio, la potencia generativa o espirativa entraña en cierto modo estas relaciones, por lo cual la investigación metafísica no se extiende a ella, sino a la que se atribuye a Dios de manera absoluta y esencial.

En Dios existe verdadera potencia activa

2. Pues bien, acerca de esta potencia podemos tomar muchos puntos que ya se han tratado y demostrado anteriormente. Primero, que en Dios existe verdadera y propia potencia activa. Se patentiza, en primer lugar, *a posteriori,* pues ya se ha probado que fuera de Dios no puede haber ningún ente no producido por Dios; luego es preciso que el primer ente necesario por sí mismo produzca a los demás, porque en otro caso no podría existir nada fuera de El mismo; consiguientemente, siendo manifiesto que, además de El, existen otros muchos entes, éstos demuestran con evidencia que en Dios se da verdadera potencia activa.

similibus; in aliis vero non est ita manifesta imperfectio, ut in actu desiderii et in actu voluntatis inefficacis, quam velleitatem vocant, et in actu odii et similibus, de quibus theologi disputant an proprie vel tantum metaphorice Deo tribuantur, quod de singulis in particulari examinare non est nostri instituti.

SECTIO XVII

Quid possit de divina potentia et actione cognosci naturali ratione

1. *De qua potentia sermo fiat.*— Suppono sermonem esse de potentia operandi ad extra; nam ea quae est generandi vel spirandi ad intra, sub naturalem cognitionem non cadit, ut certa habet theologorum doctrina et est per se evidens. Nam effectus quos Deus extra se producit, praesertim illi qui ad ordinem naturae pertinent, non manifestant illum ut trinum, sed ut unum tantum, quia non habent ex se connexionem necessariam cum divinis relationibus, sed cum divina essentia ac virtute; potentia autem generandi vel spirandi includit aliquo modo has relationes, et ideo metaphysica consideratio ad illam non extenditur, sed ad illam quae absolute et essentialiter Deo tribuitur.

Esse in Deo veram potentiam activam

2. De hac ergo potentia multa in superioribus tractata et demonstrata sumere possumus. Primum est esse in Deo veram et propriam potentiam activam. Hoc patet primo a posteriori, quia ostensum est praeter Deum nullum ens esse posse non effectum a Deo; ergo necesse est ut primum ens ex se necessarium sit effectivum aliorum, quoniam alias nihil praeter ipsum esse posset; cum ergo constet praeter ipsum esse multa alia entia, haec evidenter ostendunt in Deo esse veram potentiam activam. Se-

En segundo lugar, *a priori,* porque esta potencia pertenece a la perfección y no implica imperfección alguna. Aquí es donde debe observarse la diferencia entre la verdadera potencia para producir *ad extra* y la potencia para entender y querer; porque aquélla se ordena de tal manera a obrar, que de ningún modo está ordenada a recibir, pues todo lo que se produce mediante dicha potencia es exterior a ella; en cambio, la potencia propia para entender y querer no puede ser verdaderamente activa sin ser asimismo pasiva; por eso, estas potencias no se hallan en Dios propiamente, mientras que aquélla se encuentra en El con toda propiedad y perfección. Por el contrario, el acto de entender y de querer se da en Dios necesariamente, en cuanto indica una perfección absoluta; pero la acción de esa potencia activa, en la medida en que es propiamente una acción *ad extra,* no conviene a Dios de manera necesaria, ya que desde ese punto de vista no expresa una pura perfección absoluta; es más: quizá no se encuentre en Dios mismo, sino en su efecto; o, si se da en Dios, connota una relación libre a las criaturas, y por razón de esa connotación no pertenece a la perfección necesaria de Dios.

En Dios se da potencia infinita

3. En segundo lugar, de lo dicho arriba puede desprenderse también que esta potencia es absolutamente infinita. Cabe demostrarlo asimismo de dos maneras. Primero, *a posteriori,* por la acción de Dios, no tanto por razón del término producido, ya que siempre es finito, cuanto por razón del modo, a saber, porque produjo de la nada toda esta máquina del universo; y que esto resulta evidente por razón natural se ha demostrado anteriormente, en la disp. XX, donde también he considerado más probable que, para este modo de producción, se requiera una virtud absolutamente infinita; porque, a este respecto, la demostración no parece tan evidente. Se prueba, en segundo lugar, *a priori,* no sólo porque la potencia de una cosa es tal cual es su esencia, y ya se ha probado en lo que precede que la esencia de Dios es absolutamente infinita en el orden del ente, luego su potencia será asimismo absolutamente infinita; sino también

cundo a priori, quia haec potentia pertinet ad perfectionem et nullam includit imperfectionem. In quo est notanda differentia inter veram potentiam ad efficiendum ad extra, vel ad intelligendum et volendum, quod illa ita est ad agendum, ut nullo modo sit ad recipiendum, quia quidquid per illam efficitur extra illam est; at vero potentia propria ad intelligendum et volendum non potest esse vere activa, quin sit etiam passiva; et ideo hae potentiae non sunt in Deo proprie, illa vero propriissime ac perfectissime. E contrario tamen, actus intelligendi et volendi necessario est in Deo, utpote dicens perfectionem simpliciter; attamen actio illius potentiae activae, ut proprie est actio ad extra, non convenit Deo necessario, quia ut sic non dicit nudam perfectionem simpliciter; immo, fortasse non est in Deo ipso, sed in effectu eius; vel si est in Deo, connotat respectum liberum ad creaturas, ratione cuius non pertinet ad necessariam perfectionem Dei.

Esse in Deo potentiam infinitam

3. Secundo, sumi etiam potest ex superius dictis hanc potentiam esse simpliciter infinitam. Quod etiam duobus modis probari potest. Primo a posteriori, ex actione Dei, non tam ratione termini producti, cum semper finitus sit, quam ratione modi, quia, scilicet, ex nihilo totam hanc universi machinam produxit, quod esse notum lumine naturali supra probatum est, disp. XX, ubi etiam probabilius iudicavi ad hunc modum productionis requiri virtutem simpliciter infinitam; nam, quoad hanc partem, non videtur esse tam evidens demonstratio. Secundo demonstratur a priori, tum quia talis est potentia rei qualis est essentia, probatum est autem in superioribus essentiam Dei esse simpliciter infinitam in genere entis, ergo etiam eius potentia erit infinita

porque la potencia finita, en virtud de aquella razón por la que es limitada, es imperfecta, y puede concebirse fácilmente y sin contradicción otra mayor que ella; pero en Dios ni puede darse imperfección alguna ni tampoco una perfección tal que sea posible concebir otra mayor en aquel género sin contradicción; luego la potencia divina no puede ser limitada y finita. Estas dos afirmaciones no presentan ningún punto que necesite explicación; porque la potencia activa pertenece a la actualidad y no a la potencialidad, por lo que, de suyo, implica perfección sin imperfección alguna, sobre todo si es suprema e ilimitada, lo cual resulta bastante evidente por sí mismo. En cuanto a la infinitud, se ha explicado suficientemente en el atributo de la infinitud de la esencia, y añadiremos unas breves consideraciones en la siguiente afirmación.

En Dios existe omnipotencia

4. Así, pues, de lo dicho concluyo, en tercer lugar, que es posible demostrar por razón natural que esta potencia de Dios es omnipotencia, o (lo que es igual) que Dios es omnipotente. Se prueba, primero, por la afirmación anterior, ya que la potencia absolutamente infinita tiene poder sobre todo efecto posible; pero ésta es la definición de omnipotencia; luego. La menor es manifiesta por sus términos. Se demuestra la mayor. En primer lugar, porque la potencia absolutamente infinita es infinita de todos los modos que puede serlo; luego es infinita no sólo en su perfección entitativa, ni únicamente en el modo de obrar, sino también en el objeto, en la medida en que, por parte de éste, puede darse o entenderse la infinitud; luego comprende dentro de su objeto todos los posibles, aun cuando se multipliquen o se conciban hasta el infinito. En segundo lugar, porque, si algo es posible y no se encuentra sometido a dicha potencia, entonces la potencia es finita y limitada con respecto a eso, y sería mayor y más perfecta si se extendiera también a ello. En tercer lugar, porque, si algo es posible, lo es por alguna potencia, ya que estas dos cosas son correlativas; luego, o tal potencia se da en Dios, y tenemos lo que pretendemos, o se da en algún otro ente, y de ahí se concluye también necesariamente que se dará mucho más y con mayor perfec-

simpliciter; tum etiam quia potentia finita, ex ea parte qua limitata est, imperfecta est et potest facile ac sine repugnantia concipi alia maior illa; sed in Deo neque ulla imperfectio esse potest, neque aliqua talis perfectio, qua possit maior in illo genere concipi sine repugnantia; ergo non potest divina potentia esse limitata et finita. Neque in his duabus assertionibus aliquid explicatione dignum occurrit; nam potentia activa ad actualitatem et non ad potentialitatem pertinet, et ideo ex se perfectionem importat et nullam imperfectionem, praesertim si summa et illimitata sit, quod per se est satis evidens. Quod vero ad infinitatem attinet, satis declaratum est in attributo infinitatis essentiae, et in sequenti assertione pauca addemus.

In Deo esse omnipotentiam

4. Tertio, igitur, ex dictis concludo ratione naturali probari posse hanc potentiam Dei esse omnipotentiam, seu (quod idem est) Deum esse omnipotentem. Probatur, primo, ex praecedenti assertione, nam potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem; sed haec est definitio omnipotentiae; ergo. Minor constat ex terminis. Maior probatur. Primo, quia potentia infinita simpliciter est infinita omnibus modis quibus esse potest; est ergo infinita, non solum in sua perfectione entitativa, nec solum in modo agendi, sed etiam in obiecto, quantum ex parte illius esse aut intelligi potest infinitas; ergo includit sub obiecto suo omnia possibilia, etiamsi in infinitum multiplicentur seu concipiantur. Secundo, quia, si aliquid est possibile et non cadit sub dictam potentiam, ergo quantum ad id finita et limitata est talis potentia, maiorque ac perfectior esset si ad illud etiam extenderetur. Tertio, quia, si aliquid est possibile, per aliquam potentiam possibile est, haec enim duo correlativa sunt; ergo, vel illa potentia est in Deo, et habemus quod intendimus, vel est in aliquo alio ente, et inde etiam necessario concluditur multo magis et perfectius esse in primo ente, quia non pot-

ción en el primer ente, ya que ningún otro ente puede poseerla si no es participándola del primero; además, porque dicha potencia es una perfección; pero toda perfección se encuentra en Dios del modo más eminente; pues, así como en la esencia de Dios en cuanto tal se contiene toda perfección entitativa, igualmente la potencia divina abarca toda perfección o poder activo, por una parte de manera formal en cuanto es un puro poder activo que no implica ninguna otra imperfección, por otra parte de modo eminente, según toda otra razón inferior.

5. Y de este principio concluyeron muy bien los teólogos que todo lo que pueden hacer las causas segundas, puede hacerlo Dios por su sola virtud. Porque toda virtud activa que se encuentra en las otras causas se da de manera más perfecta en Dios, del que procede. Y porque el obrar en cuanto tal, si no se le añade nada, expresa perfección sin imperfección, por eso toda potencia activa está contenida en la potencia divina, ciertamente de modo más elevado, pero formal y propiamente; por tanto, todo lo que es posible cae bajo esa potencia; luego tal potencia es omnipotencia. No sólo la fe nos enseña esta verdad, sino que también los filósofos la han alcanzado o vislumbrado: la insinúa Séneca, lib. IV *De beneficiis*, c. 7 y 8; y Cicerón, lib. II y III *De natura deorum*, dice: *Nada hay que Dios no pueda hacer, y ciertamente sin trabajo alguno*. También los poetas dan con frecuencia a Júpiter el título de omnipotente. Por eso, como expone Vives —lib. IV *De civitate*, c. 17—, apoyándose en Porfirio, representaban a Júpiter llevando el cetro en la mano izquierda, y en la derecha unas veces el águila, otras la victoria, porque, además de estar sometidas a él todas las cosas, no hay nada que pueda vencerlo. Así, Séneca, en el lugar indicado, califica de invicta su virtud. En cuanto a saber si Aristóteles alcanzó esta verdad, no me consta; pues, aunque atribuyó al primer motor infinita virtud motriz, sin embargo nunca afirmó que tuviera virtud infinita para obrar en absoluto, sino, a lo sumo, para mover localmente; y, por otra parte, parece que limita o coarta la actividad divina al orden de las causas naturales, aunque a veces da la impresión de concederle algo más; por tanto, no explicó suficientemente su pensamiento en esta cuestión.

est aliquod aliud ens illam habere nisi participatam a primo; et praeterea, quia illa est perfectio quaedam; omnis autem perfectio est eminentiori modo in Deo; sicut enim in essentia Dei ut sic continetur omnis perfectio essendi, ita divina potentia complectitur omnem perfectionem seu vim agendi, formaliter quidem, quatenus est pura vis agendi non involvens aliquam aliam imperfectionem, eminenter vero secundum omnem aliam inferiorem rationem.

5. Ex quo principio optime intulerunt theologi quidquid possunt facere causae secundae, posse facere Deum sua sola virtute. Quia, nimirum, omnis vis agendi quae est in aliis causis, perfectius est in Deo, a quo manat. Et quia agere ut sic, si nihil aliud misceatur, dicit perfectionem sine imperfectione, ideo omnis vis agendi, altiori quidem modo, formaliter tamen ac proprie, in divina potentia continetur; quidquid ergo possibile est, sub illam potentiam cadit; est ergo illa potentia omnipotentia. Quam veritatem non solum fides docet, sed etiam philosophi assecuti vel suspicati sunt: Seneca, lib. IV de Beneficiis; c. 7 et 8, eam insinuat; et Cicero, lib. II et III de Natura Deorum: *Nihil est* (inquit) *quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo*. Et poetae Iovem frequenter omnipotentem vocant. Unde, ut ex Porphyrio refert Vives, in lib. IV de Civitate, c. 17, Iovem pingebant sceptrum tenentem laeva, dextera vero modo aquilam, modo victoriam, quia et omnia illi subiecta sunt, et nihil est a quo vinci possit. Et ita Seneca, citato loco, vim eius invictam vocat. De Aristotele vero an hoc assecutus fuerit, mihi non constat; nam, licet primo motori vim movendi infinitam attribuerit, nunquam tamen declaravit habere vim infinitam agendi simpliciter, sed ad summum movendi secundum locum et alioqui videtur saepe divinam activitatem definire seu coarctare ad ordinem naturalium causarum, quamquam aliquando aliquid amplius ei concedere videatur; non satis ergo declaravit quid in hac parte senserit.

Dificultades a propósito de la verdad anterior

6. Mas, a propósito de esta afirmación y de la que precede, quedan por explicar algunos puntos. Primero, cómo es verdad que Dios es omnipotente, puesto que negamos que le sean posibles muchas cosas; porque en este sentido se expresan con frecuencia los teólogos y los Santos Padres, cuando niegan que Dios pueda mentir o hacer que no hayan existido las cosas pasadas. De ahí lo que dice San Jerónimo, Epist. 22 *ad Eustoch.*: *Me atreveré a decir: aunque Dios lo puede todo, no puede levantar a una virgen después de la caída;* sostiene una opinión semejante San Agustín, lib. XXVI *cont. Faust.*, c. 5. Porque hablan de una cosa pasada, en el supuesto de que sea pasada. Pues, así como Dios no puede hacer que una cosa no sea mientras es, tampoco puede hacer que una cosa pasada no haya sido. Y no sólo los teólogos, sino también San Pablo se expresa de este modo: *Dios es fiel y no puede negarse a sí mismo*, en II *ad Tim.*, 2.

7. En segundo lugar existe dificultad en armonizar esta afirmación con la anterior; efectivamente, si Dios puede hacer todo lo posible, puede agotar su potencia produciendo todo lo que le es posible; porque, si fuera posible y no pudiera ser hecho en acto por El, ya no sería omnipotente. Ahora bien, si la potencia de Dios produjese todas las cosas que le son posibles, por este mismo hecho sería finita.

8. En tercer lugar, de lo dicho se desprende que, después de producir una criatura cualquiera, Dios puede hacer otra mejor, e incluso que puede hacer una criatura infinitamente perfecta; porque, si no puede hacer esto último, ya no es omnipotente, y mucho menos lo será si no puede hacer lo primero; más aún: ni siquiera tendrá potencia infinita, ya que tendrá por término algún efecto finito al que pueda producir, sin que pueda producir otro mayor. Pero el consiguiente parece falso en sus dos partes; porque, si Dios pudiera hacer una criatura infinitamente perfecta, podría hacer otro Dios; y si pudiera hacer siempre una criatura mejor, nunca podría producir algo que fuera lo mejor, lo cual, por otro concepto, repugna a su omnipotencia. Por tanto, estas conclusiones parecen entrañar tal contradicción que, cuando queremos defender, por una parte, la

Difficultates circa praecedentem veritatem

6. Sed supersunt circa hanc et praecedentem assertionem nonnulla explicanda. Primum est, quo modo verum sit Deum esse omnipotentem, cum multa negemus illi esse possibilia; ita enim saepe theologi et Sancti Patres loquuntur, cum negant, vel Deum posse mentiri, vel facere ut praeterita non fuerint. Unde est illud Hieronymi, epist. 22 ad Eustoch.: *Audenter loquar, cum omnia possit Deus, suscitare non potest virginem post ruinam;* et similem sententiam habet August., XXVI cont. Faust., c. 5. Loquuntur enim de re praeterita, ex suppositione quod praeterita sit. Sicut enim non potest Deus facere ut res, dum est, non sit, ita neque ut praeterita non fuerit. Nec solum theologi, sed etiam Paulus ita loquitur: *Deus fidelis est, seipsum negare non potest*, II ad Tim., 2.

7. Secundo, est difficultas in concordia huius et praecedentis assertionis; nam, si Deus potest facere omne possibile, ergo potest exhaurire potentiam suam efficiendo quidquid sibi possibile est; nam, si esset possibile et non posset actu fieri ab ipso, iam non esset omnipotens. At vero, si Dei potentia faceret omnia sibi possibilia, hoc ipso esset finita.

8. Tertio, sequitur ex dictis, quacumque creatura facta, posse Deum facere meliorem, immo et posse facere creaturam infinite perfectam; nam, si hoc posterius non potest, iam non est omnipotens; multoque minus erit omnipotens si non possit aliud prius; immo nec infinitam potentiam habebit, quia terminabitur ad aliquem effectum finitum quem producere possit, et non maiorem. Consequens autem videtur falsum quoad utramque partem; nam, si Deus posset facere creaturam infinite perfectam, posset facere alium Deum; si autem posset semper facere creaturam meliorem, nunquam posset facere aliquid optimum, quod aliunde repugnat omnipotentiae eius. Unde videtur in his conclusionibus talis repugnantia involvi ut, cum volumus ex una parte

infinitud de la potencia, por otra damos la impresión de disminuir la omnipotencia.

9. En cuarto lugar, si la omnipotencia de Dios puede conocerse por razón natural, se sigue que también se puede conocer por razón natural que son posibles los misterios sobrenaturales, por ejemplo, que un hombre sea concebido por una mujer sin concurso de varón, o que nazca de una virgen, o que resucite después de muerto, y otros semejantes. La consecuencia se prueba porque, si el hombre se persuadiera alguna vez de que Dios es omnipotente, fácilmente deduciría que puede hacer estas cosas y otras análogas. Pero el consiguiente parece menoscabar en alto grado la dignidad de nuestra fe, que es enteramente sobrenatural, por lo que sus misterios no pueden alcanzarse sin ayuda de la gracia.

Objeto de la omnipotencia, a propósito de las dificultades expuestas

10. La primera cuestión que se plantea en estas objeciones es la de explicar qué se entiende por "todo lo posible", cuando decimos que la potencia de Dios se extiende a todo lo posible y que, por tanto, es omnipotencia; pues parece que en estos mismos términos se comete un círculo vicioso, o se explica lo mismo por lo mismo. Porque lo posible se denomina por la potencia; pero aquí la denominación no se toma de la potencia pasiva, ya que no se supone ninguna con anterioridad a la potencia activa de Dios; por tanto, se toma de la potencia activa, y no de otra que la del mismo Dios, ya que no hay ninguna anterior. Así, pues, que la potencia de Dios se extiende a todo lo posible no significará otra cosa sino que puede todo aquello que se denomina posible en virtud de ella. Luego se explica lo mismo por lo mismo y sigue siendo igualmente oscuro qué es lo que es posible a Dios. Y, según la explicación consignada, aun cuando alguien negase que Dios pueda crear otra cosa además de este universo, no obstante podría afirmar que Dios es omnipotente, ya que puede todo lo posible, porque fuera de este universo no hay nada que se denomine posible en virtud de su potencia. Este es, pues, el motivo de que los teólogos, para explicar la omnipotencia de Dios y su objeto adecuado, digan con razón que todo lo que no implica contradicción es posible por la omnipotencia de Dios. Así lo enseña

infinitatem potentiae defendere, ex alia omnipotentiam diminuere videamur.

9. Quarto, si omnipotentia Dei potest lumine naturali cognosci, sequitur posse etiam cognosci lumine naturae mysteria supernaturalia esse possibilia, ut, verbi gratia, hominem concipi ex femina sine opera viri, aut nasci ex virgine, aut post mortem resurgere, et similia. Probatur sequela, quia, si semel homo sibi persuadeat Deum esse omnipotentem, facillime colliget haec et similia posse fieri ab ipso. Consequens autem multum derogare videtur dignitati nostrae fidei, quae omnino supernaturalis est, et ideo mysteria eius sine ope gratiae comparari non possunt.

De obiecto omnipotentiae circa difficultates positas

10. In his obiectionibus illud imprimis petitur explicandum, nimirum, quid intelligatur per omne possibile, cum dicimus potentiam Dei extendi ad omne possibile, et ideo esse omnipotentiam; nam in his ipsis vocibus videtur circulus committi, aut idem per idem explicari. Quia possibile a potentia denominatur; hic autem non sumitur denominatio a potentia passiva, quia nulla praesupponitur potentiae activae Dei; sumitur ergo a potentia activa, et non alia, nisi ipsiusmet Dei, quia nulla est prior. Sic igitur potentiam Dei extendi ad omne possibile nihil aliud erit quam posse id quod ab illa denominatur possibile. Idem ergo per idem explicatur, et id aeque obscurum manet, quid sit illud quod est Deo possibile. Et iuxta illam explicationem, etiam si quis negaret Deum posse creare aliquid aliud praeter hoc universum, posset nihilominus dicere Deum esse omnipotentem, quia potest omne possibile, eo quod nihil praeter hoc universum ab eius potentia possibile denominetur. Propter hanc ergo causam merito theologi, ad declarandam omnipotentiam Dei et adaequatum obiectum eius, dicunt, quidquid non involvit contradictionem, esse

Santo Tomás, I, q. 25, a. 3, y I *cont. Gent.*, c. 25; Alejandro de Hales, I p., q. 20; y los demás, *In I*, dist. 34; Alberto, a. 4 y 6; Capréolo, Gregorio y Durando, q. 1; Ricardo, q. 3 y 4; Escoto, dist. 44. Y la razón puede tomarse de lo dicho; porque "posible" puede decirse en doble sentido. Primero, positivamente, y de esta manera es denominado por la potencia, por lo cual no puede entenderse así ahora, como demuestra el argumento aducido. Segundo, en cuanto significa no contradicción; por tanto, será necesario tomarlo aquí en este sentido; luego es posible con respecto a la omnipotencia de Dios todo aquello que no implica contradicción. De este modo no se comete petición de principio, sino que se explica la infinita virtud o capacidad (por así decirlo) de esa potencia en el sentido de que es posible mediante ella todo lo que no repugna en sí mismo. Pero consta que repugna en grado sumo aquello que implica contradicción; pues no hay nada que repugne al ente más que el no-ente, y, por ello, lo que entraña contradicción está fuera del ámbito del ente.

11. *Objeción.*— Se dirá: de ahí se desprende rectamente que lo que implica contradicción no es posible, ni compete a la omnipotencia divina el poder hacerlo; pero no se infiere, por el contrario, que todo lo que no implica contradicción sea posible o no repugne en sí mismo; porque pueden darse otros modos de repugnancia aparte de la contradicción. Por eso dice Soto, lib. III *Phys.*, q. 4, que no sólo son de suyo imposibles las cosas que implican contradicción, sino también algunas que, propuestas a la luz natural del entendimiento, aparecen inmediatamente tan repugnantes, que el entendimiento disiente y se aparta, pues se dice con razón que repugna por su naturaleza aquello que repugna a la luz natural del entendimiento. Y lo prueba, en primer lugar, porque confesamos que son imposibles a Dios muchas cosas que no presentan una contradicción tan manifiesta; así, que el Hijo engendre en el orden divino, o que un hombre sea caballo. Son más claros los ejemplos de que Dios no pueda mentir o no cumplir lo prometido. Lo demuestra, en segundo lugar, por las palabras del Angel, Luc. 1: *Ninguna palabra es imposible para Dios;* porque *palabra* significa lo que puede concebir la mente como factible y no repugnante.

possibile per omnipotentiam Dei. Ita docet D. Thomas, I, q. 25, a. 3, et I cont. Gent., c. 25; Alex. Alens., I p., q. 20; et reliqui, In I, dist. 34; Albert., a. 4 et 6; Capr., Greg., et Dur., q. 1; Richar., q. 3 et 4; Scot., dist. 44. Et ratio sumi potest ex dictis; nam possibile dupliciter dici potest. Primo, positive, et sic denominatur a potentia, et ideo non potest in praesenti ita sumi, ut argumentum factum probat. Secundo, per non repugnantiam; erit ergo necessario in praesenti sumendum hoc modo; ergo omne illud quod repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentiae Dei. Et ita non petitur principium, sed explicatur infinita virtus seu capacitas (ut sic dicam) illius potentiae, ut quidquid ex se non repugnat, sit possibile per ipsam. Constat autem illud maxime repugnare quod contradictionem involvit; nam nihil magis repugnat enti quam non ens, et ideo quod involvit contradictionem est extra latitudinem entis.

11. *Obiectio.*— Dices hinc recte colligi id quod involvit contradictionem non esse possibile, nec pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit illud facere; non tamen, e contrario, sequi omne id quod non involvit contradictionem esse possibile, aut ex se non repugnans; nam possunt esse alii modi repugnantiae praeter contradictionem. Unde Soto, lib. III Phys., q. 4, dicit non solum ea quae contradictionem implicant esse ex se impossibilia, sed etiam aliqua quae lumini naturali intellectus proposita, statim ita apparent repugnantia, ut intellectus dissentiat ac resiliat, quia, quod lumini naturali intellectus repugnat, merito dicitur natura sua repugnare. Et confirmat, primo, nam multa fatemur esse impossibilia Deo quae non prae se ferunt ita apertam contradictionem, ut quod Filius in divinis generet, vel quod homo sit equus. Clariora exempla sunt quod Deus non possit mentiri, aut non implere promissum. Confirmat, secundo, ex illo verbo Angeli, Luc., 1: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* nam *verbum* significat id quod mente concipi potest ut factibile et non repugnans.

12. *Respuesta verdadera.*— Mas debe decirse, siguiendo a Santo Tomás y a todos los teólogos citados, que sólo repugna verdaderamente en sí mismo aquello que implica contradicción en la realidad, por lo cual sólo eso cae fuera del objeto de la omnipotencia divina. En primer lugar, esto se prueba por igual mediante la razón antes aducida: así como únicamente es posible lo que no entraña nada que repugne a la razón de ente creado, de igual modo sólo es imposible lo que implica algo que destruya la razón de ente, pues lo que no es de esa naturaleza no queda excluido del concepto de ente en virtud de su razón intrínseca y, por ello, no es imposible de suyo. Consiguientemente, si fuese imposible, lo sería sólo por defecto de la potencia extrínseca, lo cual es contrario a la infinitud y omnipotencia de Dios. Así, pues, todo aquello que en virtud de su razón no entraña nada que repugne al concepto de ente cae bajo la omnipotencia de Dios; pero todo lo que no implica contradicción no entraña nada que repugne al concepto de ente, ya que al ente en cuanto tal sólo le repugna el no-ente. Porque, aun cuando un ente pueda repugnar a otro, sin embargo, la repugnancia no se da en cuanto son entes, y ninguno de ellos incluye algo que repugne al concepto de ente, sino sólo al de aquel ente concreto que está en repugnancia con él. Es más: donde no hay contradicción no hay ninguna repugnancia verdadera, y por eso se dice que la contradicción es la primera oposición, ya que está incluida en todas las demás; porque la privación entraña evidentemente la negación de la forma opuesta; y las cosas relativas o contrarias tienen repugnancia entre sí en tanto en cuanto una implica la negación de la otra, y lo mismo sucede con toda forma de la que se dice que repugna a otra. Y si la potencia divina puede impedir que una excluya a la otra, en ese aspecto no tienen repugnancia, sino que más bien se armonizan. Por tanto, sólo es verdadera repugnancia real aquella que entraña contradicción; luego, inversamente, lo que no implica contradicción no es de suyo repugnante ni imposible; por consiguiente, tampoco puede ser imposible para Dios, ya que, en otro caso, se debería a un defecto de su potencia y no a la repugnancia de la cosa.

13. Además, la luz natural de nuestro entendimiento no puede ser regla de los objetos posibles o repugnantes a la omnipotencia divina; de lo contrario,

12. *Vera responsio.*— Dicendum vero est, cum D. Thoma et omnibus theologis citatis, solum id quod reipsa implicationem involvit esse vere repugnans ex seipso, et ideo solum illud esse extra obiectum divinae omnipotentiae. Quod imprimis aeque probat ratio superius facta, quia, sicut solum illud est possibile quod non involvit aliquid repugnans rationi entis creati, ita solum illud est impossibile quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia, quod huiusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suae intrinsecae rationis, et ideo ex se non est impossibile. Si ergo esset impossibile, solum esset ex defectu extrinsecae potentiae, quod est contra infinitatem et omnipotentiam Dei. Igitur omne id quod ex sua ratione non involvit aliquid repugnans rationi entis, cadit sub omnipotentiam Dei; quidquid autem non involvit contradictionem, non includit aliquid repugnans rationi entis, quia enti ut sic nihil repugnat nisi non ens. Nam, licet unum ens possit repugnare alteri, non tamen repugnant in quantum sunt entia, neque aliquod eorum includit aliquid repugnans rationi entis, sed solum talis entis sibi repugnantis. Immo, ubi non intervenit contradictio, nulla est vera repugnantia, et ideo contradictio dicitur prima oppositio, quia in omnibus aliis includitur; nam privatio manifeste includit negationem oppositae formae; relativa vero vel contraria in tantum repugnantia sunt in quantum unum infert negationem alterius, et idem est de omni forma quae alteri repugnare dicitur. Quod si per divinam potentiam impediri possunt ne una alteram excludat, ut sic non sunt pugnantia, sed potius in concordiam rediguntur. Igitur sola illa est vera repugnantia in re quae contradictionem involvit; ergo, e converso, quod non involvit contradictionem, ex se non est repugnans nec impossibile; ergo nec Deo esse potest impossibile, alioquin id esset ex defectu potentiae ipsius, non ex repugnantia rei.

13. Deinde, non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula obiecti possi-

deberían considerarse como verdaderamente repugnantes muchos de los que, por fe cierta, creemos que no repugnan. En efecto, ¿qué puede ofrecer mayor apariencia de repugnancia —considerado a la sola luz de la razón— que el hecho de que tres realidades sean una sola e idéntica realidad simplicísima, y que Dios Padre engendre a Dios Hijo realmente distinto de El, siendo los dos, sin embargo, numéricamente un solo y simplicísimo Dios? Lo mismo sucede con el misterio de la Encarnación y con el de la Eucaristía, pues, si se proponen a un entendimiento desprovisto de la luz de la fe y del auxilio de la gracia, al punto se aparta y no puede concebirlos como no repugnantes. Y si alguno dice que estos misterios no son contrarios, sino superiores a la razón y a la naturaleza, respondo que incluso esto lo hemos aprendido con la ayuda de la fe, y lo mismo habría de aplicarse a cualquier obra que no implique contradicción; pues, aunque nuestro entendimiento se aparte y sea incapaz de concebir por sus propias fuerzas cómo puede realizarse esto, sin embargo no tiene suficiente fundamento para juzgar que es imposible para Dios o que es contrario a la razón o a la naturaleza, sino únicamente que es superior. Porque sabemos con evidencia que concebimos de manera imperfecta incluso las cosas naturales, por lo cual también nos resulta evidente que nuestra luz natural no puede ser regla de aquellas cosas que en la realidad implican o no implican verdadera contradicción. No hay duda de que, a veces, no descubrimos en alguna obra una definida, cierta y evidente implicación de contradicción, pero se dan tantos indicios de repugnancia, y nuestro entendimiento encuentra en dicha obra tantos inconvenientes, que cree que probablemente es imposible, mas no por considerar que tal imposibilidad se da sin una implicación de contradicción en la realidad, sino más bien por conjeturar que dicha implicación está latente y se manifiesta de algún modo con numerosos indicios.

14. Y si por ventura Soto quiso dar a entender esto mismo, no explicó suficientemente la cuestión misma o su pensamiento. Ni basta el argumento que aduce, ya que, según nuestra razón natural, parecen repugnar muchas cosas que real y verdaderamente no repugnan. En cuanto a los ejemplos que se citan en la primera demostración, más bien confirman la cuestión; pues ¿hay algo que

bilis vel repugnantis omnipotentiae Dei; alioqui, multa essent iudicanda vere repugnantia quae certa fide credimus non repugnare. Quid enim maiorem speciem repugnantiae prae se fert, solo lumine naturali spectatum, quam quod tres res sint una et eadem simplicissima res, et quod Pater Deus generet Filium Deum realiter a se distinctum, qui tamen sint unus numero, et simplicissimus Deus; idem est de mysterio Incarnationis et Eucharistiae, quae, si intellectui proponantur destituto lumine fidei et auxilio gratiae, statim resilit neque ea valet concipere ut non repugnantia. Quod si quis dicat haec myteria non esse contra rationem et naturam, sed supra, respondeo hoc ipsum addisci a nobis auxilio fidei, idemque applicandum esse ad quodcumque opus non involvens contradictionem, nam, etiamsi intellectus noster resiliat et suis viribus non valeat concipere quomodo id fieri possit, nihilominus non habet sufficiens fundamentum ut existimet illud esse impossibile Deo, aut esse contra, sed supra rationem vel naturam. Est enim nobis evidens res ipsas naturales imperfecte concipi a nobis, et ideo etiam est evidens non posse lumen nostrum naturale esse regulam eorum quae in re ipsa veram repugnantiam includunt aut non includunt. Verum quidem est interdum non inveniri a nobis in aliquo opere aliquam definitam, certam ac evidentem implicationem contradictionis, esse tamen tot signa repugnantiae, et intellectum nostrum tot invenire inconvenientia in tali opere, ut probabiliter credat illud esse impossibile, non tamen quia existimet hanc impossibilitatem esse sine implicatione contradictionis quae in re sit, sed potius quia coniectat eam ibi latere et multis indiciis aliquo modo manifestari.

14. Quod si fortasse hoc ipsum voluit significare Soto, non satis rem ipsam aut mentem suam declaravit. Nec ratio eius sufficiens est, nam multa videntur repugnare secundum rationem nostram naturalem, quae vere et reipsa non repugnant. Exempla vero quae in prima confirmatione afferun-

implique una contradicción más clara que el que un hombre sea caballo?; porque sería al mismo tiempo racional y no racional. Y el hecho de que en la Trinidad no pueda haber más que un solo Hijo, no es una de las cosas y objetos que pertenecen a la omnipotencia de Dios, sino al ser del mismo Dios, y en ello también hay implicación de contradicción, aunque quizá nosotros, por no comprender el misterio de la Trinidad, no entendamos exactamente la causa propia de esa repugnancia, si bien creemos que se da porque existe repugnancia en que el Verbo sea adecuado y se multiplique. Por ello, si el Verbo pudiera generar, se inferiría que no sería adecuado al entendimiento divino y, en consecuencia, que no sería Verbo divino. De manera semejante, si Dios pudiera mentir, sería la primera verdad, por ser Dios, y no sería la primera verdad, por ser mentiroso; de igual modo que, si pudiera pecar, sería el sumo bien y la regla primera de honestidad, en cuanto Dios, y no sería la regla primera, en cuanto defectible. Análogamente, si pudiera no cumplir lo prometido, sería mentiroso o mudable, y, por tanto, no sería Dios. Por eso indicó San Pablo esta implicación, al decir: *No puede negarse a sí mismo.* Y Dionisio, c. 8 *De Divin. nominibus*, exponiendo aquellas palabras, afirma: *Negarse es desviarse de la verdad;* pero, siendo Dios la misma verdad, desviarse de la verdad equivaldría a apartarse del ser de Dios, o (para expresarlo más claramente) negarse a sí mismo es afirmar con las obras que no es Dios; consiguientemente, esta imposibilidad se funda siempre en una verdadera repugnancia e implicación de contradicción. Por último, tampoco la frase citada del ángel San Gabriel es ajena a este sentido; pues, pasando por alto que en ellas *palabra* puede entenderse como afirmación o promesa de Dios, de suerte que signifique: No será imposible para Dios hacer todo lo que prometió o dijo que haría; y que, además, puede tomarse absolutamente como significando cualquier cosa, según una expresión frecuente de la Escritura; aunque se refiera al verbo o concepto mental, no debe limitarse al entendimiento humano que concibe y juzga naturalmente, sino que ha de considerarse de manera absoluta con respecto a cualquier entendimiento que conciba verdaderamente una cosa en cuanto posible o no repugnante por sí misma.

tur, potius rem confirmant; quid enim clariorem implicat contradictionem quam quod homo sit equus?; esset enim simul rationalis et non rationalis. Quod vero in Trinitate non possit esse nisi unus Filius, non est ex rebus et obiectis quae pertinent ad omnipotentiam Dei, sed ad esse ipsius Dei, et in eo etiam est implicatio contradictionis, quamquam fortasse, quia nos non comprehendimus Trinitatis mysterium, propriam causam illius repugnantiae non exacte intelligamus, eam vero esse credimus quia repugnat Verbum esse adaequatum et multiplicari. Unde, si Verbum generare posset, sequeretur non esse adaequatum intellectui divino, et consequenter non esse Verbum divinum. Similiter, si Deus mentiri posset, esset prima veritas, quia Deus, et non esset prima veritas, quia mendax, sicut, si peccare posset, esset summum bonum et prima regula honestatis, quia Deus, et non esset prima regula, quia defectibilis. Et similiter, si posset non implere promissum, aut mendax esset aut mutabilis, atque ita non Deus. Unde Paulus hanc implicationem indicavit, cum dixit: *Seipsum negare non potest.* Quod exponens Dionys., c. 8 de Divin. nominibus, inquit: *Se negare est a veritate cadere;* cum autem Deus sit ipsa veritas, a veritate cadere esset cadere ab esse Dei, vel (ut clarius dicamus) seipsum negare est opere profiteri se non esse Deum; semper ergo haec impossibilitas in vera repugnantia et implicatione contradictionis fundatur. Nec, denique, verba illa Gabrielis Angeli aliena sunt ab hoc sensu; nam, ut omittam *verbum* ibi sumi posse pro dicto vel promissione Dei, ut sensus sit: Non erit impossibile Deo facere quidquid promiserit aut dixerit se facturum; item sumi posse absolute pro quacumque re, quae est usitata phrasis Scripturae; etiamsi referatur ad verbum vel conceptum mentis, non est limitandum ad intellectum humanum naturaliter concipientem et iudicantem, sed absolute sumendum de quocumque intellectu vere concipiente rem, prout ex se est possibilis aut non repugnans.

Respuesta a la primera dificultad

15. Así, pues, con esta explicación se resolverán fácilmente las dificultades señaladas. Porque a la primera se responde que, hablando propiamente, no existe nada que Dios no pueda hacer; pues, si se dice que no puede alguna cosa, ésta es de suyo imposible, por lo cual no es algo que esté contenido en el ámbito del ente, no sólo actual, pero ni siquiera posible. Por eso dice San Ambrosio, lib. VI, epist. 37: *¿Qué es imposible a Dios? No lo que resulta difícil a su poder, sino lo que es contrario a su naturaleza. Esta imposibilidad no denota debilidad, sino poder y majestad.* Y San Anselmo, en el *Proslogium*, c. 7, afirma de manera semejante: *Poder las cosas que repugnan no es potencia, sino impotencia.* Y San Agustín, aclarándolo más, dice, lib. XXVI *cont. Faust.*, c. 5, que Dios, que es la suma verdad, no puede hacer que lo verdadero sea falso; y en XV *De Civit. Dei*, c. 15, afirma: *Gran potencia es no poder mentir.* Consiguientemente, decir que Dios no puede algunas cosas que son imposibles por sí mismas, no es contrario a su omnipotencia, como tampoco es contrario a su omnisciencia no saber las cosas que son falsas; es más: precisamente porque posee ciencia exacta de todo, no puede saber lo falso.

Si Dios puede hacer simultáneamente todo lo que cae bajo su potencia

16. Con respecto a lo segundo, quizá alguno admita que Dios puede hacer simultáneamente todas las cosas posibles, y niegue que eso vaya en contra de la infinitud de su potencia, porque esas cosas serían infinitas. Pero tal opinión es falsa. En primer lugar, porque es bastante probable que no pueda hacerse una cosa infinita en acto; además, porque a la infinitud de la potencia corresponde no sólo poder hacer simultáneamente cualquier cosa posible, sino también no poder agotarse (por así decirlo), sino ser siempre capaz de producir, por muchas y muy grandes cosas que haya hecho anteriormente. Más aún: hay manifiesta repugnancia en que la potencia permanezca íntegra y sea suficiente por sí misma sin depender de otro, ni siquiera de la materia a partir de la cual produzca, y que ya no pueda producir nada. Por tanto, al argumento se responde que el que

Satisfit primae difficultati

15. Ex hac igitur explicatione facile expedientur difficultates tactae. Ad primam enim respondetur, proprie loquendo, nihil esse quod Deus non possit facere; nam, si quid dicitur non posse, illud est ex se impossibile, et ita non est aliquid contentum in latitudine entis, non modo actualis, verum nec possibilis. Unde Ambrosius, lib. VI, epist. 37: *Quid* (inquit) *impossibile Deo? Non quod virtuti arduum, sed quod naturae eius contrarium. Impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis et maiestatis.* Et Anselm., in Proslog., c. 7, similiter ait: *Haec posse quae repugnant, non esse potentiam, sed impotentiam.* Et Augustinus, id magis declarans, XXVI cont. Faust., c. 5, ait Deum, qui est summa veritas, non posse facere ut quae vera sunt, sint falsa; et XV de Civit., c. 15: *Magna* (inquit) *potentia est non posse mentiri.* Itaque, quod Deus dicatur quaedam quae ex se impossibilia sunt non posse, non est contra omnipotentiam eius, sicut quod Deus non sciat ea quae falsa sunt, non est contra omniscientiam eius; immo, eo quod exactam scientiam omnium habet, non potest scire quae falsa sunt.

Possitne Deus simul facere omnia quae potest

16. Ad secundum, fortasse aliquis admitteret Deum posse simul facere omnia possibilia, et negaret id esse contra infinitatem potentiae, quia illa essent infinita. Sed haec sententia falsa est. Primum, quia probabilius est fieri non posse actu infinitum; deinde, quia ad infinitatem potentiae non solum spectat posse simul facere quamcumque rem possibilem, sed etiam non posse exhauriri (ut sic dicam), sed posse semper efficere, quamtumvis multa vel magna prius effecerit. Immo, est clara repugnantia quod potentia maneat integra et ex se sit sufficiens sine dependentia ab alio, vel a materia ex qua efficiat, et quod iam nihil possit efficere. Ad argumentum ergo respondetur Deum

Dios pueda todo lo posible puede entenderse de dos maneras: una, separadamente, es decir, señalando en particular todas las cosas o también una posible multitud finita, y en este sentido es absolutamente verdadero sin distinción alguna. De un segundo modo puede entenderse colectivamente, y así ni es necesario ni verdadero. No es necesario porque, para decir con verdad que Dios puede todas esas cosas, basta con que cada una de ellas, con relación a la potencia divina, pueda constituirse en la realidad en virtud de dicha potencia, de igual modo que se dice que es posible. Mas no es preciso que pueda hacer cualquiera de esas cosas al mismo tiempo que todas las demás, ya que esto puede implicar una repugnancia que no está implicada en la producción de cada una de ellas. Por tanto, esto no sólo no es necesario, sino ni siquiera verdadero.

17. Y si se insiste diciendo que toda la colección de cosas posibles se concibe verdaderamente como posible, por lo cual esa concepción o su objeto es una de las palabras de las que se ha dicho: *Ninguna palabra es imposible para Dios*, se responde, de igual modo, que dicha colección es posible según cada una de las cosas contenidas en ella, lo cual basta para que Dios tenga potencia absoluta sobre toda ella; pero la colección no es de tal manera posible que pueda hacerse toda simultáneamente, o cualquier cosa simultáneamente con cualesquiera otras, ya que esto puede entrañar una especial repugnancia. Un ejemplo corriente es el de la división del continuo; en efecto, todas sus divisiones son posibles para Dios, o también para un ángel, si se consideran separadamente; pero colectivamente no es posible poner en la realidad todas esas divisiones, ni de manera sucesiva, ya que nunca se acabarán, ni de modo simultáneo, pues es contradictorio que el continuo esté dividido actualmente en todas sus partes. Como también Dios tiene potencia, ya para conservar, ya para destruir una cosa por El creada, mas no puede realizar ambas operaciones simultáneamente. Por tanto, esa colección de todas las cosas posibles, precisamente por ser infinita en potencia y como el objeto adecuado de una potencia infinita, no puede ponerse toda en acto simultáneamente.

posse omne possibile dupliciter posse intelligi: uno modo, divisim seu sigillatim signando quamcumque rem, vel etiam finitam multitudinem possibilem, et sic est simpliciter verum absque ulla distinctione. Secundo, potest intelligi collective, et sic neque est necessarium neque verum. Non quidem necessarium, quia, ut vere dicatur Deus illa omnia posse, satis est ut quodlibet eorum comparatum ad divinam potentiam possit ex vi illius ita in re constitui sicut dicitur esse possibile. Non vero necesse est ut possit quodcumque illorum facere simul cum omnibus aliis, quia in hoc potest repugnantia involvi, quae non involvitur in singulorum productione. Et ideo non solum id necessarium non est, sed nec etiam verum.

17. Quod si instes quia tota collectio rerum possibilium vere concipitur ut possibilis; ergo illa conceptio seu obiectum eius est unum ex illis verbis de quibus dictum est: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*, respondetur eodem modo, illam collectionem esse possibilem secundum quamcumque rem in ea contentam, quod satis est ut Deus habeat absolutam potentiam in totam illam; non tamen esse illam collectionem ita possibilem ut tota simul, seu quaelibet res simul cum quibuscumque aliis possit fieri, nam in hoc potest specialis repugnantia involvi. Exemplum vulgare est in divisione continui; omnes enim divisiones eius sunt possibiles Deo, vel etiam angelo, si divisim sumantur; collective autem possibile non est omnes illas divisiones in re poni, nec successive, quia nunquam finientur, nec simul, quia implicat continuum esse actu divisum in omnem suam partem. Sicut etiam Deus habet potentiam vel conservandi vel destruendi rem quam creavit, non tamen potest simul utrumque efficere. Illa ergo rerum omnium possibilium collectio, eo quod infinita sit in potentia et quasi adaequatum obiectum infinitae potentiae, non potest tota simul in actu poni.

La potencia de producir una cosa infinita, o hasta el infinito

18. En el tercer argumento deben evitarse dos extremos. Uno, el de quienes admiten que pertenece a la omnipotencia de Dios el poder hacer una cosa infinita. Si ello se entiende simple y absolutamente de una cosa infinita en esencia, es evidente su falsedad; porque, según demostramos arriba, corresponde a la esencia de una naturaleza infinita el ser independiente, y la dependencia es imperfección que repugna a la infinitud absoluta. Puede tomarse un argumento evidente de esta misma omnipotencia de que tratamos: porque la omnipotencia pertenece al concepto de infinitud absoluta; por consiguiente, si Dios hiciese una criatura absolutamente infinita, haría una criatura omnipotente; pero esto repugna por muchos motivos. En primer lugar, porque tal criatura tendría potencia para producirse a sí misma, ya que pertenece a la razón de omnipotencia el tener poder sobre todo lo factible, y ella sería factible, como se supone. En segundo lugar, porque podría ofrecer resistencia a Dios, ya que sería igual a El en poder; por eso, si ella quisiera permanecer en el ser, permanecería necesariamente, sin importar lo que quisiera Dios, pues pertenece al concepto de omnipotente el poder todo lo que quiere, según dice San Agustín en su *Enchir.*, c. 96; por tanto, si la criatura es omnipotente y quiere existir, consigue lo que quiere. De aquí resultaría, inversamente, que Dios no sería omnipotente, ya que, queriendo que tal criatura no exista, se le puede oponer resistencia para que no lo consiga. Mas, si no se trata de una cosa infinita en esencia, sino en intención, o en magnitud, o en multitud, en este sentido es más discutida la cuestión de si tal cosa infinita puede realizarse o no; mas nada importa para el caso presente, ya que es cierto que, formal y absolutamente, no pertenece a la potencia de Dios el poder hacer tal cosa infinita, sino sólo bajo la condición de que sea posible en sí misma o no implique contradicción. Aunque se cree bastante probable que dicha infinitud repugne a un ente en acto, como observó Santo Tomás, I, q. 7, a. 3 y 4, y *Quodl.* IX, a. 1, sobre todo *ad ult.* Dejamos, empero, esta controversia a los filósofos.

De potentia faciendi infinitum, vel in infinitum

18. In tertio argumento duo extrema vitanda sunt. Unum est eorum qui admittunt ad omnipotentiam Dei pertinere ut possit facere rem infinitam. Quod quidem, si intelligatur de infinito in essentia simpliciter et absolute, est evidenter falsum; quia, ut supra ostendimus, de essentia infinitae naturae est ut sit independens, et dependentia est imperfectio repugnans infinitati simpliciter. Et ex hac ipsa omnipotentia quam tractamus, potest sumi evidens argumentum: nam de ratione infinitatis simpliciter est omnipotentia; si ergo Deus faceret creaturam infinitam simpliciter, faceret creaturam omnipotentem; hoc autem multis modis repugnat. Primo, quia talis creatura potens esset producere seipsam, quia de ratione omnipotentis est ut possit in omne factibile; illa autem factibilis esset, ut supponitur. Secundo, quia illa posset resistere Deo, quia esset aequalis virtutis cum ipso; unde, si ipsa vellet permanere in esse, necessario permaneret, quidquid Deus vellet; nam de ratione omnipotentis est ut quidquid vult, possit, ut ait Agustinus, in Enchir., c. 96; si ergo creatura est omnipotens et vult esse, assequitur quod vult. Unde, e contrario, fieret ut Deus non esset omnipotens, quia volens ut talis creatura non sit, ei resisti potest ne id assequatur. Si autem non sit sermo de infinito in essentia, sed in intentione, aut magnitudine, vel multitudine, sic magis controversa res est, an tale infinitum possit fieri necne; sed ad praesens nil refert, nam certum est absolute et formaliter non pertinere ad omnipotentiam Dei ut possit facere tale infinitum, sed solum sub ea conditione: si illud ex se possibile est seu non involvit repugnantiam. At probabilius creditur illam infinitatem repugnare enti in actu, ut notavit D. Thomas, I, q. 7, a. 3 et 4, et Quodl. IX, a. 1, praesertim ad ultimum. Sed hanc controversiam philosophis relinquimus.

19. El otro extremo que debe evitarse es el de algunos teólogos, que dijeron que la potencia divina no puede producir siempre más numerosas o mejores especies de cosas, sino que el mismo Dios puede conocer una especie creable tan perfecta, que Dios no pueda producir otra más perfecta. Así opinó Durando, *In I,* dist. 44, q. 2 y 3; y Auréolo pensó de igual manera, como refiere en el mismo lugar Capréolo. Parece que no se opone Escoto, *In III,* dist. 13, q. 1. El único fundamento de esta opinión es que no puede darse un proceso hasta el infinito en las perfecciones específicas. Pero lo defienden con argumentos muy débiles, y por eso los omito, ya que se han indicado suficientemente en el tercer argumento, al que respondemos ahora. Por tanto, es mucho más verdadera la opinión contraria, mantenida por Santo Tomás en I, q. 25, a. 6. Porque la opinión anterior atenta en gran medida contra la omnipotencia divina, pues, señalada una sustancia creada, aunque sea muy perfecta, si Dios no pudiese producir otra mejor, esto no podría deberse a repugnancia de la cosa; porque, siendo ésta finita y participando imperfectamente del ser divino, en la realidad no hay repugnancia alguna en que haya otra sustancia creable más perfecta y que participe en mayor grado del ser divino; luego, si ésta no puede ser producida, sólo se deberá a un defecto de la potencia divina. Y lo confirmo porque, de ser esto verdad, cabría afirmar, razonando consecuentemente, que Dios no podría crear otras especies de cosas fuera de las que produjo, lo cual estima probable Durando; pero todos los que piensan rectamente condenan este error en Pedro Abelardo, Wiclef y otros herejes, que dijeron que Dios no puede hacer cosas distintas de las que hizo. Es verdad que ellos se referían tanto a las especies como a los individuos, y también a todas las operaciones en absoluto, lo cual es mucho más injurioso para Dios, y evidentemente falso, ya que el hombre puede hacer muchas cosas, incluso buenas, que no hace y de manera distinta a como las hace; ¿y por qué no Dios? Pues este poder no repugna a su inmutabilidad, como demostramos anteriormente. Léase a Santo Tomás, I, q. 2, a. 24; Hugo de San Víctor, lib. I *De Sacram.,* p. II, c. último; San Agustín, XXIII *De Trinit.,* c. 19. Pero, incluso hablando solamente de las especies, es intolerable, y no digamos

19. Alterum extremum vitandum est quorumdam theologorum, qui dixerunt divinam potentiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso Deo cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectiorem efficere. Quod sensit Durand., In I, dist. 44, q. 2 et 3; et Aureol. in eadem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus, In III, dist. 13, q. 1. Quod solum fundatur in hoc quod non potest dari progressus in infinitum in perfectionibus specificis. Quod argumentis valde infirmis suadent; quae propterea omitto, nam tacta sufficienter sunt in tertio argumento, cui nunc respondemus. Contraria ergo sententia est longe verior, quam docuit D. Thomas, I, q. 25, a. 6. Nam praecedens opinio multum derogat omnipotentiae Dei, quia, signata aliqua substantia creata quantumvis perfecta, si Deus non possit facere meliorem, id non posset esse ex repugnantia rei; cum enim illa sit finita et imperfecte participans esse divinum, nulla repugnantia involvitur ex parte rei in hoc quod sit alia substantia creabilis perfectior et magis participans esse divinum; ergo, si illa fieri non potest, solum erit ex defectu divinae potentiae. Et confirmo, nam si id esset verum, consequenti ratione dici posset Deum non posse creare alias species rerum praeter eas quas produxit, quod Durandus censet probabile; at vero omnes qui recte sentiunt, id erroris damnant in Petro Abailardo, Wiclepho et aliis haereticis, quod dixerint Deum non posse alia facere quam fecit. Verum est eos esse locutos tam de speciebus quam de individuis, et de omnibus omnino operibus; quod est multo magis iniuriosum Deo, et evidenter falsum, nam homo potest facere multa quae non facit, etiam bona, et aliter quam facit; quidni Deus? Haec enim potestas non repugnat immutabilitati eius, ut supra ostendimus. Lege D. Thomam, I, q. 2, a. 24; Hug. Victor., lib. I de Sacram., p. II, c. ult.; August., XXIII de Trinit., c. 19. Sed, loquendo etiam de solis speciebus, est intolerabile, ne dicam erroneum, illud consequens. Quae enim ratio afferri potest cur Deus non possit efficere angelum melioris naturae quam sit Michael vel Lucifer?, cum in conceptu perfectioris angeli nulla involvatur repugnantia, quae aut destruat naturam supremi angeli iam producti, aut destruat rationem entis in illa superiori natura, quae excogitatur ut possibilis; nulla ergo ratio talis repugnantiae aut implicationis ex parte ipsius rei ostendi potest, unde necesse est ut talis impotentia Deo adscribatur. Confirmatur praeterea ac declaratur, quia omnis substantia intellectualis est ad imaginem Dei, et nulla est perfecta imago eius, sed infinite distat; ergo, quacumque facta, quantumvis in se perfecta videatur, potest fieri alia Deo similior, et purius ac simplicius intelligens. Et idem argumentum fieri posset in speciebus aliorum graduum, quatenus participant esse divinum et sunt vestigia eius.

erróneo, aquel consiguiente. Pues ¿qué razón puede aducirse de que Dios no pueda producir un ángel de mejor naturaleza que Miguel o Lucifer, siendo así que el concepto de ángel más perfecto no implica repugnancia alguna que destruya la naturaleza del supremo ángel ya producido, o que destruya el concepto de ente en aquella naturaleza superior, que se piensa como posible? En consecuencia, no puede manifestarse ninguna razón de semejante repugnancia ni de implicación de contradicción por parte de la cosa misma, y por ello es necesario que tal impotencia se atribuya a Dios. Además, se confirma y explica, porque toda sustancia intelectual está hecha a imagen de Dios, y no hay ninguna imagen perfecta de El, sino infinitamente distante; luego, hecha una cualquiera, por muy perfecta que parezca en sí misma, puede hacerse otra más semejante a Dios, y dotada de una inteligencia más pura y simple. Igual argumento podría emplearse en el caso de las especies de otros grados, en cuanto participan del ser divino y son vestigios del mismo.

20. A esto se añade que el fundamento de los autores indicados es muy débil, por no haber repugnancia alguna en que se proceda hasta el infinito en las especies posibles. Pues es manifiesto que cabe el proceso al infinito en las especies de los números, como también en las divisiones del continuo, e igualmente en la magnitud de un cuerpo posible; en efecto, ¿qué católico se atreverá a afirmar que puede darse un cuerpo finito de tan gran magnitud que Dios no pueda hacer otro más grande? Ni el inconveniente que se sigue del proceso al infinito en las especies posibles es mayor que el que se sigue en estas cosas. Pues lo que infieren, a saber, que en aquella multitud de especies posibles habría de darse una especie suprema que contuviera eminentemente las perfecciones de todas las demás y que, en consecuencia, fuera absolutamente infinita, esto —digo— es erróneo por muchos conceptos. En primer lugar, porque no es necesario que una especie superior a las demás contenga eminentemente a las inferiores, antes bien, raras veces ocurre eso, excepto en las causas equívocas con respecto a sus efectos. En segundo lugar, porque tampoco es preciso que una especie que contiene infinitas especies sea absolutamente infinita, bastando con que pertenezca a un orden y concepto distinto, como se ha explicado antes, al tratar de la causa formal. En

20. Accedit quod fundamentum illorum auctorum est valde infirmum; nulla enim repugnantia in eo involvitur quod in speciebus possibilibus in infinitum procedatur. Constat enim in numerorum speciebus posse in infinitum procedi, sicut et in divisionibus continui. Item in magnitudine corporis possibilis; quis enim catholicus audeat dicere, esse posse corpus finitum tantae magnitudinis ut Deus non possit facere maius? Nullum autem inconveniens maius sequitur ex progressu in infinitum in speciebus possibilibus quam in his rebus. Quod enim inferunt, in ea, scilicet, multitudine specierum possibilium dandam esse unam speciem supremam omnium, quae caeterarum omnium perfectiones eminenter contineat, et consequenter infinita simpliciter sit, hoc (inquam) multis modis deficit. Primo, quia non est necesse ut species superior caeteris eminenter contineat inferiores; immo, raro id accidit, nisi in causis aequivocis respectu suorum effectuum. Secundo, quia necesse etiam non est ut species quae sub se continet infinitas, sit infinita simpliciter, sed satis est, quod sit alterius ordinis et rationis, ut supra declaratum est tractando de causa for-

tercer lugar (y en mayor relación con la cuestión que nos ocupa), porque de un proceso al infinito no sólo no se sigue aquel consiguiente, sino que incluso se sigue necesariamente el opuesto. Efectivamente, siempre que se procede hasta el infinito es imposible llegar a algo supremo, pues en tal caso se llegaría al término, lo cual implica contradicción en lo que se da por supuesto. Por consiguiente, en toda la colección de especies posibles, que Dios tiene perfectamente presente, no conoce ninguna más perfecta que todas las demás; y esto no entraña inconveniente, puesto que no hay ninguna; como tampoco conoce la parte máxima del continuo, porque no hay ninguna. Por tanto, ese proceso de las especies posibles no tiene término intrínseco (por así decirlo), sino extrínseco, y es el mismo Dios, que conoce que El no puede crearse a sí mismo ni crear otro igual a El, aunque puede cualquier cosa menos perfecta; y esto no es algo que tenga una perfección determinada, sino que es una colección sincategoremáticamente infinita (como suele decirse), en la que no se da un término supremo. De ahí resulta también, como decíamos antes, que toda la colección no puede producirse simultáneamente, ni tampoco agotarse sucesivamente.

21. *Algunas observaciones de interés acerca de lo que precede.*— Sin embargo, conviene advertir, en primer lugar, que todo esto debe entenderse referido a las especies, no a los grados u órdenes de las cosas, ya que los grados vienen a ser como unos capítulos o clases a los que nosotros reducimos intelectualmente todas las especies de las cosas, atendiendo a las diferentes conveniencias u operaciones; por ello no hay inconveniente en que estos grados sean finitos. De esta manera distinguimos cuatro grados de entes: el de los seres que únicamente tienen existencia, o inaminados, el de los vegetales, el de los sensibles y el de los intelectuales; y en éstos también puede darse un supremo grado posible, ya que, según una razón genérica o confusa, no hay inconveniente en que se dé suma conveniencia o semejanza con Dios, la cual puede existir en algún orden de criaturas, como repetiremos después, al tratar de las inteligencias creadas. No ocurre lo mismo con las especies últimas, ya que éstas poseen esencias determinadas e indivisibles, por lo cual no es posible que exista una especie creada dotada de la suprema perfección que puede darse en una sustancia creada.

mali. Tertio (et magis ad rem de qua agimus), quia illud consequens non solum non sequitur, verum etiam oppositum necessario sequitur ex processu in infinitum. Nam, quoties proceditur in infinitum, non potest deveniri ad supremum, alias perveniretur ad terminum, quae est implicatio in adiecto. In tota ergo collectione specierum possibilium, quam Deus habet praesentissimam, nullam cognoscit perfectiorem caeteris omnibus; neque id est inconveniens, quia nulla est; sicut etiam non cognoscit maximam partem continui, quia nulla est. Ille itaque processus specierum possibilium non habet terminum intrinsecum (ut ita dicam), sed extrinsecum, ipsum, nimirum, Deum, qui cognoscit seipsum aut aliquid sibi aequale non posse se creare, posse tamen quodlibet minus perfectum; quod non est aliquid determinatae perfectionis, sed est collectio quaedam infinita syncategorematice (ut aiunt), in qua non datur supremus terminus. Ex quo etiam fit, quod supra dicebamus, totam collectionem simul produci non posse, neque etiam successive exhauriri.

21. *Quaedam notabilia circa praecedentia.* Oportet tamen advertere, primo, haec omnia intelligenda esse de speciebus, non de gradibus seu ordinibus rerum, nam gradus sunt velut capita aut classes quaedam ad quas nos per intellectum reducimus omnium rerum species, secundum varias convenientias vel operationes; et ideo non est inconveniens hos gradus esse finitos. Et sic distinguimus quatuor gradus entium: existentium tantum seu inanimatorum, vegetalium, sensibilium et intellectualium; in quibus dari etiam potest supremus gradus possibilis, quia, secundum genericam vel confusam rationem, non est inconveniens dari summam convenientiam vel similitudinem ad Deum quae in aliquo ordine creaturarum esse potest, ut iterum dicemus infra, tractando de intelligentiis creatis. Secus vero est in speciebus ultimis, quia illae habent determinatas et indivisibiles essentias, et ideo fieri non potest ut detur aliqua species creata habens summam perfectionem quae in substantia creata esse potest.

22. En segundo lugar debe observarse que la doctrina establecida se entiende, sobre todo, de las especies de sustancias; pero de ahí resulta que también es verdadera acerca de los accidentes connaturales a semejantes sustancias, ya que están adaptados a aquéllas. Por eso, permaneciendo únicamente en el plano de la razón natural, no sería necesario añadir nada, pues la razón natural no conoce otros accidentes fuera de los que son connaturales a las sustancias, bajo los cuales incluyo todos los que pueden ser producidos por causas naturales. En cambio, la teología reconoce, además de los indicados, el orden de la gracia santificante, que llega hasta la visión beatífica, orden que es, sin duda, el supremo de todos los posibles entre las perfecciones accidentales. Y quizá pueda darse en tal orden alguna especie sumamente perfecta entre todas las especies posibles de accidentes, por el hecho de ser como una participación suprema de la naturaleza divina, sin que pueda entenderse ninguna que sea esencialmente mayor que ésta, aun cuando aquélla sea susceptible de mayor o menor intensidad. También admiten los teólogos, además de este orden de la gracia accidental, otro superior, que denominan de la gracia de unión, en el que se da una operación mayor que la cual no puede Dios producir otra, ya que mediante ella Dios no sólo comunica algo creado, sino incluso se comunica El mismo de manera sustancial. Pero estas cuestiones se han de explicar con mayor extensión en teología.

23. Y de aquí puede desprenderse una respuesta al inconveniente que se infería en aquel tercer argumento, a saber, que Dios nunca puede hacer algo que sea lo mejor; en efecto, se niega la consecuencia, ya que puede hacer un Dios-Hombre, lo cual es lo mejor. Mas, como esta respuesta es teológica, se responde que Dios hace siempre lo mejor, según la esencia, con relación a la cosa que hace y a su ejemplar propio y perfecto, aunque, según la perfección accidental, no siempre hace lo mejor, sino según le place. En cambio, con relación a su propia potencia, nunca hace lo mejor en absoluto, e incluso no puede hacerlo, exceptuando la unión hipostática; y esto se encuentra tan lejos de atentar contra su omnipotencia, que más bien es consecuencia necesaria de ella, como se ha explicado. Y por eso es también preciso que la potencia divina sea óptima

22. Secundo est observandum doctrinam datam praecipue intelligi de speciebus substantiarum, inde vero fieri ut etiam verum habeat in accidentibus connaturalibus huiusmodi substantiis, quia sunt ipsis commensurata. Unde, stando in sola ratione naturali, nihil addere oporteret, quia ratio naturalis non cognoscit alia accidentia praeter ea quae substantiis sunt connaturalia, sub quibus omnia comprehendo quae per naturales causas fieri possunt. Theologia vero praeter haec agnoscit ordinem gratiae sanctificantis, qui pervenit usque ad visionem beatam; qui ordo est sine dubio supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species possibiles accidentium, eo quod sit suprema quaedam participatio divinae naturae, qua nulla potest intelligi essentialiter maior, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus, ultra hunc ordinem gratiae accidentariae agnoscunt theologi alium superiorem, quem vocant gratiae unionis, in quo datur quoddam opus quo maius Deus efficere non potest, quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam seipsum substantiali modo. Quae in theologia explicanda sunt latius.

23. Hinc vero sumi potest quaedam responsio ad inconveniens quod in illo tertio argumento inferebatur, scilicet, nunquam posse Deum facere aliquid optimum; negatur enim sequela; potest enim facere Deum hominem, quod est optimum. Sed quia haec responsio theologica est, ideo respondetur Deum semper facere optimum secundum essentiam, comparatione facta ad rem quam facit et ad proprium ac perfectum exemplar eius; secundum perfectionem vero accidentalem non semper facere optimum, sed prout illi placet. Comparatione autem ad potentiam suam, nunquam facit optimum simpliciter, immo nec facere potest, seclusa unione hypostatica; quod tantum abest ut deroget omnipotentiae suae, quod potius ex illa necessario sequitur, ut declaratum est. Et propter hoc etiam necessarium est ut

en el modo de obrar, a saber, mediante el entendimiento y la voluntad libre, para poder hacer lo que quiera, a su elección; de lo contrario, no podría obrar nada determinadamente, cosa que también se ha indicado antes.

Cómo se demuestra por razón la omnipotencia de Dios

24. En el cuarto argumento se plantea la cuestión de si la omnipotencia divina, tal como la hemos explicado, puede conocerse por razón natural; porque algunos teólogos lo niegan en absoluto, como Escoto, Gabriel y otros, *In I*, dist. 42. Y se apoyan en algunos fundamentos que ya hemos refutado en lo que precede, a saber, porque no es evidente por razón natural que Dios concurra inmediatamente a todos los efectos de las causas segundas. Pero esto no tiene que ver con la cuestión, pues ahora no tratamos de si produce, sino de si puede producir; y es falso, como se ha visto anteriormente, en la disp. XXII, sobre las causas. También argumentan, porque no es posible demostrar por razón natural que Dios pueda crear. Además, porque, según los principios naturales, Dios obra necesariamente, lo cual repugna a la omnipotencia. Pero ambos asertos son falsos. Mayor dificultad entraña lo que hemos apuntado en el cuarto argumento, porque no es posible conocer por razón natural que Dios pueda invertir el orden de las causas naturales o realizar sin ellas algo que deba producirse mediante ellas según el orden natural; y mucho menos se puede conocer que otros misterios que superan la naturaleza sean posibles por la potencia divina.

25. Sin embargo, respondo que podemos hablar de la omnipotencia de Dios en doble sentido: sólo formalmente, o formal y materialmente a la vez. Conocer formalmente la omnipotencia de Dios significa —a mi juicio— conocerla según su razón formal precisiva, a saber, en cuanto es una potencia que, de suyo, tiene eficacia sobre todo lo posible, es decir, sobre todo lo que no repugna en sí mismo. En cambio, conocerla materialmente será conocer distintamente aquella razón en cuanto aplicada a cada uno de los efectos que pueden producirse por la omnipotencia de Dios. En el primer sentido, considero más verdadera la posibilidad de conocer por razón natural que Dios es omnipotente. Porque parece que las

illa potentia divina sit optima in modo agendi, scilicet, per intellectum et liberam voluntatem, ut electione sua possit facere quod voluerit; alioqui nihil determinate posset operari, quod in superioribus etiam tactum est.

Omnipotentia Dei quo modo ratione ostendatur

24. In quarto argumento petitur an divina omipotentia, prout eam declaravimus, possit ratione naturali cognosci; nam aliqui theologi absolute negant, Scotus, Gabriel, et alii, In I, dist. 42. Nituntur autem quibusdam fundamentis in superioribus a nobis improbatis, scilicet, quia non est evidens ratione naturali Deum immediate concurrere ad omnes effectus causarum secundarum. Sed hoc et non est ad rem, quia nunc nòn agimus an efficiat, sed an possit efficere; et est falsum, ut supra, in disp. XXII de causis, visum est. Item argumentantur, quia ratione naturali non potest probari Deum posse creare. Item, quia, iuxta principia naturalia, Deus agit necessario, quod repugnat omnipotentiae. Sed utrumque assumptum est falsum. Maiorem difficultatem habent quae in quarto argumento tetigimus, quia non potest ratione naturali cognosci posse Deum ordinem causarum naturalium invertere, aut sine illis quidquam agere quod per eas iuxta naturalem ordinem fieri debeat; et multo minus cognoscere potest alia mysteria naturam superantia esse possibilia per divinam potentiam.

25. Respondeo tamen dupliciter nos loqui posse de omnipotentia Dei, scilicet, formaliter solum, vel simul etiam materialiter. Cognoscere formaliter omnipotentiam Dei, appello cognoscere illam secundum praecisam rationem formalem eius, nimirum, quatenus est potentia ex se habens efficaciam ad omne possibile seu quod ex se non repugnat. Materialiter autem eam cògnoscere erit distincte cognoscere eam rationem ut applicatam ad singulos effectus qui possunt per omnipotentiam Dei fieri. Priori modo verius existimo posse ratione naturali cognosci Deum

razones antes aducidas demuestran suficientemente esta verdad, a pesar de que todas ellas se desprenden de sólo los principios naturales. Pueden verse otras en Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 22 y siguientes. Parece que Aristóteles, VI de la *Etica*, c. 2, alcanzó esta verdad, en el sentido indicado, al aprobar unos versos de Agatón:

Parece que incluso Dios está privado únicamente de esto:
Convertir en no hecho lo que está hecho y concluido.

Con esta sentencia parece confesar que Dios puede todo lo que no repugna; es más: da la impresión de exceptuar como imposible solamente una cosa: hacer que las cosas pasadas no se hayan hecho; no obstante, en ella podemos entender todas las que implican una contradicción semejante. Y en este sentido interpreta Santo Tomás, en el lugar citado, la afirmación de Aristóteles, apoyándola en la razón antes aducida de que la potencia de Dios es universalísima y tiene como objeto adecuado el ente en cuanto ente, por lo que únicamente cae fuera de ella lo que repugna a la razón de ente; pero sólo es de esa naturaleza aquello que implica contradicción. Mas del parecer de Aristóteles trataremos ampliamente después.

26. En cambio, en el segundo sentido, la omnipotencia divina no puede ser conocida por la razón natural, como rectamente prueba el argumento propuesto. Y ello no debe sorprender, ya que, incluso después de la revelación de la fe, acerca de muchas operaciones o efectos dudamos si son tales que haya repugnancia en que sean hechos por potencia absoluta de Dios; y (lo que es digno de mayor admiración), aun creyendo que algunos misterios sobrenaturales han sido realizados por Dios, todavía dudamos si pueden ser producidos otros no muy desemejantes, y a veces menores. Por ejemplo, a pesar de creer en el misterio de la Eucaristía, hay quienes niegan que Dios pueda establecer un mismo cuerpo en dos lugares de manera propiamente cuantitativa; y así en otros casos. Por tanto, con mucha mayor razón, la luz natural, desprovista del auxilio de la fe, aun cuando llegue a comprender que Dios es omnipotente, muy fácilmente caerá en error en casos particulares, creyendo imposibles muchas cosas que en realidad no lo son.

esse omnipotentem. Nam rationes superius factae sufficienter hanc veritatem demonstrare videntur, et tamen omnes ex solis principiis naturalibus procedunt. Et aliae videri possunt in D. Thoma, II cont. Gent., c. 22 et sequentibus. Quam veritatem in eo sensu videtur attigisse Aristoteles, VI Ethic., c. 2, approbans Agathonis carmina:

Hoc etiam ipse Deus soloque carere vi- [detur,
Infectum ut faciat quod factum est atque [peractum.

In qua sententia confiteri videtur Deum posse omne id quod non repugnat; immo, solum videtur excipere unum impossibile, scilicet, facere ut praeterita infecta sint; tamen, sub illo intelligere possumus omnia quae similem contradictionem involvunt. Et ita interpretatur D. Thomas ibi Aristotelis sententiam, eam confirmans ratione superius tacta, quod potentia Dei est universalissima, habens pro obiecto adaequato ens in quantum ens; et ideo solum illud ei substrahitur, quod repugnat rationi entis; quale est illud tantum quod implicat contradictionem. Sed de sententia Aristotelis plura inferius.

26. Posteriori autem modo non potest divina omnipotentia ratione naturali cognosci, ut recte probat ratio facta. Neque id mirum videri debet, quandoquidem etiam post fidei revelationem de multis operibus seu effectibus dubitamus an tales sint ut fieri repugnent per potentiam Dei absolutam; et (quod maiori admiratione dignum est) etiam credendo quaedam supernaturalia mysteria facta esse a Deo, adhuc dubitamus an alia non multum dissimilia, et interdum minora fieri possint. Ut, credendo Eucharistiae mysterium, sunt qui negent posse Deum constituere idem corpus in duobus locis proprio modo quantitativo; et sic de aliis. Multo igitur maiori ratione, naturale lumen, adiutorio fidei destitutum, etiamsi assequatur Deum esse omnipotentem, errabit facillime in particulari, multa credendo

Pero el error será material, es decir, no en virtud de una falsa concepción de limitación de la potencia divina, sino por estimar que hay repugnancia en el objeto, cuando no la hay.

27. Aquí radica una gran diferencia entre el ingenio natural considerado en sí mismo y considerado en cuanto iluminado por la fe, por dos motivos. Primero, porque, merced a la misma fe, creemos que han sido hechas por Dios muchas cosas que, si careciéramos de la fe, sin duda juzgaríamos que eran imposibles, principalmente el misterio de la Encarnación y el de la Eucaristía, y los que con ellos están ligados. Segundo, porque, estando iluminada por la fe acerca de algunos misterios, nuestra misma luz natural es ayudada y fortalecida como concomitantemente para que pueda concebir y penetrar mejor los mismos principios naturales y, en consecuencia, para que entienda que a Dios le son posibles muchas cosas que aquella luz no hubiera podido concebir por sí sola. La razón *a priori* es que la luz natural concibe imperfectamente las naturalezas y propiedades de las cosas, y qué es lo que pertenece propiamente a las esencias de las mismas siendo inseparable de ellas, y qué es, por el contrario, lo que únicamente está anejo y unido a las esencias. Por ejemplo, la razón natural no comprende por sí sola la esencia del accidente, y, por ello, quizá pensase que un accidente no puede conservarse sin su sujeto, por estimar que la actual unión y dependencia del sujeto le es esencial; pero, iluminados por la fe, admitimos que la unión actual no es la esencia del accidente, sino algo unido a la esencia, por lo cual puede separarse. Mas, como aún no creemos que se haya hecho una separación semejante entre la materia y la forma, todavía muchos dudan, o incluso creen que la dependencia de aquel ser con respecto a la forma es totalmente esencial, no pudiendo, por tanto, conservarse separada de ella; aunque, quienes filosofan mejor apoyándose en lo que creen, no dudan de que estas operaciones y otras mucho mayores son posibles a Dios.

28. Con esto, pues, resulta fácil responder a las inferencias de la cuarta objeción, negando que la sola luz natural pueda conocer que todos los misterios sobrenaturales allí enumerados sean posibles; porque fácilmente podría juzgarse que implican repugnancia y contradicción en sí mismos. Así, por ejemplo, se creería que repugnaba el parto de una virgen permaneciendo íntegra la virginidad, porque se seguiría que los cuerpos cuantos no son cuantos precisamente por penetrarse en un mismo lugar, lo cual resulta tan difícil para el entendimiento humano, que, incluso después de la iluminación de la fe, Durando pensó que es imposible que dos cuerpos se compenetren en un mismo lugar, y que el parto de la Virgen se realizó de otra manera, a saber, saltando a un lugar distante sin pasar por el medio; pero en esto se equivocó; no obstante, su error indica la dificultad del misterio y la gran distancia a que se encuentra de la luz natural del ingenio humano. Esta explicación puede acomodarse a otros misterios y ejemplos aducidos, aunque quizá no a todos.

esse impossibilia quae revera non sunt. Erit autem error materialis, id est, non ex falsa existimatione limitationis potentiae divinae, sed ex eo quod in obiecto existimatur esse repugnantia, ubi non est.

27. In quo est magna differentia inter naturale ingenium per se sumptum aut fide illustratum, duplici ratione. Primo, quia per ipsam fidem credimus multa esse facta a Deo quae, fide destituti, sine dubio existimaremus esse impossibilia, praesertim mysterium Incarnationis et Eucharistiae, et quae illis annexa sunt. Secundo, quia, illustratum per fidem circa quaedam mysteria, ipsum naturale lumen nostrum quasi concomitanter iuvatur et roboratur ut melius concipiat et penetret ipsa naturalia principia, et ideo intelligat multa esse possibilia Deo quae per se solum non potuisset concipere. Et ratio a priori est quia lumen naturale imperfecte concipit naturas et proprietates rerum, et quid proprie pertineat ad essentias earum et inseparabile sit ab eis, quid vero tantum sit annexum et coniunctum essentiis. Ut, verbi gratia, ratio naturalis per se sola non comprehendit essentiam accidentis, et ideo fortasse existimaret non posse accidens sine subiecto conservari, quia putaret actualem unionem et dependentiam a subiecto esse illi essentialem; fide autem illustrati, agnoscimus actualem unionem non esse essentiam accidentis, sed aliquid annexum essentiae, ideoque posse separari. Quia vero nondum credimus factam similem separationem materiae a forma, adhuc multi dubitant, vel etiam credunt dependentiam eius esse a forma omnino essentialem, ideoque non posse separatam ab illa conservari; quamquam, qui melius ex creditis philosophantur, non dubitent haec et multo maiora opera esse Deo possibilia.

28. Ex his ergo facile est respondere ad ea quae inferuntur in quarta obiectione, negando posse solo lumine naturali cognosci omnia mysteria supernaturalia ibi numerata esse possibilia; nam possent facile existimari ex se involvere repugnantiam et contradictionem. Ut, verbi gratia, partus virginis, integra manente virginitate, crederetur repugnans, quia sequeretur corpora quanta non esse quanta utpote se penetrantia in eodem loco; quod adeo apparet difficile humano intellectui, ut etiam post fidei illustrationem existimaverit Durandus fieri non posse ut duo corpora se penetrent in eodem loco, sed partum Virginis aliter esse factum, scilicet transiliendo ad locum distantem, sine transitu per medium, in quo quidem erravit; eius tamen error indicat difficultatem mysterii et quantum distet a naturali lumine ingenii humani. Et haec doctrina potest ad alia mysteria et exempla adducta accommodari, quamvis fortasse non ad omnia.

Si es posible demostrar racionalmente que Dios puede realizar algo sobrenatural

29. Porque todavía cabe preguntarse si, al menos en general, es posible conocer por la luz natural que Dios puede producir algo sobrenatural o que esté por encima de las naturalezas de las cosas. Esta cuestión es amplísima, y en gran parte teológica; por ello, para resolverla brevemente en términos propiamente metafísicos, vamos a dar por supuesta la distinción que establecen los teólogos, los cuales dicen que unas cosas son sobrenaturales en cuanto a su sustancia, es decir, tanto en su producción como en su ser, mientras que otras lo son en cuanto al modo, o sea, únicamente en su producción. A la primera clase pertenecen, en primer lugar, todas aquellas cualidades que no pueden ser connaturales a ninguna criatura, como la gracia, el *lumen gloriae*, etc. Además, todos los modos de ser que, una vez realizados, no pueden ser connaturales a las cosas a que se comunican, como la unión hipostática, el modo de existir del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y acerca de todos estos estimo como cosa cierta que no es posible conocer por la luz natural que la omnipotencia de Dios se extienda a ellos; lo prueba, *a fortiori*, todo lo que hemos dicho en esta respuesta a la cuarta objeción. Por ello, si el ingenio humano discurriese únicamente con la luz natural, nunca hubiera llegado a semejantes cuestiones acerca de la posibilidad de estos misterios, porque tampoco hubiera alcanzado un conocimiento aprehensivo de los mismos;

Probarine possit ratione Deum aliquid supra naturam operari posse

29. Adhuc enim inquiri potest an, saltem in communi, cognosci possit lumine naturae Deum posse aliquid supernaturale facere seu praeter naturas rerum. Quod dubium latissimum est, et magna ex parte theologicum; quare, ut breviter expediamus illud in propriis metaphysicae terminis, supponamus theologorum distinctionem, qui dicunt quaedam esse supernaturalia quoad substantiam, seu tam in fieri quam in esse, alia vero quoad modum, seu in fieri tantum. Prioris generis sunt imprimis qualitates omnes quae nulli creaturae possunt esse connaturales, ut gratia, lumen gloriae, etc. Deinde, omnes modi essendi qui in facto esse non possunt esse connaturales rebus quibus communicantur, ut unio hypostatica, modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et de his omnibus existimo certum non posse cognosci lumine naturae quod Dei omnipotentia ad illa se extendat; quod a fortiori probant omnia quae in hac responsione ad quartam obiectionem dicta sunt. Unde, si humanum ingenium solo lumine naturae discurreret, vel nunquam incideret in similes quaestiones de possibilitate horum mysteriorum, quia etiam in notitiam apprehensivam eorum

o, al menos, si, por haber oído algo, o por otra circunstancia, hubiera llegado a ellas, pensaría que entrañaban repugnancia y contradicción, o, a lo sumo, si se tratara de un hombre muy prudente y comedido, comprendería que él no podía emitir juicio sobre tales cosas. Porque en la naturaleza no hay ningún principio que demuestre directamente que en estas cosas no hay repugnancia, ni tampoco hay ninguno que pruebe suficientemente su repugnancia.

30. A la segunda clase pertenecen aquellos efectos que en su término o en su ser ya constituido son naturales, pero son producidos por Dios de manera preternatural, como dar la vista a un ciego; y en este grupo se encuentra la resurrección de un muerto, considerada precisivamente en cuanto a la vida natural, y la concepción de un hombre por una mujer sin concurso de varón. En estos casos, todavía conviene observar que en ese modo sobrenatural de producir tales efectos a veces no hay otra cosa más que el ser realizados por la sola virtud e imperio divino, pero en otras ocasiones se añade algún otro modo que por un motivo distinto supera las naturalezas de las cosas creadas; por ejemplo, que Dios, con voz de hombre, resucite a un hombre, o que mediante el agua, verbigracia, produzca algún efecto en el alma, o que mediante el fuego atormente a un espíritu. A propósito de este último modo, también tengo por cierto que tal modo sobrenatural no puede ser conocido como posible con la razón natural; pues, aunque con respecto al término sea sobrenatural únicamente en su producción, no obstante, con respecto a la acción misma es tan sobrenatural que esa acción no puede ser en manera alguna connatural a la criatura o al principio próximo del que procede. Y todo lo que es de esta naturaleza no puede ser conocido como posible por la sola luz natural, por la misma razón por la que no pueden conocerse tampoco otras cosas sobrenaturales en cuanto a su sustancia, ya que tal acción, atendiendo a su razón y especie, puede llamarse sobrenatural en cuanto a su sustancia.

31. *Duda acerca de las cosas que son sobrenaturales únicamente en cuanto a su modo de producción.— Opinión de algunos.— Parecer de otros.—* Así, pues, toda la cuestión queda reducida a aquellos efectos que, siendo naturales en sí mismos, son producidos de manera extraordinaria por Dios solo. Dichos efectos

non deveniret; vel certe, si, audiendo aliquid, vel alio casu in eas incideret, existimaret inesse repugnantiam et contradictionem, vel ad summum si aliquis esset nimium prudens et cordatus, intelligeret se non posse de illis rebus iudicium ferre. Quia in natura non sunt ulla principia quae directe ostendant in his rebus non esse repugnantiam; nec etiam sunt aliqua quae sufficienter repugnantiam ostendant.

30. In posteriori ordine sunt illi effectus qui in termino seu facto esse sunt naturales, fiunt autem a Deo modo praeternaturali, ut dare visum caeco; et in hoc ordine est resurrectio mortui praecise sumpta quoad naturalem vitam, et generatio hominis ex femina sine opera viri. Et in his adhuc observare oportet, in modo illo supernaturali faciendi tales effectus, interdum nihil aliud esse nisi quod sola divina virtute et imperio fiunt, aliquando vero adiungi aliquem alium modum aliunde superantem naturas rerum creatarum, ut quod Deus voce hominis hominem resuscitet, aut quod per aquam, verbi gratia, aliquid efficiat in anima, aut quod per ignem cruciet spiritum. Et, quoad hunc modum posteriorem, etiam existimo certum non posse talem modum supernaturalem cognosci ut possibilem lumine naturae; quia, licet respectu termini sit tantum supernaturalis in fieri, tamen, respectu ipsiusmet actionis est ita supernaturalis ut non possit esse ullo modo connaturalis illa actio creaturae, seu proximo principio a quo procedit. Quidquid autem huiusmodi est, non potest solo lumine naturae cognosci ut possibile, eadem ratione qua neque alia supernaturalia quoad substantiam cognosci possunt, quia illa actio secundum suam rationem et speciem dici potest quoad substantiam supernaturalis.

31. *Dubium de supernaturalibus solum quoad modum quo fiunt.— Aliquorum sententia.— Aliorum sententia.—* Tota ergo quaestio revocatur ad eos effectus qui in se naturales sunt et a Deo solo modo extraor-

ofrecen todavía una doble modalidad: unos, que pueden producirse por el curso de las causas naturales; por ejemplo, la generación de un hombre, la producción de la luz, de la lluvia, del viento, etc. Hay otros que ya no pueden llevarse a cabo por el curso de las causas naturales, como dar la vista a un ciego, resucitar a un muerto, etc. Discuten el problema principalmente acerca de los primeros Ockam, Escoto y otros antes citados. Y en este sentido afirman que no puede conocerse naturalmente la omnipotencia de Dios, es decir, que Dios pueda producir por sí solo estos efectos sin intervención de las causas segundas. Estos autores harán, *a fortiori*, la misma afirmación con respecto a los efectos de la segunda clase; y, como dije, se apoyan sobre todo en que, según la filosofía, Dios obra por necesidad de naturaleza. Pero ya hemos refutado ese fundamento. En cambio, Soncinas, lib. XII *Metaph.*, q. 18, se vale de una distinción, pues dice que la potencia divina puede considerarse, bien en sentido dividido, bien en sentido compuesto. En cuanto puede inferirse de lo que dice, el sentido dividido consiste en considerar la potencia divina en sí misma y con anterioridad a toda determinación, mientras que el sentido compuesto consiste en considerar dicha potencia como ya determinada por necesidad de naturaleza a producir este universo y esta conexión de causas. Del primer modo, afirma que Dios puede por sí mismo producir estos efectos sin las causas segundas, y que es posible conocer esto por razón natural. Más aún: añade que Aristóteles lo conoció, aunque no lo demuestra con ningún testimonio de éste. En cuanto a las razones que aduce, se funda principalmente en la infinitud de la potencia divina. Y, en verdad, supuesta la infinitud absoluta de dicha potencia, según la hemos demostrado, la inferencia es magnífica, y ya la hemos deducido y explicado anteriormente de diversas maneras. Ahora bien, si Aristóteles tuvo conocimiento de la infinitud de la potencia divina en ese sentido, no me consta suficientemente, aunque tengo certeza de que no la demostró bastante, como se ha visto más arriba.

32. Del segundo modo, niega Soncinas, de acuerdo con la opinión del Filósofo, que Dios pueda cambiar el orden y conexión de las causas naturales, o producir algo sin que medien éstas; porque la potencia divina ya quedó determinada naturalmente a producir este orden de cosas y de causas, y no puede cambiarlo

dinario fiunt. Qui effectus adhuc sunt duplices, quidam qui possent fieri cursu naturalium causarum, ut, verbi gratia, generatio hominis, effectio luminis, pluviae, venti, etc. Alii sunt qui iam non possunt fieri cursu naturalium causarum, ut illuminatio caeci, resurrectio mortui, etc. De prioribus praecipue disputant quaestionem Ocham, Scotus, et alii supra. Et in eo sensu definiunt non posse omnipotentiam Dei naturaliter cognosci, id est, posse Deum per seipsum solum efficere hos effectus sine interventu causarum secundarum. Qui a fortiori id dicent de posterioribus effectibus, et, ut dixi, praecipue fundantur in eo quod, iuxta philosophiam, Deus agit ex necessitate naturae. Quod fundamentum eversum a nobis est. At vero Soncin., lib. XII Metaph., q. 18, distinctione utitur; ait enim potentiam divinam posse considerari aut in sensu diviso aut in sensu composito. Sensus divisus, quantum ex eo colligi potest, est consideratio potentiae divinae secundum se, et ante omnem determinationem; sensus autem compositus est si consideretur illa potentia ut iam necessitate naturae determinata ad producendum hoc universum et hanc causarum connexionem. Priori modo ait Deum ex se posse efficere hos effectus sine causis secundis, hocque naturali ratione cognosci posse. Immo, addit Aristotelem id cognovisse, quod non probat aliquo eius testimonio. Rationes vero quas adducit potissime fundantur in infinitate potentiae divinae. Et quidem, supposita infinitate simpliciter talis potentiae, ut a nobis probata est, optima est illatio, quam supra variis modis deduximus ac declaravimus. An vero Aristoteles in eo sensu cognoverit infinitatem potentiae divinae, non mihi satis constat; illud tamen certo scio, non satis illam probasse, ut supra visum est.

32. Posteriori autem modo negat Soncinas, iuxta sententiam Philosophi, Deum posse immutare ordinem et connexionem causarum naturalium, aut quidquam agere nisi mediantibus illis; quia divina potentia naturaliter iam determinata fuit ad producen-

sin sufrir mutación en sí misma. Por eso dice Aristóteles, lib. II de la *Metafísica*, text. 8, que este orden de causas es esencial o inmutable. Y puede aclararse esta doctrina mediante otra que enseñan los teólogos, dividiendo la potencia de Dios en ordinaria y absoluta, como aparece en Santo Tomás, I, q. 25, a. 5, ad 1. Llaman potencia absoluta a la potencia de Dios considerada en sí misma, sin ninguna otra suposición o determinación de la voluntad y sin relación alguna con las naturalezas de las cosas o con otras causas. En cambio, exponen de dos maneras la potencia ordinaria; según la primera, se denomina potencia ordinaria la misma potencia de Dios en cuanto tiene unidas la ciencia y la voluntad por la que Dios decretó producir estos efectos y no otros, cualquiera que sea el orden a que pertenezcan, es decir, ya sean de orden natural, ya de orden sobrenatural. De otro modo, que es más empleado, se llama potencia ordinaria a la misma potencia de Dios en cuanto obra en conformidad con las leyes comunes y con las causas que estableció en el universo. Según esta última explicación, Dios puede producir de potencia ordinaria muchas cosas que nunca produce; en cambio, atendiendo a la primera explicación, se dirá que puede hacer de potencia ordinaria únicamente aquellas cosas que ha de hacer alguna vez. Y, atendiendo a la oposición indicada, la potencia ordinaria implica el sentido compuesto que Soncinas decía, mientras que la absoluta entraña el sentido dividido. Viene a ser, pues, como si dijera que la razón natural tiene posibilidad de conocer que Dios puede producir inmediatamente y por sí solo aquellos efectos de potencia absoluta, mas no de potencia ordinaria, es decir, que deba pasar al acto alguna vez.

33. *Opinión del autor.*— Sin embargo, no apruebo esta distinción de Soncinas, porque toda ella se funda en que Dios obra por necesidad de naturaleza y no puede cambiar el orden de las causas naturales en un efecto, sin sufrir cambio El mismo; pero ambas cosas son falsas y contrarias a la razón natural, sea lo que fuere del pensamiento de Aristóteles, cuestión que se ha visto anteriormente. Además, esos dos miembros, tal como los explica el autor citado, entrañan tan manifiesta repugnancia, que en manera alguna pueden ser defendidos por razón natural, siendo casi increíble que Aristóteles sostuviera ambos extremos al mismo

dum hunc ordinem rerum et causarum, quem immutare non potest nisi ipsa mutetur. Unde Arist., II Metaph., text. 8, ait hunc ordinem causarum esse essentialem seu immutabilem. Potestque haec doctrina declarari ex alia quam theologi tradunt, distinguentes potentiam Dei in ordinariam et absolutam, ut est apud D. Thom., I, q. 25, a. 5, ad 1. Potentiam absolutam vocant potentiam Dei secundum se, sine ulla alia suppositione vel determinatione voluntatis, et sine ullo respectu ad naturas rerum vel alias causas. Potentia vero ordinaria duobus modis exponitur: primus est, ut potentia ordinaria dicatur ipsamet potentia Dei prout habet adiunctam scientiam et voluntatem qua Deus decrevit hos effectus et non alios facere, cuiuscumque ordinis sint, id est, sive naturalis sive supernaturalis. Alio modo et magis usitato potentia ordinaria dicitur ipsa potentia Dei prout operatur secundum communes leges et causas quas in universo statuit. Et, iuxta hanc posteriorem explicationem, multa facere potest Deus secundum potentiam ordinariam quae nunquam facit; iuxta priorem vero, ea tantum dicetur posse facere secundum ordinariam potentiam quae aliquando facturus est. Et, iuxta illam oppositionem, potentia ordinaria includit sensum compositum quem Soncinas dicebat, absoluta autem divisum. Unde perinde est ac si diceretur ratione naturali cognosci Deum posse immediate et per se solum facere illos effectus de potentia absoluta, non tamen de potentia ordinaria, id est, quae ad actum sit aliquando reducenda.

33. *Auctoris opinio.*— Verumtamen, haec distinctio Soncinatis mihi non probatur, quia tota fundatur in hoc quod Deus agit ex necessitate naturae et quod non potest mutare ordinem causarum naturalium in aliquo effectu, nisi ipse in se mutetur: utrumque autem est falsum et contra rationem naturalem, quidquid sit de mente Aristotelis, quod supra visum est. Deinde, in illis duobus membris, prout a dicto auctore explicantur, invenitur tam aperta repugnantia, ut nullo modo simul possint ratione naturali persuaderi, et fere incredibile sit Aristotelem utrumque simul sensisse. Nam si po-

tiempo. Porque, si la potencia de Dios considerada en sí misma tiene poder sobre estos efectos y sobre otros, así como para obrar juntamente con estas causas y sin ellas, ¿cómo puede estar determinada, por su naturaleza, a estos efectos y no a otros, y a obrar mediante estas causas y no de otra manera? En verdad, esto resulta contradictorio, ya que la potencia se encontraría, de suyo, inclinada e indiferente a todos estos efectos. Además, porque, si se determinase por sí misma a realizar estos efectos y no otros, tal potencia sería superflua e improcedente en orden a otros, estando intrínsecamente necesitada y determinada a no realizarlos nunca. Por ello, este sentido compuesto es muy diverso de aquel otro que Santo Tomás insinúa en el pasaje citado, al explicar la potencia ordinaria. Pues se dice que este sentido compuesto tiene lugar por una determinación que es intrínseca a la potencia misma y enteramente necesaria y connatural, por lo que este sentido compuesto destruye el dividido, ya que tal determinación no es, en realidad, otra cosa que una limitación de dicha potencia para producir únicamente estos efectos. En cambio, el otro sentido compuesto se da por determinación libre de la voluntad, la cual admite perfectamente potencia absoluta para otra cosa, ya que Dios podría en absoluto no determinar su potencia a estos efectos, sino a otros, aun cuando persevere inmutable en su determinación una vez que la adoptó y, por tanto, no pueda, en sentido compuesto, obrar de manera distinta.

34. En consecuencia, estimo que debe afirmarse la posibilidad de conocer por razón natural que Dios tiene poder absoluto para producir por su sola virtud todos los efectos que realiza mediante las causas segundas, en cuanto en ellos interviene o se considera solamente la eficiencia. Y digo esto porque, si, por otra parte, se añade otro género de causalidad formal o material, desde ese punto de vista es posible que la razón natural ignore si tal efecto podría producirse sin la causa segunda, debido a la imperfección que tales causas implican y a que son más intrínsecas, por lo cual resulta más oscuro y más preternatural el que sean suplidas por un género distinto de causas. Pueden apreciarse ejemplos de esto en los actos vitales, en algunas pasiones propias muy íntimas y en otros casos semejantes. Pero, pasándolos por alto y permaneciendo en el plano de la mera eficiencia, tengo por evidente que Dios puede no sólo cambiar el orden de las causas natu-

tentia Dei, secundum se spectata, potens est ad hos effectus et alios, et ad operandum cum his causis et sine illis, quo modo potest esse natura sua determinata ad hos effectus et non alios, et ad agendum mediantibus his causis, et non alio modo? Revera haec est contradictio, nam potentia de se propensa est et indifferens ad omnes hos effectus. Item, quia, si ex se determinatur ad agendum hos et non illos, superflua et impertinens est talis potentia ad alios effectus cum intrinseca necessitate et determinatione ad nunquam faciendos illos. Unde hic sensus compositus longe diversus est ab illo quem D. Thomas, citato loco, insinuat, declarando potentiam ordinariam. Nam hic sensus compositus dicitur esse per determinationem intrinsecam ipsi potentiae et omnino necessariam ac connaturalem, et ideo hic sensus compositus destruit divisum, quia talis determinatio revera non est aliud quam limitatio talis potentiae ad hos tantum effectus. Alter vero sensus compositus est per determinationem liberam voluntatis, quae optime admittit absolutam potentiam ad aliud, quia simpliciter posset Deus non determinare suam potentiam ad hos effectus, sed ad alios, quamvis in determinatione semel facta immutabilis perseveret, et ideo in sensu composito non possit aliter operari.

34. Dicendum ergo censeo posse ratione naturali cognosci Deum absolute esse potentem ad faciendum sua sola virtute omnes effectus quos per causas secundas operatur, quatenus in eis pura efficientia intervenit seu consideratur. Quod ideo dico quia, si aliud genus causalitatis formalis vel materialis aliunde adiungatur, ex eo capite ignotum esse poterit lumine naturali an talis effectus possit fieri sine causa secunda, propter imperfectionem quam tales causae includunt, et quia sunt magis intrinsecae, ideoque magis obscurum est magisque praeter naturam quod per aliud genus causae suppleantur. Huius rei exempla cerni possunt in actibus vitalibus et in aliquibus propriis passionibus valde intrinsecis et similibus. Quibus omissis, stando in pura efficientia, evidens esse censeo posse Deum et immutare ordinem causarum naturalium et effec-

rales, sino también producir los efectos propios de las mismas prescindiendo de ellas. Lo primero se patentiza por la libertad de Dios, en virtud de cuyo arbitrio ha sido hecho y se conserva todo, y ambas cosas son conocidas por razón natural. Por eso, así como determinó desde la eternidad producir las cosas en un tiempo concreto, y lo hizo, por tanto, sin sufrir mutación, igualmente pudo decretar conservarlas hasta tal tiempo, y según le agradó; por consiguiente, puede en absoluto cambiar este orden sin cambiar El. Esto es lo que dijo San Agustín, lib. XXVI *cont. Faust.*, c. 3, y, apoyándose en él, Santo Tomás, I, q. 105, a. 5: *La potencia divina no se somete al orden de las causas, sino que más bien tiene ese orden sometido a sí misma.* Esta afirmación no es únicamente objeto de creencia, sino que también resulta evidente por razón natural, ya que esto pertenece al perfecto dominio de Dios, que es consecuencia necesaria de la infinita perfección de Dios y de su omnipotencia unida a su libertad. Lo segundo se prueba asimismo perfectamente por la infinitud de la omnipotencia de Dios y por el argumento antes aducido de que toda la virtud activa con respecto a cualquier efecto expresa una perfección simple, ya que el producir en cuanto tal no entraña imperfección alguna y, por tanto, se encuentra en Dios formalmente, y no sólo eminente o remotamente. Cabe añadir que, en contra de esta verdad y de esta demostración, no hay ningún argumento natural, ni siquiera aparente, que pruebe su imposibilidad.

35. Apoyándome en esto, digo, además, que es posible conocer por razón natural que Dios tiene poder para producir efectos naturales en sí mismos y que, según su especie, podrían ser realizados por causas naturales, pero que, individualmente, se encuentran en un estado en el que ya no podrían ser producidos por tales causas, como la resurrección de un muerto, considerada precisivamente en cuanto a la naturaleza y prescindiendo de los dones de la gracia, acerca de los cuales traté por extenso en el tomo II de la III parte, disp. XLIV, sec. 8. La razón es, en pocas palabras, que en este efecto no aparece vestigio alguno de repugnancia o contradicción, como tampoco aparece en la acción misma; pues, aun cuando no sea debida a la naturaleza ni pueda ser resultado del orden de las causas naturales —por lo que, desde este punto de vista, se le llama sobrenatural—, sin embargo, considerada en relación con la omnipotencia divina, es tan propor-

tus earum sine illis producere. Primum patet ex libertate Dei, cuius arbitrio omnia facta sunt et conservantur; et utrumque est notum naturae lumine. Unde, sicut ab aeterno statuit res facere tali tempore, et ideo id facit sine sui mutatione, ita potuit statuere eas conservare solum usque ad tale tempus, et prout ipsi placuit; ergo sine sui mutatione potest absolute hunc ordinem immutare. Et hoc est quod dixit August., XXVI cont. Faust., c. 3, et ex illo D. Thomas, I, q. 105, a. 5: *Virtutem divinam non subdi ordini causarum, sed eum potius habere sibi subiectum.* Quod dictum non solum creditum est, sed etiam ratione naturali evidens, quia hoc pertinet ad perfectum dominium Dei; quod necessario consequitur ad infinitam perfectionem Dei et omnipotentiam cum libertate coniunctam. Secundum etiam optime probatur ex infinitate omnipotentiae Dei, et ex ratione supra tractata, quod virtus integra efficiendi respectu cuiuscumque effectus dicit perfectionem simpliciter, quia efficere ut sic nullam habet admixtam imperfectionem, et ideo formaliter reperitur in Deo, et non tantum eminenter seu remote. Adde contra hanc veritatem et hanc demonstrationem nullam esse vel apparentem rationem naturalem quae probet hoc esse impossibile.

35. Hinc ulterius dico ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad efficiendos effectus in se naturales, qui secundum speciem suam possent per causas naturales fieri, quamvis in individuo sint in eo statu in quo iam non possent per huiusmodi causas fieri, quales sunt resurrectio mortui, praecise quoad naturam et seclusis donis gratiae, de quibus late dixi in II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 8. Et ratio breviter est quia in hoc effectu nullum est vestigium repugnantiae aut contradictionis, neque etiam in ipsa actione; nam, licet non sit debita naturae nec sequi possit ex ordine causarum naturalium, et hoc respectu supernaturalis dicatur, tamen, respectu di-

cionada a ésta como la creación, y por parte del término no requiere otra potencia que la no repugnancia; pues, por el mero hecho de no repugnar, una cosa tiene aptitud para depender de Dios mediante cualquier acción congruente con la potencia divina. Este principio debe tenerse muy en cuenta, y se hace evidente por lo dicho acerca de la omnipotencia divina y su objeto; porque todo eso tiene fundamento suficiente en los principios naturales, de los cuales se sigue evidentemente que, si la cosa que se produce es natural —según se supone aquí—, y en la acción o en el modo en virtud del cual se dice que la realiza Dios solo no interviene una especial repugnancia y contradicción, Dios puede producirla de ese modo, tanto si la acción es una resurrección, como si es la iluminación de un ciego o cualquier otra semejante.

36. De donde afirmo, además, que la razón natural puede conocer que Dios tiene poder para producir otros efectos aparte de los que podrían ser producidos por las causas naturales de este universo, tanto específica como individualmente. Se prueba por los principios antes demostrados; en efecto, se ha puesto de manifiesto que Dios puede crear, que su potencia es absolutamente infinita, incluso en el ámbito del objeto, y que opera libremente. Y de tales principios se sigue con evidencia que puede hacer otras cosas, además de las que existen en el universo y de las que están contenidas en la virtualidad de sus causas. De aquí resulta que también tiene lugar dentro de los límites de la razón natural la distinción de la potencia divina en absoluta y ordinaria. Pues, aunque la razón natural no pueda conocer todo el alcance (por así decirlo) de la potencia absoluta, como se ha visto arriba, conoce, empero, que la potencia de Dios se extiende de suyo a más cosas de las que opera de hecho, o de las que determinó operar, o de las que puede obrar mediante las causas naturales del universo. Asimismo, conoce que esta limitación (por expresarme de esta manera) o determinación de la potencia divina absoluta al modo de obrar, según la potencia ordinaria, no conviene a Dios por necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad. Y de ahí puede razonar, además, que a veces Dios puede obrar de hecho al margen de la potencia ordinaria, refiriéndonos a ésta en el segundo sentido arriba ex-

vinae omnipotentiae, tam proportionata est illi sicut creatio, et ex parte termini non requirit aliam potentiam praeter non repugnantiam, nam, hoc ipso quod res non repugnat, est apta dependere a Deo per quamcumque actionem consentaneam divinae potentiae. Quod principium est valde notandum, et fit evidens ex dictis de omnipotentia Dei et obiecto eius; nam illa omnia fundata sufficienter sunt in principiis naturalibus. Et ex illis evidenter sequitur, si res quae fit naturalis est, ut hic esse supponitur, et in actione seu modo quo a Deo solo fieri dicitur non intervenit specialis repugnantia et contradictio, Deum posse illam efficere tali modo, sive talis actio sit resurrectio, sive illuminatio caeci, sive quaelibet alia similis.

36. Hinc rursus addo ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad producendos effectus alios praeter eos qui produci possent a causis naturalibus huius universi, tam secundum speciem quam secundum individua. Probatur ex principiis supra demonstratis: ostensum est enim Deum posse creare; item, potentiam eius esse infinitam simpliciter, etiam in latitudine obiecti; item, operari libere. Ex his autem principiis evidenter sequitur posse facere alias res praeter eas quae sunt in universo et quae in virtute causarum eius continentur. Atque ita fit ut distinctio etiam illa potentiae Dei in absolutam et ordinariam intra limites rationis naturalis locum habeat. Quamvis enim naturalis ratio non possit cognoscere totam latitudinem (ut ita dicam) potentiae absolutae, ut supra visum est, cognoscit tamen potentiam Dei ex se ad plura extendi quam de facto operetur vel operari decreverit, vel quam mediis causis naturalibus universi operari possit. Cognoscit item hanc limitationem (ut sit dicam) vel determinationem potentiae divinae absolutae ad modum operandi secundum ordinariam potentiam non convenire Deo ex necessitate naturae, sed ex arbitrio suae voluntatis. Ex quo ulterius potest ratiocinari interdum posse Deum praeter ordinariam potentiam de facto operari, loquendo de ordinaria potentia in secundo sensu supra exposito, id est, non

puesto, es decir, no en cuanto implica el sentido compuesto de determinación divina, sino en cuanto expresa el modo de obrar mediante las causas naturales y de acuerdo con las leyes de las mismas. Porque Dios pudo haber decretado desde la eternidad obrar de manera distinta en alguna ocasión. Y esa potestad se colige necesariamente de los principios establecidos, aunque no puede demostrarse suficientemente por razón natural que a veces obre así. Mas cuando decimos (y quede esto advertido para toda la cuestión presente) que todas estas cosas pueden conocerse por razón natural, lo decimos en cuanto depende del objeto, de los principios naturales y de las verdades contenidas en éstos, refiriéndonos especialmente a cada una de ellas en particular; pues, en lo que depende del sujeto, o sea, del hombre, tanto por la dificultad y lentitud con que filosofa acerca de estas cosas como por los impedimentos con que tropieza en la investigación y adquisición de estas verdades, muchas veces falla en su comprensión y, aunque pueda llegar a cada una de ellas, no puede, empero, alcanzarlas todas sin una gracia especial de Dios. De donde se desprende también que, por estar ahora iluminados o fortalecidos por la luz de la fe, entendemos como contenidas en los principios naturales muchas de estas verdades, que quizá no hubiéramos alcanzado filosofando sólo con la razón natural. Y es manifiesto que así sucedió incluso a filósofos muy profundos que carecían de la luz de la fe.

Cómo se distingue en Dios la potencia de la ciencia y la voluntad

37. En cuarto lugar hay que decir, principalmente, que esta potencia divina no es algo que se distinga realmente de la misma esencia divina, de la ciencia y de la voluntad, aunque se distingue conceptualmente de ellas. La afirmación resulta evidente en cuanto a su primera parte por lo que se ha dicho antes; en efecto, se ha demostrado que en Dios no hay ningún accidente, ni composición real alguna; luego su potencia no puede ser un accidente suyo, ni distinguirse realmente de El; de lo contrario, entraría en composición con El, ya que se encuentra en El. De donde resulta que tampoco es algo realmente distinto de la ciencia y la voluntad, puesto que su ciencia y su voluntad no se distinguen de la esencia de

prout includit sensum compositum divinae determinationis, sed prout dicit modum operandi per naturales causas et secundum leges earum. Potest enim Deus ab aeterno decrevisse aliter interdum operari. Quae potestas necessario colligitur ex principiis positis, quamquam quod interdum ita operetur non satis possit ratione naturali demonstrari. Cum autem dicimus (quod semel pro tota hac materia animadversum volumus) haec omnia posse ratione naturali cognosci, loquimur quantum est ex parte obiecti ac naturalium principiorum et veritatum quae in eis continentur, praesertim sigillatim de qualibet earum; nam ex parte subiecti, id est, ipsius hominis, et ex difficultate ac morositate qua de his rebus philosophatur, et ex impedimentis quae in inquirendis et inveniendis his veritatibus patitur, saepe deficit in eis intelligendis, et, licet singulas possit assequi, non tamen omnes sine speciali gratia Dei. Unde etiam fit ut, illuminati nunc seu roborati lumine fidei, multas ex his veritatibus intelligamus ut contentas in principiis naturalibus, quas fortasse non assequeremur, si in pura ratione naturali philosopharemur. Ita enim acutissimis etiam philosophis lumine fidei carentibus accidisse perspectum est.

Potentia quomodo distinguatur a scientia et voluntate in Deo

37. Quarto, principaliter dicendum est hanc divinam potentiam non esse aliud in re quam ipsam divinam essentiam, scientiam et voluntatem, ratione tamen ab eis distingui. Haec assertio quoad priorem partem est evidens ex dictis in superioribus; ostensum est enim in Deo nullum esse accidens, neque ullam in re ipsa compositionem; ergo potentia eius non potest esse accidens eius, neque in re ab ipso distingui; alioqui, cum in ipso sit, faceret cum eo compositionem. Ex quo fit ut in re etiam non sit aliquid distinctum a scientia et voluntate, cum scientia eius et voluntas non

Dios. Por último, todas estas perfecciones pertenecen a la esencia de la sustancia divina, como queda visto en las páginas anteriores.

Se examina la opinión que sostiene que la ciencia es la potencia misma en cuanto opera por imperio

38. Mas, a propósito de la distinción de razón, los doctores plantean una cuestión que es necesaria para explicar formal y precisivamente en qué consiste la potencia de Dios. A este respecto, algunos opinan que Dios causa las cosas *ad extra* inmediatamente por su ciencia, y afirman consecuentemente que la potencia es, incluso según la razón, la misma ciencia, aunque expresada bajo diversa relación; porque se denomina ciencia sólo en cuanto es conocimiento, y potencia, en cambio, en cuanto es causa o principio de la acción *ad extra*. Esta opinión suele explicarse de dos maneras. La primera (y, por tanto, la primera opinión en sentido absoluto) es que el entendimiento divino realiza, además del acto de conocimiento de las cosas creadas —que es cuasi especulativo—, un acto práctico de imperio, que en la Escritura se suele expresar con las fórmulas *hágase la luz, hágase el firmamento*, etc. Con ese acto realiza inmediatamente la voluntad por la que decreta hacer algo, de igual manera que un hombre, dando órdenes a su criado, hace que cumpla su voluntad. Pero Dios, al producir las cosas, no manda a otros como a ministros, sino que manda a las cosas mismas que salgan a la luz, según aquello del Salmo 149: *Lo dijo El, y fueron hechas; lo mandó El, y fueron creadas*. Y de ahí resulta que el entendimiento, en cuanto le compete imperar —según atestigua Santo Tomás, en I-II, q. 17—, es la potencia misma por la que Dios produce las cosas *ad extra*, siendo el imperio mismo la producción actual por parte de Dios.

39. El único fundamento de esta opinión (permaneciendo en el plano de la razón) es que este modo de obrar parece perfectísimo y congruente en grado sumo con una naturaleza intelectual. Porque, como se ha dicho muchas veces, Dios obra por entendimiento y voluntad. Pero estas dos facultades se encuentran en nosotros subordinadas de tal manera, que, aun cuando en el orden de la intención o de la producción interna, es el entendimiento el que va delante y mueve a la volun-

sint aliud ab essentia Dei. Ac denique, omnes hae perfectiones sunt de essentia substantiae divinae, ut in superioribus visum est.

Tractatur opinio quod scientia sit ipsa potentia operans per imperium

38. Sed de distinctione rationis movetur quaestio a Doctoribus, quae necessaria est ad explicandum formaliter ac praecise quid sit potentia Dei. In qua re quidam sentiunt Deum immediate causare res ad extra per scientiam suam. Qui consequenter aiunt potentiam, etiam secundum rationem, esse ipsam scientiam, sub diverso tamen respectu significatam; nam scientia dicitur solum ut est cognitio; potentia vero ut est causa seu principium actionis ad extra. Quae sententia duobus modis declarari solet. Prior (atque adeo prima sententia absolute) est intellectum divinum, praeter actum cognitionis rerum creatarum, qui est quasi speculativus, habere actum practicum imperii, qui in Scriptura explicari solet illis verbis: *fiat lux, fiat firmamentum*, etc. Quo actu immediate exsequitur voluntatem qua decernit aliquid facere, sicut homo, imperando famulo, facit ut exsequatur voluntatem suam. Deus autem in rerum effectione non imperat aliis ut ministris, sed imperat rebus ipsis ut in lucem prodeant, iuxta illud Ps. 149: *Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*. Atque ita fit ut intellectus, quatenus ad ipsum imperare pertinet, teste D. Thoma, I-II, q. 17, sit ipsa potentia qua Deus producit res ad extra, ipsum autem imperium sit actualis effectio ex parte Dei.

39. Fundamentum opinionis (in ratione stando) solum est quia hic modus agendi videtur perfectissimus et maxime consentaneus naturae intellectuali. Operatur enim Deus, ut saepe dictum est, per intellectum et voluntatem. Hae autem duae facultates in nobis ita sunt subordinatae, ut, licet in ordine intentionis seu effectionis internae intellectus antecedat et moveat voluntatem,

tad, sin embargo, en la ejecución y en la acción externa, la voluntad antecede, eligiendo y determinando lo que ha de hacerse, mientras que el entendimiento la sigue imperando la ejecución; luego, según la razón, en Dios guardan el mismo orden. Hay, empero, una diferencia, consistente en que, en nosotros, el imperio es imperfecto e ineficaz para la realización física, por lo cual sólo mueve moralmente, necesitando de otros ministros o potencias que se encarguen de la ejecución inmediata. En cambio, el imperio de Dios es perfecto, siendo por sí mismo eficaz para que se ponga en práctica absoluta e inmediatamente lo que impera.

40. *Juicio acerca de la opinión anterior.*— Ahora bien, esta opinión no puede admitirse, ya que en el entendimiento no puede concebirse ningún acto, ni siquiera ordenado a la operación a la manera de quien impulsa o aplica a la operación, si tal acto no es o un juicio, en cuanto se refiere al mismo imperante, o una locución, si se refiere a los demás; porque, fuera de estas dos cosas, todo lo que se imagina en el entendimiento como impulso para obrar, además de ser imaginado sin causa o razón, no es posible comprender ni explicar cuáles son sus características. Efectivamente, no se puede concebir un acto del entendimiento, a no ser por modo de conocimiento aprehensivo o judicativo, ya que esencial y adecuadamente es una potencia cognoscitiva, por lo que el imperio no puede concebirse en él, a no ser por modo de un juicio absoluto, si se refiere a él mismo, o por modo de un juicio ordenado a otros, si el imperio está referido a otros, según se explica con mayor amplitud en I-II y en la ciencia del alma. Por tanto, el imperio divino, del que se dice que sigue y cumple el decreto libre de la divina voluntad acerca de las cosas que se han de producir, o bien se concibe como inmediatamente referido a Dios mismo, de suerte que se entienda que Dios se impera a sí mismo el crear, como el hombre se impera a sí mismo el andar, o bien se concibe como referido inmediatamente a las criaturas, a las que Dios manda que existan. Lo primero no puede afirmarse de modo consecuente, según aquella opinión, no sólo porque tal imperio no será la razón inmediata de obrar *ad extra*, sino una especie de aplicación eficaz por la que Dios mismo se aplica, o aplica su potencia, a la operación —de igual manera que, cuando un hombre se impera a sí mismo el moverse, el imperio es una aplicación eficaz al movimiento, pero

tamen, in exsecutione et actione externa, voluntas antecedat eligendo et decernendo quod faciendum est, intellectus vero subsequatur imperando exsecutionem; ergo secundum rationem eumdem ordinem servant in Deo. Est tamen differentia, quia in nobis imperium est imperfectum et inefficax ad physicam exsecutionem, et ideo solum moraliter movet, indigetque aliis ministris vel potentiis proxime exsequentibus. Dei autem imperium est perfectum, et ideo per seipsum est efficax ut per se ac immediate exsecutioni mandetur quod imperat.

40. *Iudicium de praecedenti sententia.*— Haec autem opinio probari non potest, nam in intellectu nullus potest intelligi actus, etiam ordinatus ad opus per modum impellentis seu applicantis ad ipsum opus, nisi talis actus sit vel iudicium aliquod, si sit respectu ipsiusmet imperantis, vel aliqua locutio, si sit respectu aliorum; nam, praeter haec duo, quidquid in intellectu fingitur tamquam impulsio ad opus, et sine causa vel ratione fingitur, et intelligi ac explicari non potest quale illud sit. Nam in intellectu concipi non potest actus, nisi per modum cognitionis apprehensivae aut iudicativae; est enim essentialiter et adaequate cognoscitiva potentia, et ideo non potest in eo intelligi imperium, nisi aut per modum absoluti iudicii, si sit ad seipsum, aut per modum iudicii ordinati ad alios, si imperium ad alios referatur, ut latius in I-II et in scientia de anima explicatur. Divinum ergo imperium, quod dicitur subsequi decretum liberum divinae voluntatis de rebus faciendis et exsequi illud, vel intelligitur referri immediate ad ipsum Deum, ita ut intelligatur Deus sibi imperans ut creet, sicut homo sibi imperat ut ambulet; vel referri immediate ad creaturas quibus Deus imperat ut sint. Primum non potest dici consequenter iuxta illam sententiam, tum quia tale imperium non erit immediata ratio agendi ad extra, sed erit quasi applicatio efficax, qua Deus se vel potentiam suam applicat ad opus, sicut, quando homo sibi imperat motum, imperium est applicatio ef-

no su principio próximo—, sino también porque, con posterioridad al decreto libre, en el entendimiento divino no puede seguirse ningún acto que verse inmediatamente sobre el mismo Dios o su realidad, si no es el conocimiento por el que conoce que El ya determinó esto, o el juicio por el que juzga que ha de hacer absolutamente lo que determinó, sin que pueda hacer ya otra cosa; y si alguien quiere llamar imperio a ese juicio, no voy a discutir acerca de la palabra, aunque sea bastante metafórica con respecto a Dios. Pero nadie puede pensar con probabilidad que ese conocimiento o juicio sea la razón próxima por la que Dios obra fuera de sí, ya que próximamente sólo versa sobre el decreto libre del mismo Dios y sobre su inmutabilidad y eficacia. Y fuera de este acto no es posible imaginar o concebir en el entendimiento divino ningún otro acto racionalmente posterior, a no ser el decreto libre de la voluntad acerca de las cosas que se han de producir *ad extra*, que tenga razón de imperio de Dios para consigo mismo, con el cual se aplique El o aplique su potencia a la operación, porque no puede explicarse de qué clase es ese acto, o qué se concibe o juzga por él, o cuál sea su necesidad, puesto que Dios se aplica suficientemente a la operación por su voluntad, que le es conocida y manifestada.

41. Y si se elige la segunda parte, a saber, que dicho imperio se ordena inmediatamente a las criaturas mismas que se han de producir, en primer lugar, eso no puede afirmarse del imperio en sentido propio, sino sólo en sentido metafórico. Porque las criaturas, en cuanto son educidas del no ser al ser, no son capaces de imperio propio, cosa que se echa de ver principalmente en las inanimadas. Y lo mismo ocurre en todas, incluso en las inteligentes, pues, en cuanto término de la creación, no ejercen el acto de entender, ni ello es esencialmente necesario para que sean creadas, como resulta evidente de suyo; es más: es preciso que el ser término de la creación anteceda al acto de entender, al menos en orden de naturaleza. Pero el imperio propiamente dicho se ordena al inteligente en cuanto tal, lo que resulta manifiesto por su correlativo; pues al imperio en sentido propio responde la obediencia, y la obediencia propiamente dicha sólo se da en las realidades inteligentes. Y estas dos cosas —el imperio y la obediencia— se acomodan, por una participación imperfecta y cuasi material, a algunos irracionales, en cuan-

ficax ad motum, non proximum principium illius; tum etiam quia post decretum liberum non potest in intellectu divino consequi aliquis actus eius qui versetur immediate circa ipsummet Deum vel res eius, nisi vel cognitio qua cognoscit se hoc iam decrevisse, vel iudicium quo iudicat sibi omnino esse agendum quod decrevit nec posse iam aliud fieri, quod iudicium, si quis imperium vocare voluerit, de voce non contendam, quamvis sit satis metaphorica respectu Dei. Nemo tamen probabiliter cogitare potest illam cognitionem vel iudicium esse proximam rationem per quam Deus extra se agit, cum proxime solum versetur circa decretum liberum ipsius Dei et circa immutabilitatem et efficaciam eius. Praeter hunc autem actum non potest fingi aut intelligi in divino intellectu aliquis alius actus posterior secundum rationem quam decretum liberum voluntatis de rebus ad extra producendis, qui habeat rationem imperii Dei ad seipsum quo practice applicet se vel suam potentiam ad opus, quia nec declarari potest qualis sit talis actus, aut quid per illum cognoscatur aut iudicetur, aut quae sit necessitas eius, cum Deus per voluntatem suam sibi cognitam et manifestatam sufficienter applicetur ad opus.

41. Quod si altera pars eligatur, nimirum, illud imperium immediate ordinari ad creaturas ipsas producendas, primum id dici non potest de imperio in sensu proprio, sed tantum in metaphorico. Nam creaturae, ut educuntur de non esse ad esse, non sunt capaces proprii imperii, quod maxime patet in inanimatis. Est autem idem in omnibus etiam intelligentibus, quia, ut terminant creationem, non exercent actum intelligendi, neque id est per se necessarium ut creentur, ut ex se est evidens; immo, necesse est ut terminare creationem antecedat actum intelligendi, saltem ordine naturae. Imperium autem proprie dictum ordinatur ad intelligentem ut sic, quod patet ex suo correlativo; imperio enim proprie dicto respondet obedientia; obedientia autem proprie dicta tantum est in rebus intelligentibus. Accommodantur autem haec, scilicet, imperium et obedientia, per quamdam imperfectam et quasi materialem participationem, quibus-

to, en virtud de cierta costumbre, pueden captar los signos con que se les intima el imperio. Y metafóricamente se dice que las criaturas obedecen a Dios cuando tienen comienzo en el ser o lo reciben de la eficacia de Dios y al arbitrio de su voluntad, porque se comportan como si entendieran y obedecieran a ese arbitrio. Por eso, inversamente, el imperar Dios a las criaturas que se hagan no es otra cosa que crearlas eficazmente al arbitrio de su voluntad. En consecuencia, con este modo de expresión no se explica ningún acto propio del entendimiento de Dios en cuanto habla a las criaturas, sino que se declara metafóricamente la eficacia de la potencia divina, en cuanto obra al arbitrio de su voluntad. Esta clase de metáforas es frecuente en la Escritura; por ejemplo, en Job, 13, se dice que Dios habla al mar: *Llegarás hasta aquí, y no avanzarás más,* a propósito de lo cual se dice en Prov., 8: *Imponía ley a las aguas para que no traspasaran sus límites.* También en este sentido se afirma en *ad Rom.*, 4: *Llama a las cosas que no son, de igual manera que a las que son;* y con estos modos de hablar se declara la eficacia de la voluntad y de la potencia divina. Por consiguiente, en el entendimiento divino no hay acto alguno que sea imperio propio con respecto al efecto que se ha de producir, por lo que Santo Tomás, en los pasajes que vamos a citar en seguida, pone en la voluntad el imperio divino en orden a los efectos que se han de producir.

Se examina la segunda opinión, según la cual la potencia operativa próxima es la ciencia por medio de las ideas

42. La segunda opinión puede ser que el entendimiento divino, mediante las ideas o ejemplares de las cosas que tiene en sí mismo, es la razón próxima de obrar y, consiguientemente, la potencia misma por la que Dios produce las cosas *ad extra.* Porque, según indicamos arriba, Dios posee en su ciencia infinita las razones o ejemplares de todas las cosas posibles, que no son sino el concepto intelectual que Dios tiene de las naturalezas de cada una de las cosas, concepto que, por representar intencional o inteligiblemente cada una de las naturalezas producibles por Dios, se llama razón, ejemplar, o idea suya. Mas estos ejemplares

dam brutis, quatenus ex consuetudine quadam percipere possunt signa quibus imperium seu motio intimatur. Per metaphoram vero dicuntur creaturae obedire Deo quando esse incipiunt, vel recipiunt ex efficacia Dei et ad nutum voluntatis eius, quia ita se gerunt ac si intelligerent et ad nutum obedirent. Unde, e converso, Deum imperare creaturis ut fiant, nihil aliud est quam ad nutum voluntatis suae efficaciter illas procreare. Quocirca, per illud locutionis genus non explicatur aliquis actus proprius intellectus Dei loquentis ad creaturas, sed metaphorice declaratur efficacia divinae potentiae operantis ad nutum voluntatis suae. Quod genus metaphorae est frequens in Scriptura, ut, Iob, 13, Deus dicitur loqui ad mare: *Usque huc venies, et non procedes amplius,* etc., de quo dicitur Prov., 8: *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Sic etiam ad Rom., 4, dicitur: *Vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt;* quibus dicendi modis declaratur efficacitas divinae voluntatis et potentiae. Non est ergo in intellectu divino aliquis actus qui sit proprium imperium respectu effectus producendi. Et ideo D. Thomas, locis statim citandis, imperium divinum ad effectus producendos in voluntate constituit.

Tractatur secunda sententia, scientiam per ideas esse proximam potentiam agendi

42. Secunda sententia esse potest divinum intellectum, per ideas seu exemplaria rerum quae in se habet, esse proximam rationem agendi, atque adeo potentiam ipsam per quam Deus res ad extra producit. Deus enim, ut supra tetigimus, in sua infinita scientia habet rationes seu exemplaria omnium rerum possibilium, quae non sunt aliud quam ipsemet intellectualis conceptus quem de singulis rerum naturis habet Deus, qui, ut intentionaliter seu intelligibiliter repraesentat unamquamque naturam factibilem a Deo, dicitur ratio, exemplar aut idea eius. Haec autem exemplaria divina nihil

divinos no producen fuera de sí nada por necesidad natural, sino que deben ser determinados por la voluntad, por lo cual, considerados en sí mismos y en cuanto anteriores a la voluntad, según nuestro modo de entender, se llaman razones de las cosas; mas, una vez que a ellos se une la voluntad por la que Dios quiere producir esta o aquella naturaleza en conformidad con este o aquel ejemplar, se llaman ideas prácticas. Pues bien, la presente opinión sostiene que de estas ideas, en cuanto aplicadas y determinadas por la voluntad, dimanan las criaturas absoluta e inmediatamente, y no mediante otro acto inmanente del entendimiento divino, ya que no puede imaginarse ningún acto de esta clase, como se ha explicado contra la opinión anterior, sino por inmediata eficiencia o influjo sobre las cosas mismas, de igual manera que, por ejemplo, un artífice humano concibe primeramente en sí la idea de una casa y después quiere producir la casa en conformidad con el ejemplar concebido; por tanto, si el ejemplar fuese tan perfecto y eficaz que, sin necesidad de manos e instrumentos, produjese al instante un objeto artificial tal como la voluntad lo quiere, entonces el entendimiento, mediante el ejemplar concebido, sería la potencia que realizara y produjera inmediatamente las cosas artificiales. De esta manera, pues, concibe la presente opinión las ideas divinas y su eficiencia.

43. Y con esta misma exposición puede defenderse esta sentencia; porque tal modo de obrar corresponde a una gran perfección de la ciencia y del arte, como puede verse en el ejemplo propuesto; en efecto, si el entendimiento humano poseyese esa eficacia por medio de sus ejemplares, su arte sería más elevado y excelente de lo que es ahora; pero a la ciencia divina debe atribuírsele toda excelencia y perfección, sobre todo cuando no se mezcla ninguna imperfección ni interviene repugnancia alguna; mas en este caso no puede concebirse ninguna imperfección, ya que el tener poder de producir es una perfección; y tampoco se descubre aquí repugnancia, pues, aunque el acto inmanente no requiera por sí mismo el que la eficiencia se dé fuera del ser inteligente, sin embargo no repugna en modo alguno el que, en cuanto es una forma intelectual, produzca su objeto, es decir, la realidad representada por ella. Más aún: esto es sobremanera conforme con los ejemplares divinos, no sólo porque, de igual manera que son perfectísimos, asimis-

extra se agunt necessitate naturae, sed per voluntatem determinari debent, et ideo secundum se, et ut anteriores voluntate nostro modo intelligendi, vocantur rationes rerum; postquam vero eis adiungitur voluntas qua Deus vult iuxta hoc vel illud exemplar hanc vel illam naturam efficere, vocantur ideae practicae. Ab his ergo ideis, ut applicatis et determinatis per voluntatem, dicit haec opinio manare creaturas per se et immediate, non medio alio actu immanenti divini intellectus, hic enim nullus excogitari potest, ut contra priorem sententiam declaratum est, sed per immediatam efficientiam seu influxum in res ipsas. Ut, verbi gratia, artifex humanus prius in se concipit ideam domus, et deinde vult efficere domum conformem exemplari concepto; si ergo illud exemplar esset tam perfectum et efficax, ut sine manibus et instrumentis statim efficeret tale artificium quale voluntas vult, tunc intellectus per exemplar conceptum esset potentia immediate exsequens et efficiens res artificiales. Ad hunc ergo modum imaginatur haec opinio divinas ideas et efficientiam earum.

43. Et ex hac expositione persuaderi potest haec opinio; nam hic modus agendi pertinet ad magnam perfectionem scientiae et artis, ut in exemplo allato intueri licet; si enim intellectus hominis per sua exemplaria haberet illam efficaciam, altior et nobilior esset eius ars quam nunc est; omnis autem nobilitas et perfectio est divinae scientiae tribuenda, maxime ubi nulla miscetur imperfectio neque intercedit repugnantia; in hoc autem nulla imperfectio cogitari potest, quia habere vim efficiendi perfectio est. Neque etiam in hoc invenitur repugnantia, quia, licet actus immanens per se non requirat efficientiam extra intelligentem, tamen nihil repugnat quod, ut est forma quaedam intellectualis, sit activa sui obiecti seu rei per ipsam repraesentatae. Immo, hoc est maxime consentaneum divinis exemplaribus, tum quia, sicut sunt per-

mo deben ser eficacísimos, sino también porque en el artífice supremo y simplicísimo deben encontrarse unidas las cosas que se hallan divididas en los artífices creados. Durando, *In I,* dist. 45, q. 2, cita esta opinión y la impugna no muy eficazmente; porque, sin duda, explicada del modo indicado, no es improbable ni resultará fácil refutarla; en cuanto a mi juicio acerca de ella, voy a manifestarlo en seguida.

Tercera opinión: la voluntad es potencia

44. La tercera opinión sostiene que la misma voluntad divina es la potencia por la que Dios obra inmediatamente *ad extra,* en virtud de un querer absoluto y eficaz de que tal criatura exista en tal tiempo, modo, etc.; porque de ese querer dimanan inmediatamente y reciben el ser las criaturas que son producidas por Dios. Esta opinión suele atribuirse a Santo Tomás, en los lugares que se citarán abajo; pero allí mismo demostraré que pensó de otro modo. Se inclina a ella Cayetano, I p., q. 25, a. 1, al decir que quizá sea más verdadera. En cambio, el Ferrariense, II *cont. Gent.,* c. 1 y 16, se limita a decir que el obrar de Dios *ad extra* consiste en querer o en entender; también la indica Escoto, *In I,* dist. 37. Y no faltan teólogos que consideren cierta esta opinión, por el modo de hablar de la Sagrada Escritura, que atribuye a la voluntad divina eficacia en el obrar, y dice: *Hizo todo lo que quiso;* y también: *Todo lo hace según el consejo de su voluntad.* Por lo que el Papa San León, *serm. 2 de Nativit.,* dice: *Dios, cuya naturaleza es bondad, cuya voluntad es potencia, cuya operación es misericordia.* Y San Agustín, en sus *Meditaciones,* c. 29: *Cuya voluntad es operación, cuyo querer es poder; que creaste de la nada todas las cosas que hiciste por tu sola voluntad.* Y la razón está en que la voluntad de Dios es eficacísima; luego a su perfección corresponde el obrar por sí misma las cosas que quiere que se hagan, de suerte que, aun cuando se la conciba precisivamente, dejando a un lado toda otra potencia, tenga por sí misma poder para realizar lo que quiere; por consiguiente, ella es el principio formal y próximo de toda producción y acción divina.

fectissima, ita etiam esse debent efficacissima, tum etiam quia quae in creatis artificibus sunt divisa, in supremo et simplicissimo debent esse unita. Hanc sententiam attingit Durand., In I, dist. 45, q. 2, et eam impugnat non admodum efficaciter; nam revera, praedicto modo explicata, nec improbabilis est nec facile impugnari poterit; quid autem de illa sentiam, statim aperiam.

Tertia sententia, quod voluntas sit potentia

44. Tertia sententia est ipsam voluntatem divinam esse potentiam per quam Deus ad extra immediate operatur, per absolutum velle et efficax quod talis creatura sit tali tempore, modo, etc.; ab hoc enim velle immediate fluunt et recipiunt esse creaturae quae a Deo fiunt. Solet haec opinio tribui D. Thomae, locis infra citandis; sed aliam fuisse eius sententiam ibidem ostendam. In eam tamen inclinat Caietan., I p., q. 25, a. 1, dicens forsan esse veriorem. Ferrar. vero, II cont. Gent., c. 1 et 16, solum ait agere Dei ad extra aut esse velle aut intelligere; significat etiam Scotus, In I, dist. 37. Nec desunt theologi qui hanc sententiam certam existiment propter modum loquendi Sacrae Scripturae, divinae voluntati tribuentis efficaciam in operando, et dicentis: *Omnia quaecumque voluit, fecit;* et: *Omnia operatur secundum consilium voluntatis suae.* Unde Leo Papa, serm. 2 de Nativit.: *Deus* (inquit) *cuius natura bonitas, cuius voluntas potentia, cuius opus misericordia est.* Et August., in Meditationib., c. 29: *Cuius voluntas opus, cuius velle posse est; qui omnia de nihilo creasti, quae sola tua voluntate fecisti.* Ratio vero est quia voluntas Dei est efficacissima; ergo ad eius perfectionem pertinet ut per seipsam sit operativa eorum quae vult fieri, ita ut, licet praecise intelligatur, seclusa omni alia potentia, per seipsam sit potens ad exsequendum quod vult; ipsa ergo est principium formale ac proximum omnis effectionis et actionis divinae.

Cuarta opinión, según la cual la potencia se distingue conceptualmente de la ciencia y de la voluntad

45. La cuarta opinión defiende que la potencia divina es conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad concebidos según sus razones formales precisivas, y no consiste en otra cosa que en la misma naturaleza divina, la cual, en cuanto es el mismo ser por esencia, es por sí productiva de cualquier ser participado o participable, si se une la voluntad en cuanto aplicativa y la ciencia en cuanto directiva. Parece que ésta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 19, a. 4, ad 4, donde dice: *En nosotros, la ciencia es causa en cuanto directiva, la voluntad en cuanto imperativa, y la potencia en cuanto ejecutiva y en cuanto principio inmediato de operación.* Y concluye: *Pero en Dios se identifican todas estas cosas,* dando a entender que realmente son una sola cosa, pero que se distinguen por la razón. Esto es lo que declaró más explícitamente después, q. 25, a. 1, ad 4, al decir: *No se afirma en Dios la potencia como algo que difiera de la ciencia y de la voluntad realmente, sino sólo conceptualmente, en cuanto la potencia implica la razón de principio ejecutivo de aquello que la voluntad impera y hacia lo cual la ciencia dirige.* Mas después añade que, incluso la ciencia y la voluntad divina, en cuanto principio de realización, tienen razón de potencia, sin que con esto destruya o niegue lo que había dicho antes, sino que añade que la ciencia y la voluntad, consideradas según su modo de causalidad, pueden participar del nombre de potencia; pero nunca les atribuye un modo de causar que se lleve a cabo ejecutando próximamente y como realizando la acción *ad extra,* sino únicamente imperando o dirigiendo. Por eso repite de nuevo más abajo, en la cuestión citada, a. 5, ad 1: *La potencia se concibe como ejecutiva, la voluntad como imperativa, y el entendimiento y la sabiduría como directivos.* Y al final de la misma solución, concluye: *Dios hace algo porque quiere, mas no puede porque quiere, sino porque es así en su naturaleza.* También mantiene esta opinión Durando, *In I,* dist. 38, q. 1.

46. Y puede defenderse como sigue: Dios no obra fuera de sí en cuanto es infinito únicamente en razón de esciente o volente, sino en cuanto es absoluta-

Quarta opinio, ratione distinguens potentiam a scientia et voluntate

45. Quarta sententia est potentiam divinam esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate secundum suas praecisas rationes formales conceptis, nihilque aliud esse quam ipsammet divinam naturam, quae, quatenus est ipsum esse per essentiam, est per se effectrix cuiuslibet esse participati seu participabilis, si accedat voluntas ut applicans, et scientia ut dirigens. Et haec videtur esse sententia D. Thom., I, q. 19, a. 4, ad 4, ubi ait: *In nobis scientia est causa ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exsequens et immediatum principium operationis.* Et concludit: *Sed haec omnia in Deo idem sunt,* significans re quidem esse unum, secundum rationem autem distingui. Quod expressius declaravit inferius, q. 25, a 1, ad 4, dicens: *Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit.* Addit vero deinde etiam scientiam et voluntatem divinam, secundum quod est principium effectivum, habere rationem potentiae, in quo non destruit aut negat quod antea dixerat, sed addit scientiam et voluntatem, secundum suum causalitatis modum, posse nomen potentiae participare; nunquam tamen tribuit illis modum causandi exsequendo proxime et quasi eliciendo actionem ad extra, sed imperando tantum vel dirigendo. Unde inferius, eadem quaest., a. 5, ad 1, iterum repetit: *Potentia intelligitur ut exsequens, voluntas ut imperans, intellectus et sapientia ut dirigens.* Et in fine illius solutionis concludit: *Ideo Deus aliquid facit quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura.* Et hanc sententiam tenet etiam Durandus, In I, dist. 38, q. 1.

46. Et potest ita suaderi, nam Deus non agit extra se quatenus est infinitus solum in ratione scientis aut volentis, sed quatenus

mente infinito en el orden del ente, ya que, según dijimos antes, toda esta infinitud es necesaria para crear y para obrar sin depender de un ser superior, a la manera que obra siempre Dios; luego a Dios le conviene la potencia no formalmente por razón del entendimiento o de la voluntad, sino por razón del ser mismo por esencia, en cuanto es infinito e incluye eminentemente toda perfección participable de El. Se confirma, en primer lugar, porque Dios no es omnipotente por el hecho de saberlo todo, sino que más bien lo sabe todo por ser omnipotente y contener de manera eminente todas las cosas; pues en este sentido decíamos arriba, con Dionisio, Santo Tomás y otros, que Dios, comprendiéndose a sí mismo y su potencia, conoce todas las criaturas posibles; luego la ciencia que Dios tiene de las criaturas se distingue conceptualmente de la omnipotencia, y esa ciencia, según nuestro modo de concebir, supone en la naturaleza divina la continencia eminencial de todas las criaturas, siendo ésta la razón por la que puede ser primer principio de ellas. Puede razonarse de manera semejante a propósito de la voluntad; en efecto, Dios no puede crear una cosa porque quiere, como acertadamente dijo Santo Tomás, e incluso ni siquiera puede crear porque puede querer, sino más bien puede querer crear porque es omnipotente para cumplirlo; luego la voluntad, incluso conceptualmente, supone la omnipotencia. En segundo lugar se confirma, porque no hay ninguna razón suficiente para atribuir la virtud ejecutiva e inmediatamente productiva de la acción *ad extra* a la voluntad más bien que al entendimiento, o al contrario; luego no debe atribuirse a ninguno de los dos. El antecedente resulta claro por lo dicho; pues, por una parte, la ciencia supera a la voluntad, ya que, atendiendo a su razón formal, es una perfección más excelente, y constituye el ser de Dios o pertenece a él más formalmente, conteniendo en sí las formas o ideas de las cosas que se han de hacer, lo cual parece necesario en sumo grado para su producción. Mas, por otra parte, la voluntad supera al entendimiento, puesto que a ella le compete la ejecución de las operaciones, por tener más fuerza de impulso que el entendimiento. Se prueba la primera consecuencia no sólo porque, hablando en absoluto, no hay mayor razón para una potencia que para otra, sino también porque en ninguna de ellas hay razón

est infinitus simpliciter in genere entis; tota enim haec infinitas necessaria est ad creandum, ut supra diximus, et ad agendum sine dependentia a superiori, quomodo semper operatur Deus; ergo potentia convenit Deo non formaliter ratione intellectus vel voluntatis, sed ratione ipsius esse per essentiam, quatenus infinitum est et eminenter includit omnem perfectionem participabilem ab ipso. Et confirmatur, primo, quia Deus non est omnipotens eo quod sciat omnia, sed potius scit omnia quia est omnipotens et eminenter continet omnia; sic enim supra dicebamus, cum Dionys., D. Thom., et aliis, Deum, comprehendendo se et potentiam suam, cognoscere omnes creaturas possibiles; ergo scientia creaturarum ratione distinguitur ab omnipotentia, et illa scientia, ut determinata ad creaturas, supponit, modo nostro concipiendi, in divina natura continentiam eminentialem omnium creaturarum, ratione cuius esse potest primum principium earum. Et similis discursus fieri potest de voluntate; nam Deus non ideo potest rem creare quia vult, ut bene D. Thomas dixit, immo neque ideo potest creare quia potest velle, sed potius ideo potest velle creare quia est omnipotens ad exsequendum; ergo voluntas etiam secundum rationem supponit omnipotentiam. Et confirmatur, secundo, quia nulla est sufficiens ratio ob quam vis exsecutiva et elicitiva immediate actionis ad extra magis tribuatur voluntati quam intellectui, vel e converso; ergo neutri attribuenda est. Antecedens patet ex dictis; nam ex una parte scientia superat voluntatem, quia, iuxta formalem suam rationem, est excellentior perfectio, et formalius constituit seu pertinet ad esse Dei, et continet in se formas seu ideas rerum agendarum, quod maxime necessarium videtur ad earum productionem. Aliunde vero superat voluntas intellectum quia ad illam pertinet exsecutio operum, quia est magis impulsiva quam intellectus. Prima vero consequentia probatur, tum quia non est, absolute loquendo, maior ratio de una potentia quam de alia, tum etiam quia in neutra est sufficiens ratio ut ei exsecutio tribuatur, quia neutra sine altera est suf-

suficiente para que se le atribuya la operación, ya que ninguna basta para producir sin la otra, y cada una posee en su razón su modo propio de causalidad, sin trascenderlo, manteniéndose precisamente en su concepto y razón formal, pero gozando de infinitud en él. Porque a la ciencia, en cuanto ciencia, por más que sea práctica, sólo le compete dirigir la acción, ya que la ciencia es representativa y como iluminativa, realizando, por tanto, este cometido en el agente intelectual, ya que dirige su acción. Por ello, aun cuando sea infinita, si nos detenemos precisivamente en la razón de ciencia, sólo tendrá infinita perfección al dirigir con infinita claridad e infalibilidad. En cambio, el oficio de la voluntad es amar, tender, elegir y usar y, por esta razón, aplicar a la operación otras potencias del mismo apetente. Y, en caso de que la voluntad sea infinita, desde este punto de vista preciso tendrá infinitud al aplicar, de suerte que pueda aplicar eficazmente a la operación incluso a una potencia infinita, si es necesaria; y en esto consiste la eficacia de la voluntad divina, por razón de la cual las acciones *ad extra* se atribuyen a ella, *porque bajo su dominio está el poder cuando quiere,* como se dice en *Sap.*, 12; luego ni hay razón suficiente para desviar alguna de estas potencias a otro modo de causalidad, ni hay tampoco mayor razón para una que para otra. Y no puede decirse, como algunos insinúan, que el entendimiento y la voluntad simultáneamente son la misma potencia ejecutiva, no sólo porque nosotros concebimos la acción de esta potencia como dotada de una naturaleza única y simple, por lo que no es posible que la potencia entendida precisivamente incluya el acto del entendimiento y el de la voluntad, sino sobre todo porque el razonamiento expuesto y lo que vamos a decir en seguida valen por igual para ambas voluntades simultáneamente y para cada una de ellas.

Se aprueba la cuarta opinión

47. A mi juicio, debe aceptarse en absoluto esta opinión, que explico y demuestro, en último lugar, de la manera siguiente. O ahora investigamos una potencia que sea como principio próximo de acción, distinto del principio principal y radical, o sólo en cuanto expresa el mismo principio principal, siendo éste también inmediato. En el primer sentido, no es necesario imaginar o concebir en

ficiens ad efficiendum, et unaquaeque in sua ratione habet proprium causalitatis modum, quem non transcendit, praecise stando in suo conceptu et ratione formali, sed in illo habet infinitatem suam. Scientia enim ut scientia, quantumvis practica, solum habet dirigere actionem; est enim scientia repraesentans et quasi illuminans, unde hoc munus habet in agente per intellectum, dirigit enim actionem eius. Quapropter, etiamsi sit infinita, praecise stando in ratione scientiae solum habebit infinitam perfectionem in dirigendo cum infinita claritate et infallibilitate. Voluntatis vero munus est diligere, intendere, eligere et uti, et hac ratione applicare ad opus alias potentias eiusdem appetentis. Quod si infinita sit voluntas, sub hac praecisa ratione habebit infinitatem in applicando, ita ut etiam infinitam potentiam possit efficaciter applicare ad opus, si necessaria sit; et in hoc consistit efficacia divinae voluntatis, propter quam ei tribuuntur actiones ad extra, *quia illi subest, cum voluerit, posse*, ut dicitur Sap., 12; ergo neque est sufficiens ratio extrahendi aliquam ex his potentiis ad alium causalitatis modum, neque etiam est maior ratio de una quam de altera. Nec vero dici potest, quod quidam insinuant, intellectum et voluntatem simul esse ipsam potentiam exsecutivam, tum quia actio huius potentiae unius ac simplicis rationis a nobis concipitur, et ideo fieri non potest ut potentia praecise concepta includat intellectus et voluntatis actum, tum maxime quia discursus factus, et quae statim attingemus, aeque procedunt de utraque voluntate simul ac de singulis.

Approbatur quarta opinio

47. Atque haec sententia mihi simpliciter probanda videtur, quam ultimo ita declaro et confirmo. Aut enim hic inquirimus potentiam quae sit quasi principium proximum actionis distinctum a principali et radicali, vel ut solum dicit ipsum principium principale quod sit etiam immediatum. Priori

Dios una potencia conceptualmente distinta de la esencia; y en el segundo sentido no puede ser la ciencia en cuanto ciencia, ni la voluntad en cuanto voluntad, sino la esencia en cuanto entidad infinita, y el mismo ser por esencia; luego. Explico la menor de esta manera: en las criaturas, el calor, por ejemplo, en cuanto es una forma que confiere el ser cálido y en cuanto es principio de calentamiento, es realmente una forma única e idéntica, que es activa por razón de sí misma; por eso, aun cuando nosotros podamos concebirla con diversos conceptos inadecuados, según esas diversas relaciones o causalidades, sin embargo, no se distinguen de ese modo, ni siquiera conceptualmente, la potencia próxima y la potencia principal del calentamiento, sino que el calor mismo, por razón de su entidad, es la potencia próxima y principal para el calentamiento accidental, manteniéndonos precisamente en él. Lo mismo ocurriría, de modo proporcional, en una forma sustancial, por ejemplo, la del fuego, si por sí misma produjera otra forma semejante; ahora bien, si no puede ser principio próximo, sino únicamente principal de su comunicación, ello se debe a que es una forma limitada y finita, que necesita disposiciones accidentales. En cambio, este argumento no es aplicable a la sustancia divina, porque es ilimitada y contiene en su ser sustancial toda virtud activa. Así, pues, la naturaleza divina en cuanto tal es, sin duda, el principio principal y radical de toda acción *ad extra*. A esta conclusión llega también el argumento de que no es un principio de esa naturaleza sino en cuanto contiene eminentemente todas las cosas; pero esto no le corresponde precisamente por razón de su ciencia o de su voluntad, sino por razón de su infinitud total. Además, porque es fuente de todo el ser en tanto en cuanto es el mismo ser por esencia; y a ese ser, en cuanto nosotros lo concebimos formalmente en Dios mismo, se le llama naturaleza o esencia de Dios, y en cuanto por sí mismo es comunicativo de sí mismo, se le denomina principio o razón de obrar *ad extra*.

48. Fuera de este principio, no es preciso concebir en Dios otro principio próximo, ni siquiera conceptualmente distinto, que produzca la acción de manera más inmediata; pues, por ser aquél ilimitado e infinito, aun cuando sea sustancial, y por ser eficiente también en razón de potencia próxima, no necesita de una facultad intermedia. Porque, en las sustancias creadas, la distinción de estos prin-

modo, non oportet fingere aut concipere in Deo potentiam ratione distinctam ab essentia; posteriori autem modo non potest esse scientia ut scientia, vel voluntas ut voluntas, sed essentia ut infinita entitas, et ipsum esse per essentiam; ergo. Minorem ita declaro, nam in creaturis calor, verbi gratia, quatenus est forma dans esse calidum, et quatenus est principium calefaciendi, in re est una et eadem forma, quae ratione sui est activa; unde, licet, secundum has diversas habitudines vel causalitates, possit a nobis diversis conceptibus inadaequatis concipi, non tamen ita distinguuntur, etiam ratione, potentia proxima et principalis calefaciendi, sed ipsemet calor ratione suae entitatis est proxima et principalis potentia ad calefactionem accidentalem, in ea praecise sistendo. Idem proportionaliter esset in forma substantiali ignis, verbi gratia, si per seipsam esset productiva similis formae; nunc vero, si non potest esse principium proximum suae communicationis, sed tantum principale, ideo est quia est limitata et finita forma indigens dispositionibus accidentalibus. In divina autem substantia cessat haec ratio, quia illimitata est et omnem vim agendi in suo esse substantiali continens. Igitur divina natura ut sic est sine dubio principium principale et radicale omnis actionis ad extra. Quod etiam concludit illa ratio, quia non est tale principium nisi quatenus eminenter continet omnia; hoc autem non habet praecise ratione scientiae aut voluntatis, sed ratione totius infinitatis suae. Item, quia in tantum est fons totius esse in quantum est ipsum esse per essentiam; quod esse, quatenus a nobis concipitur formaliter in ipso Deo, vocatur natura seu essentia eius; ut vero per seipsum est communicativum sui, dicitur principium seu ratio agendi ad extra.

48. Praeter hoc autem principium, non oportet in Deo concipere aliud principium proximum etiam ratione distinctum, immediatius eliciens actionem, quia, cum illud sit illimitatum et infinitum, quamvis substantiale sit, et efficiens etiam in ratione proximae virtutis, non indiget media facultate. Nam, in substantiis creatis, distinctio

cipios es consecuencia de una imperfección, siendo más perfecto el principio si es suficiente desde ambos puntos de vista que si lo es únicamente desde uno; mas a Dios debe atribuírsele todo lo que es perfectísimo; luego el mismo ser divino es por sí mismo principio próximo cuasi productivo y ejecutivo de toda acción *ad extra*, y en esto consiste el ser la potencia misma. Y, como esto lo hace de modo perfectísimo, necesita del entendimiento y de la voluntad, de aquél en cuanto directivo, y de ésta en cuanto aplicativa. Mas, como la ciencia y la voluntad no son en Dios algo distinto de su ser, por eso en virtud de este ser tiene Dios todo lo que es necesario para obrar de modo perfectísimo. En este sentido, la ciencia y la voluntad divina son, en último término, causa de las cosas, a las que producen realmente por sí mismas y con toda propiedad, en cuanto realmente son el mismo ser y la misma omnipotencia de Dios, aunque cada una las produce según sus propias razones: una dirigiendo, y la otra aplicando la potencia ejecutiva, de la que se distinguen conceptualmente.

49. De aquí se sigue con claridad que la acción *ad extra* se compara con la potencia en cuanto tal de modo más inmediato que con la ciencia o con la voluntad en cuanto tal, ya que aquélla es la única con la que se compara como con su principio productor. De donde se desprende, además, que la acción debe ser transeúnte, cosa que está de acuerdo con lo que, al tratar de las causas, hemos dicho acerca de la creación y del concurso divino, y todo esto se entenderá mejor según este modo de explicar la potencia divina. Y no es verdad lo que algunos objetan: que es imperfecta una potencia que obra de ese modo, como produciendo inmediatamente una acción transeúnte. Porque esto sólo es verdad cuando tal potencia opera de modo meramente natural, sin entendimiento ni libertad; en cambio, si tiene íntimamente unidas estas cosas, puede ser perfectísima. Así, si entendiéramos que el sol tiene libertad para iluminar o para retener el influjo de la luz, iluminaría perfectamente, aun cuando la luz fuese el principio inmediato productivo de la iluminación, que es una acción transeúnte. Pero la perfección sería mucho mayor si no sólo el sol, sino incluso la misma luz del sol poseyese íntimamente aquella libertad e inteligencia necesaria para dicha

horum principiorum ex imperfectione provenit, et perfectius erit principium si sub utraque ratione sit sufficiens quam si sub altera tantum; Deo autem tribuendum est quod est perfectissimum; ipsum ergo esse divinum per seipsum est principium proximum quasi eliciens et exsequens omnem actionem ad extra, quod est esse ipsam potentiam. Quia vero hoc ipsum praestat perfectissimo modo, indiget intellectu et voluntate, illo ut dirigente, hac ut applicante. Quia vero ipsa scientia et voluntas non sunt in Deo aliud quam suum esse, ideo per illud habet Deus quidquid necessarium est ad agendum perfectissimo modo. Atque ita tandem divina scientia et voluntas sunt causa rerum, in re quidem per se ac propriissime efficiendo illas, quatenus in re sunt ipsum esse et ipsa omnipotentia Dei; secundum proprias vero rationes, altera dirigendo, altera vero applicando potentiam exsequentem, a qua secundum rationem distinguuntur.

49. Ex quo plane sequitur actionem ad extra immediatius comparari ad potentiam ut sic quam ad scientiam vel voluntatem ut sic, quia ad illam solam comparatur ut ad principium eliciens. Unde ulterius consequitur illam actionem debere esse transeuntem, quod est consentaneum his quae in superioribus, tractando de causis, diximus de creatione et de concursu divino, et illa etiam omnia melius intelliguntur iuxta hunc modum explicandi divinam potentiam. Neque est verum quod quidam obiiciunt, huiusmodi potentiam, quae ita operatur quasi eliciens immediate actionem transeuntem, esse imperfectam. Nam id solum est verum quando talis potentia mere naturaliter agit sine intelligentia et libertate; at vero si haec habeat intime adiuncta, esse potest perfectissima. Ut, si intelligeremus solem habere libertatem ad illuminandum vel continendum luminis influxum, perfecto modo illuminaret, etiamsi lux eius esset immediatum principium eliciens illuminationem, quae est actio transiens. Esset autem multo maior perfectio, si non tantum sol, sed ipsa etiam lux solis intime in se includeret illam libertatem et intelligentiam ad illam neces-

acción; pero esta potencia divina, de la que brota próximamente la acción exterior, se comporta de ese modo. Y, según nuestra manera de concebir, esa acción se compara a la ciencia y a la voluntad divina sólo remotamente, a saber, como a quien aplica o dirige la potencia ejecutiva.

50. Pero podrá preguntarse a cuál de ellas se compara de manera más remota. Durando, *In I*, dist. 45, q. 2, dice que se compara más remotamente con la ciencia, ya que la ciencia mueve a la voluntad y la voluntad a la potencia ejecutiva. Mas Durando sólo tiene en cuenta esa moción por la que el entendimiento mueve a la voluntad proponiéndole el objeto, según la cual no hay duda de que la ciencia concurre de modo más remoto, y omite la dirección actual, que es inmediatamente necesaria para la recta ejecución; así, al pintar, el arte no concurre moviendo a la voluntad, sino dirigiendo inmediatamente la mano, lo cual corresponde propiamente a la causa ejemplar, perteneciendo más bien la otra moción a la causa final. Por eso debe decirse que estas dos potencias concurren inmediatamente, cada una en su orden: la voluntad, en lo que respecta a la aplicación y al ejercicio, por ser éste su cometido; la ciencia, en lo que concierne a la dirección y, por así decirlo, a la especificación, ya que el ejemplar es la razón de que se produzca esta o aquella naturaleza; me refiero a la ciencia en cuanto es práctica o tiene razón de arte, pues, en cuanto induce a la voluntad a que quiera producir, más bien tiene razón de prudencia y concurre de modo más remoto, según dijimos.

La potencia de Dios es única

51. La última afirmación es que la potencia divina en sí misma es formalmente una sola y simplicísima, pero contiene toda la perfección de la potencia activa, por lo cual nosotros, mediante conceptos inadecuados, podemos, según la razón, distinguir en ella muchas, en orden a las diferentes acciones. Esta conclusión es facilísima en todas sus partes, y debe explicarse y demostrarse en conformidad con lo que hemos dicho acerca de la ciencia y la voluntad. En efecto, que en realidad es completamente simple, resulta evidente por la simplicidad de la naturaleza divina, a la que esta potencia no añade nada real. También por su

sariam; ita vero se habet haec divina potentia, a qua proxime fluit exterior actio. Quae secundum modum concipiendi nostrum ad divinam scientiam et voluntatem remote tantum comparatur, scilicet, ut ad applicantem vel dirigentem potentiam exsequentem.

50. Sed quaeres ad quam illarum remotius comparetur. Durandus, In I, dist. 45, q. 2, dicit ad scientiam remotius comparari, quia scientia movet voluntatem, et voluntas potentiam exsequentem. Sed Durandus tantum meminit illius motionis qua intellectus movet voluntatem proponendo illi obiectum, secundum quam non est dubium quin remotius concurrat scientia. Omittit tamen actualem directionem, quae immediate necessaria est ad rectam exsecutionem; ut ad pingendum non concurrit ars movendo voluntatem, sed immediate dirigendo manum, quod proprie spectat ad causam exemplarem; nam alia motio magis pertinet ad causam finalem. Quapropter dicendum est utramque ex his potentiis immediate concurrere, unamquamque in suo ordine, voluntatem quoad applicationem et exercitium, nam hoc est munus eius, scientiam quoad directionem et (ut sic dicam) quoad specificationem, quia exemplar est ratio efficiendi hanc vel illam naturam; loquor autem de scientia quatenus est practica et habet rationem artis, nam quatenus voluntatem inducit ut efficere velit, sic potius habet rationem prudentiae et remotius concurrit, ut diximus.

Potentiam Dei unam esse

51. Ultima assertio est potentiam divinam in se ac formaliter unam esse et simplicissimam, continere autem omnem perfectionem potentiae activae, et ideo in ordine ad varias actiones posse a nobis per inadaequatos conceptus in plures secundum rationem distingui. Haec conclusio quoad omnes partes est facillima, et iuxta ea quae de scientia et voluntate dicta sunt, explicanda et probanda est. Nam, quod in re sit omnino simplex, constat ex simplicitate naturae divinae, cui in re haec potentia nihil

universalidad y la de su objeto, que es el mismo ente participable en cuanto tal. Que puede distinguirse racionalmente por conceptos inadecuados, es facilísimo, ya que también dividimos de esa manera una potencia finita; por ejemplo, dividimos nuestro entendimiento en razón superior e inferior, según los diferentes oficios de un mismo intelecto, sin que en la misma facultad intelectiva se dé distinción real. Así, pues, según las diferentes acciones, podemos distinguir en Dios la potencia creadora y la generadora *ad extra*, es decir, la productiva por educción de la forma de la potencia del sujeto, la cual, a su vez, puede distinguirse en potencia activa por modo de causa próxima o por modo de causa solamente universal, ya que Dios puede obrar de ambas maneras. Algunos añaden la potencia conservadora; pero, en sentido propio, ésta no se distingue de la productiva conceptualmente, sino sólo nominalmente, según hemos dicho antes acerca de la producción y la conservación. Otros añaden la potencia de aniquilar; pero ésta es una potencia de no obrar más bien que de obrar, por lo que no añade, ni siquiera intelectualmente, una razón propia de potencia, sino que connota la libertad o subordinación a la voluntad. De acuerdo con esto, en el plano teológico la potencia divina puede dividirse en natural y sobrenatural, a la manera como se dice que Dios es primera causa natural y sobrenatural. Y en este sentido se denomina potencia sobrenatural no con respecto a Dios, puesto que a El le es connatural en grado sumo toda su potencia, por convenirle en virtud de su propia perfección natural, sino que se llama sobrenatural en orden a las acciones, que están por encima de toda naturaleza creada; pero el tratar de estas potencias es tarea que corresponde a los teólogos.

La providencia divina

52. Y esto es suficiente acerca de la potencia divina; en cuanto a sus acciones, no se ofrece aquí nada que añadir a lo dicho anteriormente sobre la causalidad de la causa primera. Por ese motivo, tampoco añadimos ahora de manera especial nada a propósito de la providencia divina, porque ésta, fuera de la ciencia, la voluntad y la operación, no añade nada, sino que expresa formalmente la razón

addit. Item, ex universalitate eius et sui obiecti, quod est ipsum ens participabile ut sic. Quod vero possit ratione distingui per inadaequatos conceptus, facillimum est; nam etiam finitam potentiam hoc modo nos partimur, verbi gratia, intellectum nostrum in rationem superiorem et inferiorem, per varia munera eiusdem intellectus, sine distinctione quae in re sit in ipsa facultate intelligendi. Sic ergo, iuxta varias actiones, distinguere possumus in Deo potentiam creativam et generativam ad extra, seu effectivam per eductionem formae de potentia subiecti, quae ulterius distingui potest in potentiam activam per modum causae proximae vel per modum causae universalis tantum, quia utroque modo potest Deus agere. Aliqui addunt potentiam conservativam; sed haec non est proprie distincta ab effectiva secundum conceptum, sed secundum nomen tantum, iuxta supra dicta de effectione et conservatione. Alii addunt potentiam annihilandi; haec vero non tam est potentia agendi quam non agendi; unde non addit etiam secundum intellectum propriam rationem potentiae, sed connotat libertatem seu subordinationem ad voluntatem. Iuxta haec vero distingui potest theologice divina potentia in naturalem et supernaturalem, sicut dicitur Deus prima causa naturalis et supernaturalis. Sic autem denominatur potentia supernaturalis, non respectu ipsius Dei, illi enim omnis eius potentia maxime connaturalis est, quia ex propria naturali perfectione illi convenit, sed denominatur supernaturalis in ordine ad actiones, quae sunt supra naturam rerum creatarum; de quibus disputare proprium est theologorum.

De divina providentia

52. Atque haec sint satis de divina potentia; de actionibus vero eius, nihil hic occurrit addendum iis quae de causalitate causae primae in superioribus dicta sunt. Et ideo etiam hic nihil specialiter addimus de divina providentia, quia haec praeter scientiam, voluntatem et operationem, nil addit, sed formaliter dicit rationem qua

por la que Dios determinó desde la eternidad gobernar las cosas de este mundo y dirigirlas a sus fines valiéndose de los medios convenientes. Por consiguiente, habiéndose demostrado no sólo que Dios ha creado este mundo, ordenando todas sus partes a un único fin, es decir, al bien común, sino también que en él no se hace nada sin influjo y voluntad de Dios, resulta evidente que Dios tiene en su mente la razón eterna por la que se rige este mundo, razón que se llama providencia. Y, aunque algunos filósofos tuvieron ignorancia total o parcial de ella, como Plinio, lib. I, c. 7, y Cicerón, y otros, que negaron a Dios la ciencia de las cosas particulares o contingentes, sin embargo, otros filósofos más ponderados la admitieron, especialmente Séneca, lib. *De Provid.*, donde dice que es superfluo demostrar que una obra tan grande no puede mantenerse sin alguien que la custodie. Lo mismo afirma el propio Aristóteles, lib. I *Natur. quaest.*, en los pasajes que citamos páginas atrás, y en II de la *Física*, donde dice que la naturaleza, en cuanto sometida al primer agente intelectual, obra por un fin; y en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 10, concluye de ahí que el príncipe debe ser único, para que el gobierno del mundo sea el mejor; y en el lib. X de la *Etica*, c. 8, atribuye a Dios el cuidado de las cosas humanas. También Platón, en el *Epiménides*, piensa rectamente acerca de la providencia, cosa que refiere asimismo San Agustín del platónico Plotino, lib. XX *De Civit. Dei*, c. 14, donde también Vives reúne algunas consideraciones. Asimismo, Cicerón, exceptuando las cosas humanas y libres, respecto de las demás no piensa desacertadamente acerca de la providencia, como consta por el *Sueño de Escipión* y por el lib. I *De natura deorum.* Sin embargo, los filósofos conocieron principalmente la providencia en cuanto a la conservación de este universo y en cuanto al curso de las cosas y de los efectos corporales que en él se realizan, pero dicen poco sobre la providencia moral de las cosas humanas, y en especial sobre el premio de los buenos y el tormento de los malos, puntos sobre los que versan las más graves dificultades que pueden tratarse a propósito de la providencia divina; pero esos puntos están en conexión estrecha con los que pertenecen a la gracia divina y a la providencia sobrenatural, pues de los pertenecientes al concurso general con el libre albedrío ya se ha hablado arriba, por lo que dejamos los demás a los teólogos.

Deus ab aeterno decrevit res huius universi gubernare easque per media convenientia in suos fines dirigere. Cum ergo ostensum sit, et totum hunc mundum a Deo esse conditum, ordinando omnes partes eius ad unum finem, seu commune bonum, et nihil in eo fieri sine Dei influxu ac voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem aeternam qua hic mundus regitur, quae providentia dicitur. Quam, licet nonnulli philosophi vel omnino vel ex parte ignoraverint, ut Plin., lib. I, c. 7, et Cicero, et alii, qui scientiam rerum particularium aut contingentium Deo denegarunt, graviores tamen philosophi eam agnoverunt, praesertim Seneca, lib. de Provid., ubi ait supervacuum esse ostendere tantum opus non sine aliquo custode stare. Idem, lib. I Natur. quaest., Aristot. idem significavit in his quae supra retulimus, et II Phys., ubi ait naturam, ut est sub primo agente intellectuali, operari propter finem, et XII Metaph., c. 10, inde concludit unum esse principem, ut optima sit universi gubernatio, et X Ethic., c. 8, Deo tribuit curam humanarum rerum. Plato etiam, in Epimenide, recte sentit de providentia; quod etiam ex Plotino platonico refert D. Augustin., lib. XX de Civit., c. 14, ubi etiam Vives nonnulla congerit. Cicero etiam citra res humanas et liberas in reliquis non male sentit de providentia, ut constat ex somnio Scipionis, et ex lib. I de Natura Deorum. Verum philosophi praecipue attigerunt providentiam quoad conservationem huius universi et quoad cursum rerum et corporalium effectuum qui in eo fiunt. De morali autem providentia rerum humanarum pauca dicunt, et praesertim de praemio bonorum et supplicio malorum, circa quas res versantur potissimae difficultates quae de divina providentia tractari possunt; sed illae omnino coniunctae sunt cum his quae ad divinam gratiam et supernaturalem providentiam spectant, nam de his quae pertinent ad generalem concursum cum libero arbitrio, iam supra dictum est, et ideo caetera theologis relinquimus.

INDICE